ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ
ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

У шасці тамах

Мінск
«Беларуская навука»
2008

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ
ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

2 том

ПРАТАРЭНЕСАНС І АДРАДЖЭННЕ

Мінск
«Беларуская навука»
2010

УДК 1 (476)
ББК 87.3 (4 Беи)
Г51

Выпуск выдання ажыццёўлены па заказе Міністэрства інфармацыі Рэспублікі Беларусь

Выданне выходзіць з 2008 года

А ў т а р ы:
С. І. Санько, В. Б. Евароўскі, У. М. Конан, А. С. Майхровіч, С. А. Падокшын, В. У. Старасценка, І. В. Саверчанка, І. А. Бортнік, С. Л. Гаранін, А. А. Семянчук, А. І. Дзярновіч, С. В. Марозава, А. В. Дзерман, А. А. Падалінская

Р э ц э н з е н т ы:
кафедра сацыяльна-гуманітарных дысцыплін
Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта,
доктар філасофскіх навук прафесар М. І. Вішнеўскі,
доктар Галіна Рарот (Люблінскі ўніверсітэт, Польшча)

Г51 **Гісторыя** філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 2. Протарэнесанс і Адраджэнне / С. І. Санько [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2010. – 840 с.
ISBN 978-985-08-1228-5.

У томе разглядаюцца перадумовы і станаўленне філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі ў канцы XV – сярэдзіне XVI ст. Аналізуецца сацыякультурная сітуацыя і ідэалагічны кантэкст засваення і развіцця ідэй еўрапейскага Рэнесансу з пункту погляду міжкультурнага і міжцывілізацыйнага дыялога. Асаблівая ўвага надаецца творчасці Францыска Скарыны, Сымона Буднага, Льва Сапегі, Мацея Стрыйкоўскага і інш., узнаўленню базавых элементаў познесярэднявечнай штодзённасці, аналізу рэнесансных міфа-гістарычных наратываў, датычных ранняй этнічнай гісторыі рэгіёна ВКЛ.

Прызначаецца спецыялістам у галінах філасофіі, гісторыі культуры, культуралогіі, палітычных і сацыяльных навук, а таксама ўсім, хто неабыякавы да айчыннай інтэлектуальнай спадчыны.

УДК 1 (476)
ББК 87.3 (4 Беи)

ISBN 978-985-08-1228-5 (т. 2)
ISBN 978-985-08-0993-3

ЗМЕСТ

УВОДЗІНЫ

Дадзенае выданне ўяўляе працяг серыі работ, прысвечаных станаўленню і развіццю філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Яго змест прысвечаны складаным, супярэчлівым, але дастаткова плённым працэсам развіцця самасвядомасці беларускай нацыі з сярэдзіны XV да сярэдзіны XVI ст. Інтэлектуальнае развіццё Усходняй Еўропы, якое мела месца ў тыя часы, аказала значны ўплыў на далейшы лёс усіх нацый рэгіёна. Як далей будзе паказана, менавіта ў гэты перыяд Вялікае Княства Літоўскае канчаткова замацавала месца на кагнітыўнай мапе Еўропы ў якасці агульнапрызнанай еўрапейскай дзяржавы, у культуры якой знайшлі сваё ўвасабленне ўсе супярэчнасці палітычнага і духоўнага жыцця кантынента тых часоў. Таму асаблівая ўвага надаецца намі дэталёвай характарыстыцы такіх культурных і інтэлектуальных плыняў, як гуманізм, антрапацэнтрызм, а таксама змене ўяўленняў аб прасторы і часе, складанню новых этычных і эстэтычных сістэм. Але агульнаеўрапейскія ўплывы ўсімі аўтарамі дадзенага тома разглядаюцца не як простая рэцэпцыя гэтай спадчыны, а як складаны працэс узаемадзеяння, які меў сваю канкрэтна-гістарычную асаблівасць, і перш за ўсё праз вельмі складаную часавую матрыцу ўспрымання спазнення.

Любая культура, узятая ў сваёй цэласнасці, адразу пераўтвараецца ў карпускулярнасць, паколькі кожны яе элемент, як мікра-, так і макраплана, гэта перш за ўсё перакрыжаванне не толькі розных прасторавых, але і часавых плыняў. Падобна да таго, як сёння любы прадстаўнік сучаснага беларускага грамадства заўсёды ёсць дзіцём розных культур і тэмпаральна розных лакун, так і ў тыя далёкія часы, пэўна, не было ні асоб, ні сацыяльных пластоў, якія можна было б назваць «чыста рэнесанснымі». Больш за тое, феномен традыцыйнай культуры, ці культуры, якая папярэднічала ўсім сучасным эпохам і перыядызацыям, упэўнена працягваў заставацца трывала дзейным чыннікам, далёка не маргінальным. Таму ў дадзеным томе вялікая ўвага надаецца аналізу традыцыйнага светапогляду, які ляжаў у падмурку звычаёвага права, а яго павольная, амаль незаўважная эвалюцыя разглядаецца як важная перадумова айчыннай рэнесанснай культуры.

Такім чынам, культура Беларусі часоў Адраджэння ўспрымала і развівала новыя ўплывы з тым зместам, праз тыя формы і ў тым напрамку, якія падаваліся найбольш прыдатнымі і карыснымі для спецыфічных патрэб рэгіёна і яго эліты.

Эпоха Адраджэння ў Беларусі традыцыйна прыцягвала ўвагу даследчыкаў. Гэта было выклікана шматлікімі фактарамі, якія ў сутнасным плане можна назваць рэнесанснымі: рэзка ўзрослай колькасцю матэрыялаў для даследаванняў, яго жанравай разнастайнасцю, наяўнасцю вялікага масіву тэкстаў, які ствараецца на беларускай мове. Аднак пры канстатаванні цікаўнасці з боку беларускіх гуманітарыяў да Адраджэння, напэўна, неабходна звярнуць увагу і на іншыя фактары, якія наўпрост не вынікаюць з факталагічнага базісу перыяду, які мы разглядаем у гэтым томе. Напрыклад, даючы характарыстыку творчасці Францыска Скарыны, «першаадкрывальнік філасофіі беларускага Адраджэння» Сямён Падокшын адзначыў: «Як у гісторыі еўрапейскай культуры Сакрат – увасабленне філасофіі, так і ў гісторыі Беларусі Скарына – увасабленне патрыятызму, вялікай і адданай любові да Радзімы, народа. Служэнне Айчыне і народу ён узвёў у ранг самых высокіх чалавечых дабрачыннасцей, а патрыятычны подзвіг зрабіў ідэалам сацыяльна-этычных паводзін чалавека» [Падокшын 1990:3].

Кожны даследчык знешне вольны пры выбары прадмета свайго даследавання, але ў гэтым працэсе важную ролю адыгрывае тое, што французскі сацыёлаг П’ер Бурдзьё называе гамалогіяй [Bourdieu 1992:16] альбо нейкай рацыянальна-эмацыйнай сімпатыяй, якая ўзнікае паміж даследчыкам і яго прадметам. Аднак можна заўважыць, што тэма Адраджэння мае для беларускай нацыянальнай культуры значна больш фундаментальнае значэнне. Гістарычна склалася так, што Адраджэнне для Беларусі – гэта не толькі ідэал, але і прыклад для пераймання, які працягвае жыць і сёння, абуджае пачцівае стаўленне да такіх базавых каштоўнасцей любой нацыянальнай свядомасці, як патрыятызм, служэнне Радзіме, любоў да роднай зямлі. Інтэлектуальныя дасягненні Вялікага Княства Літоўскага з канца XV да канца XVII ст. – гэта прадмет гонару беларусаў, крыніца на-

цыянальнай міфалогіі нашага народа. І ў гэтым сэнсе канцэпт Адраджэння ёсць важнейшай характарыстыкай як прадмета філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі, так і ўсяго цэласнага стаўлення да спадчыны – гістарычнай памяці, ірацыянальна-інтэлігібельнага пачуцця мінулага, фундаментальна-анталагічнай устаноўкі на генеалогію. Гэта тое, што кладзецца ў падмурак гістарычнай ідэалогіі сённяшняга існавання беларускай нацыі і, такім чынам, уяўляе частку яе духоўнай і філасофскай спадчыны. Менавіта ў гэтым дачыненні філасофская культура становіцца непарыўнай часткай беларускай гісторыі.

Беларусь знаходзіць у агульнай нематэрыяльнай спадчыне Паўночна-Усходняй Еўропы свой ракурс, свае фундаментальныя кропкі інтарэсу, свае сімпатыі і антыпатыі. І гэтае нашае поле ўспрымання ні ў якім разе не разглядаецца намі як экспансія, напрыклад на бастыёны літоўскай і польскай філасофскай спадчыны эпохі Адраджэння. Мы толькі праецыруем свой позірк на тое, што адбылося, несумнеўна, не зусім аб'ектыўны, але глыбока ўкарэнены ў прыналежным беларусам пачуцці агульнага мінулага Вялікага Княства Літоўскага. Гэтай своеасаблівай «навуковай суб'ектыўнасцю», на думку аўтарскага калектыву, задаецца ракурс, які пры адноснай «слепаце» да адных частак аб'екта забяспечвае дастатковую перспектыўнасць бачання іншых.

У адрозненне ад пазнейшых часоў (напрыклад, Асветніцтва і рамантызму) Адраджэнне стала найбольш даследаванай эпохай айчыннай інтэлектуальнай гісторыі. З улікам гэтых абставін рэдкалегія аддала перавагу прынцыпу метадалагічнага плюралізму, карыснасць якога была абгрунтавана ў першым томе дадзенага выдання. У кнізе з вялікай павагай рэпрэзентаваны як погляды, так і канцэптуальныя пабудовы ўсіх знакавых даследчыкаў айчыннай інтэлектуальнай гісторыі.

С аднаго боку, гэта дазволіла ўбачыць розныя бакі творчасці такіх выбітных мысляроў Адраджэння, як Францыск Скарына, Леў Сапега, Мацей Стрыйкоўскі, раскрыць большую частку тэндэнцый духоўнага развіцця Беларусі гэтага перыяду. З іншага боку, дапушчэнне метадалагічнага плюралізму, які спалучаецца з пашыранымі магчымасцямі для аўтараў самастойна вызначаць крайнія канцэптуальныя рамкі сваіх наратываў, дазволіла атрымаць не толькі тэкст, багата напоўнены рознымі змястоўнымі момантамі, але і даволі своеасаблівую ў сваёй супярэчлівасці і парадаксальнасці кагнітыўную

карціну эпохі (па іроніі лёсу насамрэч супярэчлівай і парадаксальнай). І нарэшце, дадзеная праца дазволіла рэдакцыйнай калегіі прадставіць для шырокай публікі саміх аўтараў і тых, хто ўжо шмат гадоў лічацца класікамі гісторыі беларускай філасофіі. Максімальна арганічна ў том уплецены не толькі дасягненні, але і працэс «творчых лабараторый», што пайшлі ад такіх мысляроў, як Альфрэд Майхровіч і Сямён Падокшын, якія пакінулі пасля сябе шмат непрагаворанага і не да канца асэнсаванага. Тэкст С. А. Падокшына, азагалоўлены складальнікамі тома «У люстэрку Мацея Любаўскага», тут найбольш ілюстратыўны, бо паказвае не столькі погляды расійскага гісторыка, колькі выбудаваную самім даследчыкам канфігурацыю навуковага поля [Bourdieu 1975], якая па традыцыях сціпласці той недалёкай эпохі майстэрскі схавана «паміж радкоў» гэтага, здавалася б, чыста прыкладнага пошуку.

Тыя крайнія светапоглядныя пазіцыі, якія знаходзяцца на самай мяжы з верай, вызначаюць для таго ці іншага навукоўца і больш аддаленыя межы бачання прадмета. Абрыс эпохі пад вуглом розных катэгарыяльных прызм мудрагеліста змяняе не толькі форму і змест, але і тое, што мы завем стаўленнем да гістарычнай праўдзівасці. А значыць, сінтэз розных катэгарыяльных і канцэптуальных рамак, якія ў межах маналагічнага тэксту несумяшчальныя менавіта светапоглядна, а не змястоўна, пад знакам адзінага тэксту, забяспечвае дзіўнае, хоць часам і асінхроннае, іскрэнне розных бакоў разглянанага феномена. Напрыклад, пры дастасаванні плюралізму да канцэптаў і персаналій беларускага Адраджэння мы атрымліваем такія парадаксальныя пары практычна раўназначнага ўжывання, як матэрыялізм і эгацэнтрызм, атэізм і ірацыянальнае перажыванне найвышэйшага, рацыяналізм і melancholia generosa, дэмакратызм і элітарнасць, асветніцтва і «рынак сімвалічнай прадукцыі».

Разам з метадалагічным плюралізмам рэдкалегія аддала прыярытэт мультыкультурнай гісторыі, маючы на ўвазе, што менавіта з сярэдзіны XV ст. не толькі на ўзроўні сацыяльнага быцця, але і ў інтэлектуальным дыскурсе аб культурным жыцці пачалося сумеснае існаванне разнастайных форм рэлігійнай свядомасці, ідэйных пазіцый, геапалітычных арыентацый (шмат з якіх захоўваюць сваю вастрыню і ў сённяшняй сітуацыі). Мы паслядоўна спрабавалі захаваць для гэтых поглядаў і перакананняў роўнае месца як у змястоўным плане, так і ў плане формы падачы матэрыялу. Асаблівасцю канцэптуальнай пабудовы дадзенага тома з'яўляецца пэўны адыход аж жорст-

кіх прынцыпаў перыядызацыі, ад традыцыйнага падзелу гісторыі на эпохі, якія заканамерна змяняюць адна другую. З аднаго боку, гэта было здзейснена праз вядомую пластычнасць беларускай культуры, якая, як вядома, на працягу доўгіх часоў магла адначасова існаваць як у розных эпохах, так і сумяшчаючы ў сабе разнастайныя культурныя плыні і тэндэнцыі. З іншага боку, пры складанні тома быў улічаны досвед еўрапейскіх і амерыканскіх даследаванняў феномена Рэнесансу, які на дадзены момант з рознай ступенню катэгарычнасці адмаўляе Адраджэнню ў статусе эпохі і прапануе разглядаць яго як нейкую інтэлектуальную і культурную плынь (рознабаковасць і супярэчлівасць гэтай плыні разглядаецца ў адпаведным раздзеле гэтага тома) і як пераход ад Сярэднявечча да Новага часу. Таму замест жорсткага падзелу гэтага важнага перыяду айчыннай інтэлектуальнай гісторыі на часавыя адрэзкі прапануецца больш мяккі падыход.

Культура як еўрапейскага, так і беларускага Рэнесансу адначасова існавала ў трох сацыякультурных стратах, і, з аднаго боку, яна развівалася праз рэнесанснае перажыванне Антычнасці, новага, больш прадметнага, успрымання прыроды, культу геніяльнасці і творчай актыўнасці, а з іншага боку – гэта ідэалогія новых сацыяльна-бюракратычных структур, якія толькі набіралі сілу. Тут таксама ўзнікае і кансалідаваны комплекс ідэй сацыяльна-прававога характару. І нарэшце, новыя інтэлектуальныя комплексы былі звязаны з рэнесансным развіццём рэлігійнага ўспрымання свету, захаванымі ідэаламі святасці, духоўнага падзвіжніцтва, аскетызму і бескарыслівасці. Як і ўсе падобныя падзелы, такая класіфікацыя з'яўляецца ўмоўнай, але гэта дазволіла нам правесці пэўную кампаноўку матэрыялу. Таму тут будуць прадстаўлены галоўным чынам рэнесансна-творчыя і сацыяльна-палітычныя складнікі, а ўсе рэлігійныя працэсы плануецца разгледзець у наступным томе гэтага выдання.

1 *глава* ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ: ВОДБЛІСКІ МЕТАДАЛАГІЧНАЙ ПАРАДЫГМЫ

Першы том «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» [Гісторыя філасофскай думкі 1], з нашага пункту гледжання, уяўляў цікавы метадалагічны эксперымент. Прыкметнасць гэтага эксперымента абумоўлена цэлым шэрагам фактараў. З аднаго боку, зыходзячы з мэт і задач кнігі, тэкст першага тома – гэта класічная «вялікая карціна гісторыі». З іншага боку, гэтая «вялікая карціна гісторыі» з'явілася ўжо пасля той эпохі, калі сумневы ў рэпрэзентатыўнасці і адэкватнасці такіх карцін не толькі знайшлі свой шматстаронкавы выраз, але і, прайшоўшы праз шматлікія спрэчкі, страцілі сваю актуальнасць. І нарэшце, большасць аўтараў гэтай працы не былі наіўнымі неафітамі ў гэтых досведах рэканструкцый і дэканструкцый, досыць толькі звярнуцца да бібліяграфіі, што завяршае том. У выніку атрымалася асэнсаванае стварэнне таго, што па ўсіх сучасных (і прынятых некаторай часткай нашага аўтарскага калектыву) гістарыяграфічных канонах рабіць ужо нельга.

Перад паданнем вынікаў нашай інтэрпрэтацыйнай працы над другім важным перыядам айчыннай інтэлектуальнай гісторыі, які ў беларускай традыцыі стварэння «вялікіх карцін» завецца «эпоха Рэнесансу», неабходна даць хоць невялікае метадалагічнае пазначэнне таго статусу, які цяпер, на этапе сталення сучаснай даследчай парадыгмы інтэлектуальнай гісторыі Беларусі, мае «гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі». Гэта значыць, калі ў выпадку напісання першага тома задачай ставілася нейкая кагнітыўная маркіроўка таго кірунку, у якім, пры сучасным стане гістарычнай і філасофскай веды, можа быць напісаны вялікі абагульняючы наратыў інтэлектуальнай гісторыі Беларусі, то зараз, пасля праходжання пачатковай і найбольш складанай часткі шляху канцэптуальнай пабудовы і інстытуалізацыі сучаснай традыцыі айчынных гісторыка-філасофскіх даследаванняў, неабходна асэнсаванне

нашага становішча на шляху, які ўжо быў пракладзены. Падаецца таксама цікавым прэзентаваць і рэальны стан распрацовак праекта, які мае зусім не фігуральную, а цалкам рэальную назву – «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т.®».

У гэтай назве ўжыванне камерцыйнага знака ® разумеецца намі як нейкая алюзія на актуальны статус нашай супольнасці навукоўцаў, якія выконваюць гэты вялікі праект, а таксама як неабходнасць і магчымасць вызначанага сацыяльнага і інстытуцыянальнага разумення нашай «гісторыка-філасофскай працы» не толькі з традыцыйнага пункту гледжання як суадносін навуковец – грамадства, навуковец – дзяржава, але і ў вузейшым значэнні сацыяльнай адказнасці як адказнасці перад сваёй навуковай карпарацыяй, г. зн. перад сваёй галоўнай і апошняй інстанцыяй, якая не проста ацэньвае, але і прадуцыруе першапачатковую легітымацыю ўсіх канцэптуальных пабудоў і факталагічных прадуктаў, што прэтэндуюць на права выступаць пад назвай «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т.®».

З гэтага ж сацыялагічнага пункту гледжання выхад у свет першага тома дадзенай вялікай працы можна разглядаць як грамадскую падтрымку, нейкае вонкавае аўтарызаванае прызнанне пэўнай карпарацыі навукоўцаў, якая працуе на навуковым полі інтэлектуальнай гісторыі Беларусі.

1.1. Філасофская думка Беларусі ў кантэксце еўрапейскай філасофіі

Філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі сваімі каранямі ўзыходзіць да культуры Кіеўскай Русі, якая з'яўляецца агульным духоўным здабыткам усходнеславянскіх народаў. Паўстаўшы як выраз грамадскай духоўнай патрэбы сцвярджэння шырокага канцэптуальнага погляду на свет (прыроду, грамадства, чалавека), філасофская думка развівалася як арганічная складовая частка нацыянальнай культуры. Яна адлюстравала складаны і супярэчлівы працэс фарміравання беларускай нацыі, стала яркім сведчаннем росту духоўна-маральнай, сацыяльнай і нацыянальнай самасвядомасці народа. Як галіна тэарэтычных ведаў, якая адрозніваецца тэндэнцыяй да найбольш высокага ўзроўню абстрагавання ў параўнанні з іншымі формамі грамадскай свядомасці, філасофская думка шмат у чым вызначыла характар і скіраванасць беларускай культуры ў яе развіцці. У філасофскай думцы з найбольшай выразнасцю раскрыліся тыповыя рысы нацыянальнага мыслення. Цесна ўзаемадзейнічаючы з іншымі формамі грамадскай свядомасці, філасофская думка з'яўлялася ідэйным мацуючым ферментам розных сфер нацыянальнай культуры, асновай іх якаснай акрэсленасці пры ўсёй разнастайнасці ідэй і ўяўленняў, якія адносяцца да вобласці грамадска-палітычнай, сацыяльна-эканамічнай, прававой думкі, маральнасці, літаратуры, мастацтва і г. д.

За апошнія гады назапашаны немалы досвед у вывучэнні гісторыка-філасофскага працэсу ў Беларусі. Падрыхтаваныя аддзелам гісторыі філасофіі Інстытута філасофіі і права АН Беларусі калектыўныя працы – «Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.)», «Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии», «Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии», «Идеи материализма и диалемарксистско-ленинской философии в БССР», «Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы (дооктябрьский период). Закономерности развития. Проблемы исследования» – у сукупнасці даюць агульную карціну развіцця нацыянальнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Гэтыя выданні падводзяць вынік папярэдняй працы гісторыкаў філасофіі ў рэспубліцы. Толькі на досыць шырокай і шматпланавай аснове розных даследаванняў (М. А. Алексютовіча, А. А. Біралао, Э. К. Дарашэвіча, В. В. Дуброўскага, О. І. Яфрэмавай, У. М. Конана, Т. П. Кароткай, Н. С. Купчына, І. М. Лушыцкага, Н. Н. Махнач, С. А. Падокшына, Я. І. Парэцкага, Е. С. Пракошынай і інш.), перш за ўсё манаграфічных, у якіх разгледжаны асобныя перыяды гісторыі філасофскай, грамадска-палітычнай, эстэтычнай, атэістычнай думкі, а таксама светапогляду шэрагу прадстаўнікоў нацыянальнай культуры аказалася магчымым з'яўленне прац абагульняючага плана.

Ёсць, вядома, істотныя адрозненні паміж манаграфічнымі працамі, прысвечанымі асобным перыядам гісторыка-філасофскага развіцця або асобным мысліцелям, і абагульняючымі даследаваннямі, у якіх робіцца спроба паслядоўнага выкладу ўсяго працэсу ўзнікнення і фарміравання філасофскай думкі. Можна сказаць, што залежнасць абагульняючых даследаванняў ад прац манаграфічнага плана выяўляецца перш за ўсё ў ідэйна-фактаграфічных адносінах. Папярэдне не засвоеныя ў спецыяльных даследаваннях асобныя этапы гісторыка-культурнага развіцця, як правіла, застаюцца белымі плямамі і ў абагульняючых працах (а такімі малавывучанымі пе-

рыядамі ў гісторыі філасофскай думкі з'яўляюцца XIV–XV стст., канец XVII – пачатак XVIII ст.). Пакуль яшчэ не ўсе перыяды фарміравання філасофскай думкі даследаваны з аднолькавай паўнатой, у агульным выкладзе гісторыка-філасофскага працэсу недастаткова выяўлены ўнутраныя ўзаемасувязі розных этапаў, асвятленне шэрагу з'яў філасофскай культуры застаецца фактаграфічна апісальным. Разам з тым спроба сістэматычнага выкладу ўсяго працэсу гісторыка-філасофскага развіцця патрабуе шырокай канцэпцыі, якая ўлічвае агульныя і спецыфічныя асаблівасці гэтага працэсу, прадугледжвае наяўнасць змястоўнага погляду на сутнасць і характар філасофскай думкі як арганічнай часткі нацыянальнай культуры, на асобныя перыяды яе станаўлення і іх унутраную ўзаемасувязь. Цяжкасці вылучэння агульнай канцэпцыі ў тым і палягаюць, што шырокі погляд на з'явы філасофскай культуры ў іх гістарычным разгортванні выпрацоўваецца паступова, праз перададоленне абмежаванасці ў вядомай меры ізаляванага разгляду асобных бакоў і этапаў усяго працэсу.

Пры гэтым належыць улічваць той факт, што важныя ўмовы і перадумовы змястоўнага афармлення канцэптуальна-абагульняючага пункту гледжання на характар і працэс станаўлення філасофскай думкі (і культуры ў цэлым) ляжаць не толькі ў вобласці духоўна-тэарэтычнай, але ў значнай ступені караняцца ў рэальных акалічнасцях грамадскага і культурнага быцця народа, ва ўзроўні развіцця яго грамадзянскай і нацыянальнай самасвядомасці, ступені яго сапраўднай суверэннасці як самастойнага суб'екта сацыяльна-культурнага дзеяння і творчасці, што толькі і здольна прадукаваць завершана-суцэльны погляд на мінулае, на сутнасць працэсаў, якія працякалі ў мінулыя стагоддзі гістарычнага жыцця народа.

Уласна, у дадзеным выпадку толькі канстатуецца відавочнае: гісторыка-філасофская навука ў Беларусі, маючы пэўныя дасягненні, стаіць разам з тым перад неабходнасцю рашэння шэрагу аб'ёмных праблем, якія ўключаюць перш за ўсё вывучэнне філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Кіеўскай Русі (што дыктуецца неабходнасцю высвятлення вытокаў нацыянальнай філасофіі), даследаванне XIV–XV стст. і канца XVII – пачатку XVIII ст., паглыбленае ўзнаўленне характару і спецыфікі рэвалюцыйна-дэмакратычнай думкі, аналіз складанага перапляцення ідэалагічных памкненняў, раскрыццё працэсу сцвярджэння ў Беларусі дыялектыка-матэрыялістычнай філасофіі і яе фарміравання ў савецкую эпоху.

Плённае рашэнне гэтых праблем магчыма толькі на аснове дасціпна распрацаванай метадалогіі. Прычым правамерна ў дадзеным выпадку казаць аб пэўнай метадалогіі даследавання філасофскай культуры Беларусі, якая дазваляе раскрыць спецыфічную прыроду яе праяў, такіх, напрыклад, як гуманістычны і рэфармацыйны рух, Асвета ў Беларусі, развіццё рэвалюцыйнага дэмакратызму. Пэўная навуковая метадалогія ёсць вынік індывідуалізацыі і спецыфікацыі агульных зыходных метадалагічных прынцыпаў, перш за ўсё дыялектыка-матэрыялістычнага прынцыпу канкрэтна-гістарычнага падыходу да з'яў духоўнага жыцця грамадства. Неабходнасць яе існавання абумоўлена запатрабаваннямі раскрыцця сутнасці і своеасаблівасці разгляданага аб'екта. Змястоўная гісторыка-філасофская канцэпцыя заўсёды ўлічвае як агульныя, так і спецыфічныя рысы з'явы, якая даследуецца. Гэта азначае, што зыходныя прынцыпы аналізу не могуць заставацца на ўзроўні найболей устойлівага, трывалага і прадукаваць тым самым толькі найболей абстрактную мадэль вытлумачэння, а закліканыя закладваць неабходныя перадумовы руху па прыступках усё большага набліжэння да спецыфічнай сутнасці з'явы, увесь час трансфармавацца адэкватна яго індывідуальнай прыродзе. Прычым можна адзначыць, што праблема індывідуалізацыі ў метадалогіі гуманітарнага пазнання мае выключна важнае значэнне, і па-за ўсведамленнем яе немагчыма само такое пазнанне, разуменне вобласці духоўнага жыцця і культуры як найболей поўнай праявы своеасабліва-непаўторнага.

Вывучэнне філасофскай думкі Беларусі неабходна прадугледжвае развязанне такіх праблем канкрэтна-метадалагічнага характару: 1) больш або менш строгае вылучэнне прадмета нацыянальнай гісторыка-філасофскай навукі, непасрэдна звязанае з выяўленнем спецыфікі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі; 2) раскрыццё праблемы вытокаў, пачатку філасофскай думкі; 3) праблема перыядызацыі, звязаная з канкрэтнымі даследчымі задачамі, перш за ўсё з паглыбленым вывучэннем найбольш важных перыядаў развіцця філасофскай думкі, з выяўленнем выразнай ідэйна-праблемнай акрэсленасці розных этапаў развіцця і іх гістарычнага значэння; 4) вывучэнне працэсу ўзаемаўплыву філасофскіх культур, што мае самастойныя важныя аспекты ў гісторыі філасофскай думкі Беларусі, якая зазнала дабратворнае ўздзеянне прагрэсіўных традыцый рускай, украінскай, польскай культур; 5) праблема пераемнасці і даследаванне з'явы «перарыву» культурнай традыцыі; 6) выпрацоўка

прынцыпаў светапогляднага аналізу твораў мастацкай культуры, а таксама раскрыццё своеасаблівасці праявы прынцыпу канкрэтна-сацыяльнай дэтэрмінацыі пэўных ідэй, што дыктуецца асаблівасцямі развіцця філасофскай думкі Беларусі, яе цеснай сувяззю з запатрабаваннямі грамадскага жыцця, значнай удзельнай вагай у ёй сацыяльна-філасофскай і маральна-эстэтычнай праблематыкі.

Прадмет гісторыка-філасофскай навукі складаецца падчас вывучэння духоўных з'яў філасофскага парадку. У дадзеным выпадку надзвычай важна аднясенне тых або іншых духоўных з'яў да вобласці філасофскай культуры і, такім чынам, уводзіны іх у сферу непасрэднага аналізу. Адносна некаторых перыядаў гісторыі філасофскай думкі Беларусі дакастрычніцкага часу гэта аказваецца няпростай задачай. Традыцыйнага разумення прадмета гісторыі філасофіі як працэсу зараджэння, развіцця і барацьбы ідэй шырокага канцэптуальнага, светапогляднага парадку, якія дасягнулі выразна самаўсведамляючай паняційнай тэарэтычнай формы, у дадзеным выпадку відавочна недастаткова. Неспрыяльныя ўмовы фарміравання нацыянальнай беларускай культуры (забарона мовы, адсутнасць навукова-даследчых цэнтраў, перарыўнасць у развіцці пісьмова-кніжнай традыцыі) абумовілі той факт, што мастацкая культура (публіцыстыка, літаратура і іншыя віды мастацтва) нярэдка станавілася важнай формай увасаблення надзённых сацыяльных і духоўных запатрабаванняў грамадства, правадніком шматстайных грамадска-палітычных і філасофскіх ідэй. Гэта вяло да цэласнасці, сінкрэтычнасці выразу філасофскіх, этычных, эстэтычных ідэй, спараджала недастатковую ўнутраную дыферэнцыраванасць розных сфер грамадскай думкі. Даследчыкі апынаюцца перад неабходнасцю вылучэння ідэй з шматстайнага духоўнага комплексу, што досыць складана. Прыцягненне шырокага кола крыніц, якія ўключаюць як тэксты філасофскага характару, так і творы мастацкай культуры (пры адпаведнай іх інтэрпрэтацыі), усведамляецца ў наш час неабходнай умовай паўнаты матэрыялу гісторыка-філасофскага даследавання. Таму немалое значэнне набывае вывучэнне эстэтычнай думкі.

У працах гісторыкаў філасофіі назіраецца выразная тэндэнцыя да сцвярджэння тэзіса аб тым, што аб'ектам увагі мысляроў Беларусі ў дакастрычніцкі перыяд была ў першую чаргу сацыяльна-філасофская і маральна-гуманістычная, а таксама эстэтычная праблематыка. Гэта ў роўнай меры ўласціва мыслярам XVI – першай

паловы XVII ст. і другой паловы XIX – пачатку XX ст. пры ўсім кардынальным адрозненні адзначаных гісторыка-культурных і сацыяльна-эканамічных эпох. Разам з гэтым варта падкрэсліць, што асобныя перыяды (сярэдзіна XVIII – пачатак XIX ст.) адзначаны пільнай цікавасцю да праблем анталогіі і гнасеалогіі, да прыродазнаўчых пытанняў, што не выключала ўвагі да праблем сацыяльнага жыцця і маральна-гуманістычных пытанняў. Пры вызначэнні аб'ёму праблемнага зместу філасофскай думкі варта пазбягаць як крайнасці празмерна шырокіх фармулёвак, не здольных перадаць спецыфіку гісторыка-філасофскага працэсу, так і вузкіх трактовак прыроды і своеасаблівасці гэтага працэсу.

У першую чаргу неабходна дасягнуць максімальнай эмпірычнай паўнаты даследчага матэрыялу, што патрабуе планамернага вывучэння найважнейшых перыядаў гісторыі філасофскай думкі Беларусі, пачынаючы ад эпохі Кіеўскай Русі. У беларускай гісторыка-філасофскай навуцы недастаткова вывучаецца старажытнаруская культурная спадчына. Культура Кіеўскай Русі – складаная і багатая з'ява, шматграннасць якой у значнай ступені абумоўлена своеасаблівасцю культуры асобных княстваў, якія ўваходзілі ў склад старажытнарускай дзяржавы. Даследаванне гэтага духоўнага здабытку, асабліва культуры заходніх земляў Русі, дазволіць дыферэнцыявана і ўсебакова прадставіць тую аснову, на якой пачалося развіццё нацыянальнай філасофскай думкі, па-за чым немагчыма і рашэнне праблемы яе ўзнікнення, пачатку. Аналіз арыгінальнай і перакладной літаратуры, летапісных збораў і шматлікіх зборнікаў афарызмаў і выслоўяў, шырока распаўсюджаных у тую эпоху, выявіць атмасферу ідэалагічнай барацьбы на аснове пануючага хрысціянскага светапогляду дзвюх плыняў, адна з якіх з'яўлялася артадаксальнай, а другая імкнулася спалучаць рэлігійныя догматы са сцвярджэннямі антычнай філасофіі, выявіць вядучую скіраванасць інтарэсаў мысляроў да праблем этычнага і грамадска-палітычнага характару. Фармуляванне самых агульных змястоўных каардынат адносна дадзенай эпохі гістарычнага развіцця абумоўлена як сумарным аб'ёмам нашага ведання, так і зыходнымі прынцыпамі яго інтэрпрэтацыі і падзелу. Пры гэтым выразны адбітак пэўнага апрыярызму, у вядомай ступені непазбежнага, які, аднак, павінен быць ураўнаважаны і пераадолены – бо праблема складаецца ў канкрэтным раскрыцці спецыфічнай духоўнай атмасферы таго часу, выяўленні характэрных рыс вызначанага тыпу, спосабу мыслення, яго кіроўных

ідэйна-праблемных калізій, асаблівасцей і супярэчнасцей працэсу яго станаўлення.

Цяжкасці даследавання філасофскай думкі Кіеўскай Русі (ды і пачатковага этапу фарміравання філасофскай думкі Беларусі) абумоўлены перш за ўсё тым фактам, што ў тую эпоху філасофія не вылучылася ў самастойную форму пазнання і адпаведна такому свайму ўнутранаму стану разумелася ў вельмі шырокім, досыць абстрактным плане як мудрасць, веданне наогул (прычым як веданне пераважна кніжнае). А гэта азначае, што матэрыял даследавання толькі ў невялікай частцы дадзены ў шэрагу сачыненняў (хоць і часцей за ўсё фрагментарна) непасрэдна, прама, у выглядзе сцвярджэнняў і ідэй філасофскага парадку, а ў сваёй пераважнай масе павінен быць знойдзены, вылучаны на аснове спецыяльнага аналізу розных праяў культуры Кіеўскай Русі – летапісаў, літаратурных помнікаў, пропаведзяў, разнастайных зборнікаў, жывапісу, архітэктуры, фальклору. І затым ужо на аснове гэтага здабытага матэрыялу можна пачынаць рэканструкцыю, узнаўленне ўласна разумовага, філасофскага парадку. Даследаванне ў дадзенай вобласці прадугледжвае, такім чынам, па меншай меры тры этапы.

Першы этап звязаны з азначэннем кола першасных крыніц, падлеглых аналізу. Перш за ўсё гэта помнікі пісьменнасці; перавага гэтага віду крыніц абумоўлена найбольшай (у параўнанні з іншымі відамі мастацтва) ступенню прысутнасці ў слове, славеснай творчасці і мастацтве разумовага, паняційнага пачатку. Што ж датычыць архітэктуры, іканапісу, фрэсак, мазаікі, то яны цікавыя ў іншых адносінах, чым помнікі пісьменнасці, прыцягваюць увагу сваёй канцэптуальнасцю, увасобленай у іх канцэпцыяй «пабудовы» свету і сваім пераважным пафасам. Варта ўлічваць, што ў строі сярэднявечнай культуры архітэктура (культавая, зразумела), а таксама манументальны жывапіс (фрэскі, мазаіка) і іканапіс займалі выключна важнае месца. Таму варта вызначыць спецыфічныя задачы іх аналізу з пункту гледжання агульнай мэты вылучэння шырокага, значнага ідэйна-светапогляднага зместу.

Тут ужо паўстаюць задачы другога, самага складанага, этапу даследавання – філасофскага разгляду помнікаў духоўнай культуры, задачы адшукання разумовага матэрыялу, пераплаўкі шматзначных і абстрактных змястоўных структур, цьмяных, расплывістых ідэй і пачуванняў на ўзровень паняццяў, якія валодаюць досыць устойлівай ступенню акрэсленасці. Неабходнай умовай поспеху ў дадзеным кірунку варта лічыць шырату, комплекснасць падыходу да з'яў духоўнай культуры, комплекснасць, утвораную спалучэннем даследчых прынцыпаў гісторыка-філасофскага парадку з прынцыпамі філалагічнага і мастацтвазнаўчага аналізу і сацыялагічным разглядам культурных феноменаў той эпохі. І толькі затым пачынаецца завяршальны даследчы этап – спалучэнне раскрытых ідэй і паняццяў разам, наданне пэўнай цэласнасці і сістэматычнасці знойдзенаму матэрыялу, што і ёсць, па сутнасці, спасціжэнне яго сэнсу, яго спецыфічнай змястоўнасці (у плане ўзнаўлення сутнасці, найважнейшых тэндэнцый і супярэчнасцей, якія характарызуюць дадзеную духоўную сферу). Асаблівую цікавасць – калі казаць аб узроўні рэканструкцыі ідэй – уяўляе ўзровень светапоглядны з яго своеасаблівым адзінствам пазнавальных і каштоўнасных пачаткаў, які дае магчымасць абмаляваць пэўную карціну быцця, а таксама выявіць уласцівы дадзенаму тыпу культуры спосаб філасофствавання, яго скіраванасць на пэўныя духоўныя праблемы, яго адносіны да рэальнасці, значэнне і ролю ў агульным ладзе культуры.

Канкрэтнае высвятленне асаблівасцей філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Кіеўскай Русі (значная ўдзельная вага этычнага пачатку, своеасаблівасць рашэння праблем філасофіі гісторыі, натурфіласофскіх і гнасеалагічных пытанняў, характар эстэтычных уяўленняў) як галіны багатай культурнай традыцыі, на аснове якой фарміравалася нараўне з рускай і ўкраінскай беларуская культура, дасць неабходны матэрыял для разумення праблемы ўзнікнення філасофскай думкі Беларусі, а таксама заканамернасцей яе развіцця на першапачатковым этапе XIV–XV стст.

У дадзеным выпадку храналагічныя рамкі пачатковага этапу фарміравання філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі акрэсліваюцца з досыць вялікай ступенню ўмоўнасці. Вельмі вялікая верагоднасць, што яны на самай справе шырэйшыя, што можа быць высветлена толькі падчас канкрэтных даследаванняў. Пачатковы этап адзначаны актыўным выкарыстаннем ідэй і каштоўнасцей старажытнарускага перыяду. Прычым працэс досыць актыўнага функцыянавання гэтых ідэй і каштоўнасцей уключае цэлую культурна-гістарычную эпоху фарміравання беларускага народа ў XIV–XVII стст. Вылучэнне пачатковага этапу мае не толькі фармальна-ўпарадкавальнае значэнне ў дачыненні да агульнай лініі станаўлення ідэй. І калі падкрэсліванне моманту спадкавання заклікана выявіць адзін змястоўны бок – бок пераемнасці, то адначасова найважнейшай за-

дачай з'яўляецца высвятленне і прасочванне генезы новых змястоўных бакоў, факт афармлення якіх толькі і дазваляе казаць аб якасна іншым, гістарычна больш высокім у параўнанні з папярэднім этапе духоўнага развіцця. У XIV ст. ужо відавочны працэс самавызначальнай кансалідацыі беларусаў, утварэння новай этнадухоўнай цэласнасці, што знайшло досыць шматстайную праяву, якая ахоплівае вобласць як эканамічнага, так і культурнага жыцця. Гэты агульны працэс прывёў да ўзнікнення філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, і раскрыццё праблемы яе вытокаў ёсць высвятленне найважнейшага аспекту праблемы пачатку духоўнай гісторыі беларускага народа.

Адной з найважнейшых праблем гісторыка-філасофскай навукі з'яўляецца праблема перыядызацыі. У даследаваннях гісторыі філасофскай думкі Беларусі распрацавана перыядызацыя, якая базуецца на заканамернасцях існавання і паслядоўнай змены грамадска-эканамічных фармацый. Разглядаюцца філасофская думка перыяду станаўлення і развіцця феадалізму, распаду феадальна-прыгонніцкіх адносін, зараджэння і фарміравання капіталізму, а таксама філасофская думка перыяду ўзнікнення і развіцця сацыялістычнага грамадства. Гэты агульны падзел філасофскага працэсу канкрэтызуецца ў вылучэнні эпохі Сярэднявечча (да XIV ст.), перыяду гуманістычнага і рэфармацыйнага руху (XVI – першая палова XVII ст.), перыяду феадальна-каталіцкай рэакцыі (канец XVII – сярэдзіна XVIII ст.), эпохі Асветы (апошняя трэць XVIII – пачатак XIX ст.), рэвалюцыйна-дэмакратычнага перыяду (сярэдзіна XIX – пачатак XX ст.), а таксама савецкай эпохі. Пададзеная ў паслядоўнасці такіх найважнейшых перыядаў лінія развіцця філасофскай думкі Беларусі адлюстроўвае істотныя заканамернасці працэсу фарміравання ідэй.

Неабходнасць уліку шматстайных фактараў, абумоўленых канкрэтнымі акалічнасцямі развіцця культуры заходніх земляў Русі, а таксама асаблівасцямі фарміравання філасофскіх і грамадска-палітычных ідэй на працягу XIV–XIX стст., калі Беларусь уключалася ў склад Вялікага Княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай, Расійскай імперыі, што вяло да актыўнага працэсу ўзаемадзеяння культур суседніх народаў, спараджае пэўныя цяжкасці ў выпрацоўцы адзінай узаемазлучанай лініі станаўлення нацыянальнай грамадскай думкі.

Многія з гэтых цяжкасцей пераадольныя падчас сістэматычнага вывучэння розных этапаў развіцця філасофскай думкі, паглыбленага раскрыцця іх праблемнай акрэсленасці і гістарычнага значэння

створаных у той час духоўных каштоўнасцей. Разам з тым варта адзначыць, што цяперашні падзел гісторыка-філасофскага працэсу ў Беларусі адрозніваецца некаторай стракатасцю. Ён таксама пакуль яшчэ недастаткова паслядоўны ў лагічна-структурных адносінах: чыста гістарычны прынцып вылучэння перыядаў перамяжоўваецца гісторыка-культурным і грамадска-палітычным. Рамкі шэрагу храналагічных межаў патрабуюць удакладненняў; так, напрыклад, патрэба ў вылучэнні важнага ў духоўнай гісторыі беларускага народа перыяду гуманістычнага і рэфармацыйнага руху прывяла па сутнасці да звужэння межаў Сярэднявечча, хоць тэалагічныя формы свядомасці панавалі ў Беларусі на працягу значна больш доўгага часу.

Калі мець на ўвазе цэльныя і ў сапраўдным сэнсе гэтага слова гістарычныя эпохі духоўнага развіцця Беларусі ў перыяд феадалізму (XIV – першая палова XIX ст.) і капіталізму (сярэдзіна XIX – пачатак XX ст.), то варта перш за ўсё вылучаць: эпоху станаўлення беларускай этнанацыянальнай агульнасці і яе культуры (XIV–XVII стст.); перыяд феадальна-каталіцкай экспансіі і прыгнечання беларускай культуры (XVIII – пачатак XIX ст.); эпоху фарміравання беларускай нацыі і культуры (сярэдзіна XIX – пачатак XX ст.). Гэтыя эпохі духоўнага развіцця ёсць адначасова і найважнейшыя фазы станаўлення і развіцця філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі.

Эпоха фарміравання старабеларускай культуры XIV–XVII стст. характарызуецца ў цэлым панаваннем рэлігійнай ідэалогіі з яе накіраванасцю да «вышэйшых» містыфікавана трактаваных духоўных і маральных каштоўнасцей універсальнага парадку. Дамінуючым з'яўляўся агульнарускі патрыятычны пафас абароны народа і яго веры ад феадальна-каталіцкай агрэсіі. У пісьменнасці пераважаюць кніжна-славянскія моўныя асаблівасці. Разам з тым менавіта ў гэтую эпоху ярка і пэўна выявіліся рэнесансныя тэндэнцыі ў вобласці духоўнай культуры; XVI стагоддзе адзначана высокім уздымам інтэлектуальнага жыцця, пачаткам кнігадрукавання, дзейнасцю выбітных асветнікаў-гуманістаў. Унутры гэтай эпохі можна вылучыць тры ўзаемазлучаныя перыяды: пачатковы (XIV–XV стст.), рэфармацыйнага і гуманістычнага руху (XVI – пачатак XVII ст.), абвастрэння ідэалагічнай барацьбы супраць экспансіяніцкай палітыкі польскіх феадалаў (XVII ст.). У гісторыка-філасофскім плане найбольш вывучаным аказаўся перыяд XVI – пачатку XVII ст., хоць нявысветленасць папярэдніх духоўных дасягненняў накладвае абмежавальны адбітак на яго даследаванне.

Ідэйная атмасфера перыяду гуманістычнага і рэфармацыйнага руху, барацьбы народных мас супраць феадальнага і нацыянальна-рэлігійнага прыгнёту – найбольш яркага перыяду эпохі фарміравання нацыянальнай супольнасці і яе культуры – прыцягвае пільную ўвагу даследчыкаў. Аналізуецца светапогляд выбітных мысляроў-гуманістаў і асветнікаў Ф. Скарыны, С. Буднага, В. Цяпінскага і інш. Паказваюцца найважнейшыя ідэйныя тэндэнцыі таго часу – распаўсюджванне свецкіх ведаў, навукі, зварот мысляроў да антычнай спадчыны (філасофіі, гісторыі, літаратуры), развіццё самасвядомасці беларускага народа, яго мовы і літаратуры, пачатак кнігадрукавання, якія былі непарыўна звязаны з фарміраваннем філасофскай і грамадска-палітычнай думкі ў яе розных плынях, умераных у сацыяльна-палітычных адносінах і плебейска-сялянскіх, радыкальных у антыфеадальнай скіраванасці. Агульная адзнака даследчыкамі гэтага гістарычнага перыяду абумоўліваецца сцвярджэннем гуманістычных ідэй і стварэннем перадумоў для развіцця філасофіі Новага часу.

Прымаючы да ўвагі шматстайнасць культурных кантактаў Вялікага Княства Літоўскага, у склад якога ўваходзіла Беларусь, а затым і Рэчы Паспалітай, пры вылучэнні агульнай лініі фарміравання філасофскай і грамадска-палітычнай думкі варта ў большай ступені ўлічваць стракатасць ідэйных уздзеянняў у той перыяд і ў першую чаргу арыентавацца на аб'ектыўны працэс станаўлення беларускай этнанацыянальнай супольнасці і развіццё яе самасвядомасці, зацверджаныя Ф. Скарынам высокія традыцыі дэмакратызму і патрыятызму.

Доўгі час у філасофскай думцы Беларусі панавалі тэалагічныя формы свядомасці. Аднак няўхільна разгортваўся працэс вызвалення ад тэацэнтрысцкага светапогляду, умацавання матэрыялістычных тэндэнцый. Гісторыкамі філасофіі праведзена немалая праца па даследаванні працэсу фарміравання матэрыялістычных ідэй, якія стыхійна, спарадычна выяўляліся яшчэ ў перыяд Сярэднявечча, затым знайшлі цалкам акрэслены выраз на аснове гуманістычнага руху XVI ст. у матэрыялізме С. Лована і К. Бекеша і працягнулі сваё развіццё нават у перыяд феадальна-каталіцкай рэакцыі (К. Лышчынскі); у другой палове XVIII ст., калі здзяйсняўся працэс распаўсюджвання прыродазнаўчых прынцыпаў Новага часу і вызвалення прыродазнаўства з-пад апекі тэалогіі, пачынаецца новая фаза ў развіцці матэрыялістычных ідэй, якая завершылася сцвярджэннем ідэй прыродазнаўчага матэрыялізму ў канцы XVIII – пачатку XIX ст.

Разам з тым канчатковае скасаванне светапогляду, што так доўга захоўваўся ў розных мадыфікаваных формах, якое было спароджана феадальна-прыгонніцкім грамадствам, звязана ў гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі Беларусі толькі са сцвярджэннем рэвалюцыйнага дэмакратызму. На працягу стагоддзяў панаваў – і гэта было цяжкім, скрушным панаваннем – па сутнасці сярэднявечны светапогляд, які насіў адбітак кансерватызму, у той або іншай ступені падноўлены, які трываў на непарушных каштоўнасцях іерархіі і субардынацыі, сцвярджаў ідэю ўстойлівасці і нязменнасці ўсяго існага, панаванне абсалютных, усеагульных ідэй і прынцыпаў, якія так ці інакш зводзіліся да вышэйшай прычыны і крыніцы – Бога, абстрактна трактаваным маральным прынцыпам, духоўнасці і г. д. Панаванне такога светапогляду на працягу доўгага часу ў Беларусі было звязана з вельмі шырокімі гістарычнымі рамкамі існавання феадальна-прыгонніцкіх адносін, а таксама надзвычай павольным працэсам распаду гэтых адносін, што абумовіла захаванне нават у перыяд інтэнсіўнага развіцця капіталізму шматлікіх іх перажыткаў у сацыяльна-эканамічным, палітычным і духоўным жыцці. Менавіта па гэтай прычыне рэнесансныя з'явы ў культуры Беларусі XVI ст. (а таксама асветніцкія тэндэнцыі канца XVIII – пачатку XIX ст.), якія аб'ектыўна насілі антыфеадальную скіраванасць і падрывалі сярэднявечны светапогляд, не былі свабодныя ад той або іншай формы кампраміснага прымання пануючых светапоглядных уяўленняў. Гэта адбілася як на ступені выразнасці праявы рэнесансна-гуманістычных ідэй, так і на драматызме, супярэчлівасці асобы, творчага і жыццёвага лёсу такіх мысляроў, як Ф. Скарына, С. Будны, М. Сматрыцкі і інш.

Драматызм і супярэчлівасць, гэтак уласцівыя духоўнай атмасферы перыяду рэфармацыйнага і гуманістычнага руху, ды і ўсёй эпосе станаўлення старабеларускай культуры, не заўсёды ў дастатковай ступені раскрываюцца ў гісторыка-філасофскіх працах. Гэтыя супярэчлівасць і драматызм былі не толькі вынікам калізіі старое – новае ў сферы светапогляду; вельмі істотнай з'яўлялася тут таксама праблема Усход – Захад, праблема сустрэчы і праціборства розных культур, праціборства, якое афарбавала ў трагічныя тоны апошнія дзесяцігоддзі існавання старабеларускай культуры.

Варта таксама сказаць аб тэндэнцыі да такога ўзнаўлення перыяду гуманістычнага і рэфармацыйнага руху, якая выказалася ў самім характары ўжывальнай ацэнкавай тэрміналогіі, у інтэрпрэтацыі яго

ў шэрагу прац як шырокай і аб'ёмнай культурна-гістарычнай эпохі – эпохі Адраджэння. Упершыню аб беларускім Адраджэнні ў XVI ст. пісаў М. Багдановіч у дакастрычніцкі час. У 20-я гады такі пункт гледжання на эпоху развіваў У. Пічэта. Неабходна адзначыць, што агульная атмасфера тых гадоў, радаснае адчуванне абнаўлення жыцця, адраджэнне працоўнага народа да новых форм быцця і стваральнай дзейнасці – усё гэта адбілася на агульнай характарыстыцы такога выключна яркага і выразнага перыяду гісторыі Беларусі і яе культуры, як XVI ст., тым больш што гэтая характарыстыка абапіралася на рэальныя працэсы, уласцівыя грамадскаму жыццю таго далёкага часу. Бясспрэчныя рэнесансныя рысы ў культуры Беларусі XVI ст., перш за ўсё гуманістычная накіраванасць, якая атрымала тут дэмакратычную афарбоўку, і чужая элітарнасць, захапленне ідэямі заходнееўрапейскага Адраджэння, яго магутным культурным рухам, цікавасць да духоўных каштоўнасцей эпохі Антычнасці. Беларусь аказалася ўцягнутай – у немалой ступені праз пасярэдніцтва Польшчы – у арбіту рэнесанснага гуманістычнага руху, які ахапіў Заходнюю Еўропу. Аднак рысы новага ў культуры Беларусі вымушаны былі шукаць кропкі ўзгаднення з пануючымі ўяўленнямі; пазіцыя супрацьпастаўлення старому і адмаўлення яго не была выяўлена з дастатковай ступенню пэўнасці, а таму гэты бліскучы перыяд духоўнай гісторыі народа, валодаючы шэрагам рыс эпохі Адраджэння, не стаў у поўным сэнсе культурна-гістарычнай эпохай – рашучым прарывам у свет рэальнасці ад непарушнай іерархіі Сярэднявечча, найвялікшай заваёвай чалавека, які імкнецца да ператварэння навакольнай рэчаіснасці ў арэну, поле сваёй пераўтваральнай дзейнасці. Немагчымасць рашучым высілкам разарваць путы, якія скоўвалі ўнутраныя творчыя сілы чалавека, адбілася і на дзейнасці выбітнага беларускага гуманіста і асветніка Ф. Скарыны, энцыклапедычная вучонасць, шматстайнасць духоўных задаткаў і дзейна-практычных задум якога, адпавядаючы духу рэнесансных памкненняў, з вялікай цяжкасцю знаходзілі шляхі і формы свайго выразу, рэальнага ўвасаблення ва ўмовах тагачаснай рэчаіснасці. Неабходнасць уліку пануючых ідэалагічных уяўленняў адбілася на ступені праявы творчай індывідуальнасці мысляра і навукоўца. Ф. Скарына даў простым людзям друкаваную кнігу, і само велічэзнае культурна-гістарычнае значэнне гэтага факта неадрыўна ад асветніцкага гуманістычнага памкнення, аб'ектыўна спрыялага рацыяналістычнай эмансіпацыі індывіда; вадавочны вядучы пафас скарынінскай дзейнасці, падпарадкаваны прынцыпу агульнай выгоды. Што ж датычыць індывідуальна-асобасных творчых інтарэсаў і ўзрушэнняў Ф. Скарыны, то яны аказаліся, па сутнасці, утоенымі за выверaным агульназначным зместам яго прадмоў да біблейскіх кніг. Гэты момант невырашальнай калізіі паміж новым і традыцыйным у дзейнасці і поглядах Ф. Скарыны акрэслены нашымі спецыялістамі па старабеларускай літаратуры, але гісторыкі філасофіі пакуль яшчэ не выказалі да яго належнай увагі.

Большай увагі даследчыкаў заслугоўвае перыяд канца XVI–XVII ст., адзначаны нарастаннем супярэчнасцей, характэрных для ўсёй эпохі станаўлення беларускай этнанацыянальнай агульнасці. Важным аб'ектам вывучэння з'яўляюцца палемічная публіцыстыка, акалічнасці рэлігійнай барацьбы, культурна-асветніцкая дзейнасць брацтваў, шматстайныя формы пратэсту народных мас супраць узмоцненага феадальнага і нацыянальнага прыгнёту, ідэалагічная атмасфера нацыянальна-вызваленчага руху, барацьбы супраць экспансіяністскай палітыкі польскіх феадалаў. У самім змаганні паміж каталіцызмам і праваслаўем цікавая не столькі супярэчнасць рэлігійнага парадку, колькі грамадскія, сацыяльныя і духоўныя, культурныя працэсы эпохі, якія знаходзілі ў гэтым змаганні свой выраз. Вельмі істотнай у дадзеных адносінах з'яўляецца праблема кніжнаславянскай мовы і культуры, якая абапіраецца на кніжныя традыцыі, аналіз унутранага стану гэтай культуры і магчымасцей яе развіцця, які аспрэчваўся прадстаўнікамі феадальна-каталіцкай агрэсіі. У вывучэнні палемічнай публіцыстыкі пакуль яшчэ больш зроблена гісторыкамі літаратуры, чым гісторыкамі філасофіі; не прыцягнула ўвагі і дзейнасць такога яркага прадстаўніка дэмакратычнага кірунку ў вострай ідэалагічнай барацьбе таго часу, як А. Філіповіч. У якасці канкрэтнай гісторыка-філасофскай задачы, звязанай з вывучэннем гэтага перыяду, можа быць адзначана неабходнасць удасканалення сродкаў і спосабаў інтэрпрэтацыі рэлігійных форм свядомасці, разгляду іх у канкрэтным культурным кантэксце. Апраўданым было б таксама пашырэнне кола крыніц філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, уключэнне ў сферу аналізу помнікаў мастацтва.

У Беларусі заўсёды быў вельмі інтэнсіўным і плённым працэс узаемаўплыву культур. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі ў шматлікіх сваіх праявах незразумелая без уліку факта дабратворнага ўздзеяння прагрэсіўных тэндэнцый рускай, украінскай, польскай, літоўскай культур. Шматлікія беларускія мыс-

ляры ў роўнай меры належаць культуры суседніх народаў (С. Будны, М. Сматрыцкі, К. Лышчынскі, С. Полацкі, Г. Каніскі і інш.).

Разам з тым у гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі быў перыяд, калі адносіны культур набывалі складаныя і супярэчлівыя формы. Так, рэзкае ўзмацненне сацыяльнага і нацыянальнага прыгнёту беларускага народа ў перыяд наступу феадальна-каталіцкай рэакцыі ў Рэчы Паспалітай у канцы XVII ст., забарона афіцыйнага ўжывання беларускай мовы прывялі да таго, што праявы беларускай нацыянальнай культуры былі зведзены да ўзроўню рукапісных ананімных твораў, школьных драм і інтэрмедый, фальклору. Звяртаючыся да даследавання гэтага перыяду, гісторыкі філасофіі зыходзяць не толькі з нацыянальнага, але таксама тэрытарыяльнага прынцыпу разгляду з'яў духоўнай культуры. І гэта, вядома, апраўдана. Паколькі гаворка ідзе аб узнаўленні агульнай духоўнай, культурнай атмасферы ў Беларусі, пастолькі ўсе найбольш значныя духоўныя з'явы таго часу заслугоўваюць пільнай увагі і даследавання. Аднак сам факт прыгнечання і перарыву нацыянальнай кніжна-пісьмовай традыцыі патрабуе свайго тлумачэння не толькі пры дапамозе ўказання на грамадска-палітычныя акалічнасці, але і на падставе дадзеных аналізу ўнутранага стану філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі XVII ст. Неабходнасць уліку тэрытарыяльнага прынцыпу якраз і спарадзіла на першы погляд малапрыкметнае тэрміналагічнае адрозніванне фармулёвак «філасофская думка Беларусі» і «філасофская думка ў Беларусі». У дадзеным выпадку падставовай з'яўляецца неабходнасць гнуткай і ўсебаковай узаемасувязі нацыянальнага і тэрытарыяльнага прынцыпаў, дасціпнай выверанасці і абгрунтаванасці ўводзін таго або іншага праблемнага і фактычнага матэрыялу ў агульную лінію развіцця філасофскай думкі Беларусі.

У гэтай сувязі паўстае шэраг даволі складаных пытанняў, датычных магчымасці ўключэння ў гісторыю нацыянальнай лініі духоўнага развіцця тых з'яў, якія былі спароджаны пануючай тады польскай культурай. Зразумела, на гэтае пытанне не можа быць апрыёрнага адказу. Мабыць, ступень адаптацыі і адпаведна наступнага ўключэння той або іншай з'явы іншай культуры ў рэчышча нацыянальнай духоўнай гісторыі абумоўлена перш за ўсё тым, ці аказала дадзеная з'ява ўздзеянне на працэсы развіцця, якія вядуць да сцвярджэння культурнай асаблівасці народа, ці стала яно ферментам будучага афармлення нацыянальнай культуры. А калі мы сутыкаемся са з'явамі польскай культуры на тэрыторыі Беларусі, якая ўваходзіла тады ў склад Рэчы Паспалітай, якія так і засталіся часткай іншай культуры, не ўспрынятай намі? Але сутнасць праблемы якраз у тым і складаецца, што нельга напэўна адказаць на гэтае пытанне па-за раскрыццём канкрэтных механізмаў функцыянавання духоўных, ідэйных каштоўнасцей у той гістарычны перыяд, па-за шырокім і ўсебаковым выяўленнем іх сутнасці і значэння. Бо некаторыя з іх маглі аказаць і аказалі дабратворнае ўздзеянне на фарміраванне беларускай нацыянальнай культуры ўжо ў бліжэйшай гістарычнай перспектыве, як гэта адбылося, напрыклад, у пасляасветніцкай атмасферы рамантычнага звароту да фальклору і народнай культуры, калі ўспалымнела цікавасць да вусна-паэтычнай творчасці беларускага народа, з'явіліся польска-беларускія «краявыя» пісьменнікі, развіўся мясцовы, пакуль яшчэ тэрытарыяльна-этнаграфічны патрыятызм у асяроддзі прадстаўнікоў польскай дэмакратычнай інтэлігенцыі, пачалася дзейнасць У. Дуніна-Марцінкевіча, творчасць якога адыграла важкую ролю ў сцвярджэнні неабходнасці развіцця беларускай літаратуры. Але акрамя найбліжэйшай гістарычнай перспектывы існуе і больш аддаленая, а таксама і больш значная, і ў гэтай перспектыве адмысловую вастрыню набывае пытанне аб сутнасці створаных у той перыяд культурных, духоўных каштоўнасцей, аб наяўнасці і характары праявы ў структуры гэтых каштоўнасцей змястоўнага пласта, які мае шырокае, агульначалавечае значэнне і гучанне. Першарадную ролю, такім чынам, набывае дыферэнцыяваная даследчая гістарычна канкрэтная адзнака складанага і супярэчлівага перыяду XVIII – пачатку XIX ст. І ў значна больш поўнай меры варта ўлічваць не толькі з'явы і ўрокі культурнага спадкаемства, уплывы і далучэнні, але і станы адштурхоўвання і барацьбы ў духоўнай, ідэалагічнай сферы таго часу.

Даследчыкамі гэтага перыяду развіцця філасофскай і грамадска-палітычнай думкі вылучаюцца этапы: панавання схаластыкі (першая палова XVIII ст.); распаду схаластыкі і фарміравання эклектычнай філасофіі як кампраміснай светапогляднай формы, якая аб'ядноўвае старыя схаластычныя пабудовы з ідэямі заходнееўрапейскай філасофіі Новага часу (50–60-я гады XVIII ст.); станаўлення ідэй Асветы (апошняя трэць XVIII ст.); пераадолення асветніцкіх ілюзій і зараджэння рэвалюцыйна-дэмакратычных ідэй (10–40-я гады XIX ст.). Гэты складаны і супярэчлівы перыяд уключае даволі разнастайныя тэндэнцыі ў гістарычна-культурным дачыненні. Разам

з тым больш або менш рэзкі парыў з папярэднім выяўляецца толькі на апошнім этапе, у той час як на папярэдніх выяўляецца тэндэнцыя да паступовай і непрыкметнай пераліўкі аднаго ў другое, да сімбіёзу старога і новага, да кампраміснасці і палавінчатасці, пакуль, нарэшце, не пазначыцца пераход у апошняй трэці XVIII ст. да ідэй Асветы.

Калі перыяд XVIII – пачатку XIX ст. адзначаны пераважным уздзеяннем польскай культуры, то ў першай чвэрці XIX ст. узмацняецца працэс уплыву рускай культуры на развіццё філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Гэты ўплыў даволі добра прасочаны і па лініі ўспрымання ідэй дзекабрыстаў, і рэвалюцыйна-дэмакратычнай думкі. У гэты перыяд здзяйсняецца інтэнсіўны працэс фарміравання беларускай нацыі і яе культуры. У плане выяўлення асаблівасцей узаемадзеяння культур варта адзначыць, што ў гэты час назіраецца выйсце шэрагу дзеячаў культуры з-пад вызначальнага ўплыву польскіх культурных традыцый і ўсведамленне імі сваёй прыналежнасці да беларускага народа. Калі ў культурна-асветніцкай дзейнасці В. Дуніна-Марцінкевіча гэта выявілася яшчэ недастаткова відавочна, то ў рэвалюцыйнай і публіцыстычна-агітацыйнай практыцы К. Каліноўскага выявілася зусім акрэслена і паслядоўна.

Раскрыццё працэсу ўзаемадзеяння культур уяўляецца плённай даследчай задачай таксама ў плане тыпалагічнага вывучэння філасофскай думкі. Тыпалагічнае супастаўленне здольнае выявіць істотныя рысы такіх перыядаў фарміравання філасофскай думкі Беларусі, як перыяд гуманістычнага і рэфармацыйнага руху, Асветы, рэвалюцыйнага дэмакратызму, таму што гэтыя з'явы знаходзяць выразную аналогію ў гісторыі культуры і грамадскай думкі іншых народаў. Так, даследчыкі перыяду гуманістычнага і рэфармацыйнага руху ў Беларусі шэраг сваіх высноў вывяраюць класічнай мадэллю італьянскага Адраджэння, што ў шэрагу аспектаў цалкам апраўданае. Пры гэтым прымаецца да ўвагі, што эпоха Адраджэння знайшла ў Еўропе шматстайны выраз, што адмысловым варыянтам рэнесансных ідэй, звязаным з рэфармацыйным рухам, было так званае Паўночнае Адраджэнне, якое ўключала краіны на поўнач ад Італіі. Улік розных форм праявы гуманістычнага руху дабратворна адбіваецца на вывучэнні характару развіцця рэнесансных ідэй у Беларусі. Тыпалагічны падыход таксама даказаў сваю дзейснасць у даследаванні асветніцкай ідэалогіі; дзякуючы менавіта такому падыходу

дастаткова шырока прадстаўлены працэс плённых кантактаў у той час культур рускага, украінскага, беларускага, польскага, літоўскага народаў.

Разам з тым вельмі важнае пытанне аб магчымасцях і межах ужывання тыпалагічнага падыходу. Строга кажучы, тыпалагічнае вывучэнне прадугледжвае ўсталяванне толькі такіх паралелей, якія адэкватныя сутнасці і своеасаблівасці разгляданага аб'екта. Бо невядомым, паддоследным з'яўляецца менавіта гэты аб'ект, выяўленне прыроды, унутраных асаблівасцей якога толькі і дае рэальныя падставы для ўсталявання сувязей і адносін сваяцтва з аналагічнымі з'явамі ў іншых культурах, г. зн. момант супастаўлення павінен грунтавацца на папярэднім самастойным вывучэнні рэальных працэсаў станаўлення і функцыянавання духоўнай культуры. У адваротным выпадку тыпалагічнае супастаўленне пагражае ператварыцца ў абстрактную аперацыю канструявання вызначанай з'явы ў адпаведнасці з абраным (на падставе асобных рыс) узорам, які атрымаў яскравы і завершаны выраз у культуры іншых народаў. У падобным фармальным выразе тыпалагічны падыход ператвараецца ў мысленне па аналогіі, становіцца паўторам шляху, ужо пройдзенага даследчыкамі, у вывучэнні развітых і выразных з'яў іншых культур.

Варта адзначыць, што ўнутраныя ўзаемасувязі (механізм спадкаемства і адштурхоўвання, адмаўлення з захаваннем лепшага) розных гістарычных эпох і перыядаў у развіцці філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі пакуль яшчэ раскрываюцца ў недастатковай ступені. Часцей за ўсё ў пачатку выкладу духоўнага зместу пэўнага гістарычнага перыяду пастулюецца метадалагічна слушнае сцвярджэнне, што філасофская думка дадзенага перыяду паўстала і развілася на культурнай аснове папярэдняга часу. Так, напрыклад, гэта назіраецца ў даследчыкаў эпохі Ф. Скарыны; выклад поглядаў мысляра папярэджваецца слушнай метадалагічнай тэзай, якая паказвае на значэнне папярэдняй духоўнай спадчыны, у тым ліку і Кіеўскай Русі. Але канкрэтна, у рэальным ідэйным, праблемным змесце гэтая тэза не раскрываецца, і момант сувязі новага перыяду з культурай папярэдняй эпохі застаецца нявысветленым.

Вядома, ёсць межы спецыялізацыі ў гісторыка-філасофскай навуцы, і даследчык пэўнай гістарычнай эпохі знаходзіцца ў залежнасці як ад таго, што дасягнута ў вывучэнні яго эпохі, так і ад узроўню спасціжэння папярэдніх (а таксама наступных) перыядаў развіцця філасофскай думкі, што толькі і здольна даць сапраўдную перспек-

тыву. Аднак бываюць выпадкі, калі папярэдняе раскрыта ў зусім недастатковай ступені. І тады даследчык апынаецца перад неабходнасцю ў пэўнай меры самому вырашаць гэтую задачу. Зразумела, яго погляд на папярэдняе будзе поглядам на яго з пункту гледжання эпохі наступнай, з пункту гледжання пэўнага разумення сутнасці духоўнага зместу гэтай эпохі. Але ў дадзеным выпадку якраз і можа раскрыцца (і, мабыць, толькі тады і выяўляецца) момант пераемнай роднасці эпох. Вядома, праблема пераемнасці, роднасці эпох не можа быць прадстаўлена ў лінейна-паслядоўнай формуле. Бо калі мець на ўвазе ў поўным сэнсе гэтага тэрміна культурна-гістарычную эпоху духоўнага развіцця народа, то яна надзвычай шматстайная і шматгранная ў сваіх праявах і магчымасцях. Наступнае спадкуе толькі асобныя яе дасягненні і каштоўнасці. Іншыя бакі духоўнага зместу дадзенай эпохі могуць аказацца сугучнымі перыядам развіцця, вельмі аддаленым ад гэтай эпохі па часе.

Можна выказаць меркаванне аб тым, што ступень навізны ідэй і ўяўленняў, якія яшчэ зацвярджаюцца, ступень рашучасці парыву з існым і бліжэйшым папярэднім знаходзіцца ў пэўным дачыненні з імкненнем звяртацца да перыядаў, гістарычна досыць аддаленых ад сучаснасці, што пераадольваецца, са спробай набыць у духоўным змесце гэтых перыядаў кропкі апоры для абгрунтавання сваіх ідэй і поглядаў.

Так, напрыклад, зацвярджэнне рэвалюцыйнага дэмакратызму ў філасофскай і грамадска-палітычнай думцы Беларусі другой паловы XIX ст. стала па сутнасці формай выразу тых ідэалагічных працэсаў, якімі была адзначана эпоха станаўлення і развіцця беларускай нацыі і беларускай нацыянальнай культуры. Рэвалюцыйныя дэмакраты сцвярджалі неабходнасць існавання і развіцця духоўных, ідэйных каштоўнасцей, якія абапіраюцца на лепшыя дасягненні народнай культуры, уключаючы жывую народную мову. Іх дзейнасць была прасякнута ідэяй узвышэння працоўных мас, тэндэнцыяй да абгрунтавання права беларускага народа на свабоднае і самастойнае развіццё як суверэннага суб’екта гісторыі, грамадскага жыцця і духоўнай культуры. У стаўленні да ранейшых форм светапогляду і пануючых форм культуры рэвалюцыйны дэмакратызм стаў сцвярджэннем новай формы мыслення і дзеяння, новых каштоўнасцей – каштоўнасцей рэальнага жыцця, працы, свабоды, якія выказвалі інтарэсы і імкненні шырокіх працоўных мас. Відавочны ў дзейнасці рэвалюцыйных дэмакратаў рэзкі парыў з існым, ра-

шучае адмаўленне яго. Але тады ўзнікае неабходнасць апоры пры абгрунтаванні сваіх ідэй на іншыя, больш аддаленыя ад сучаснасці, гістарычныя эпохі. Праўда, рэвалюцыйныя дэмакраты ўспрынялі некаторыя асветніцкія ідэі і ілюзіі, перш за ўсё маральнага парадку. Аднак яны сцвярджалі дзейсны, рэвалюцыйны шлях дасягнення сваіх ідэалаў – і ў гэтым пункце рашуча парывалі з асветніцтвам, якое імкнулася пераўтварыць існае духоўнымі сродкамі.

Патрэба ў выразе і абгрунтаванні сваіх ідэй і каштоўнасцей была цесна звязана ў сістэме ўяўленняў беларускіх рэвалюцыйных дэмакратаў з фарміраваннем прынцыпу гістарызму. Працэс афармлення і развіцця цэнтральнай у рэвалюцыйных дэмакратаў ідэі народа якраз і становіцца выразам імкнення да пераадолення рамак сучаснасці і дасягнення будучыні. Гэтая выяўленая магчымасць руху адразу ж набыла тэндэнцыю да пашырэння межаў часавых вымярэнняў жыцця народа, стала перадумовай звароту да гістарычнага мінулага. Так, Ф. Багушэвіч у абгрунтаванні права працоўнага беларускага народа на свабоднае развіццё звяртаецца да эпохі росквіту беларускай культуры XVI ст., супрацьпастаўляе яе бядотнаму стану народнага жыцця і нацыянальнай культуры ў буржуазна-абшарніцкім грамадстве. Гісторыя, мінулае паступова ўцягваюцца ў арбіту ўвагі і, становячыся першапачаткова аб’ектам мастацкай, паэтычнай інтэрпрэтацыі, спрыяюць сцвярджэнню вядучых рэвалюцыйна-дэмакратычных ідэй.

Зварот да спадчыны мінулага адказваў істотнай патрэбе нацыянальнай культуры, што ўжо фарміравалася, дапамагаў вызначыць устойлівыя, плённыя кропкі і лініі пераемнасці; гэта з’яўлялася неабходнай перадумовай наступнага духоўнага развіцця. Прычым паказальна, што ў дадзеным працэсе ўсталявання сувязі з мінулым выключна важнае месца заняў зварот да досыць далёкіх эпох – да культуры Кіеўскай Русі, а таксама да эпохі Ф. Скарыны. І у гэтым выразна выявіўся ўласцівы пазіцыі рэвалюцыйных дэмакратаў рашучы парыў з сучаснасцю, адмаўленне і пераадоленне яго, імкненне выйсці з межаў яго ўплыву. Звяртаючыся да эпох, кардынальна адрозных ад рэальнасці тагачаснай рэчаіснасці, рэвалюцыйныя дэмакраты шукалі і знаходзілі такія змястоўныя бакі ў духоўнай культуры мінулага, якія дазвалялі ім з большай выразнасцю раскрываць сутнасць сваіх ідэй і памкненняў.

У гісторыі фарміравання грамадскай думкі Беларусі рэвалюцыйны дэмакратызм займае адмысловае месца. Аднак, нягледзячы

на наяўнасць шэрагу прац, прысвечаных гэтай плыні духоўнага жыцця Беларусі другой паловы XIX – пачатку XX ст., варта прызнаць, што ступень даследчай увагі да спадчыны рэвалюцыйных дэмакратаў пакуль яшчэ не адпавядае іх рэальнаму ўкладу ў развіццё нацыянальнай культуры і вызваленчага руху. Відавочная неабходнасць шырэйшага і паглыбленага вывучэння рэвалюцыйна-дэмакратычнай думкі. Больш грунтоўнага і дыферэнцыяванага вывучэння патрабуюць такія пытанні: генезіс рэвалюцыйнага дэмакратызму, яго сацыяльныя карані, ідэйныя крыніцы, светапоглядная пазіцыя асобных мысляроў і іх месца ў агульнай лініі развіцця, аб'ём ідэйнага зместу дадзенага кірунку, вядучая праблематыка і асаблівасць яе станаўлення. Важным уяўляецца таксама больш поўнае і глыбокае раскрыццё гістарычнага значэння дзейнасці рэвалюцыйных дэмакратаў як у плане выразу ідэалагічных патрабаванняў буржуазна-дэмакратычнага перыяду вызваленчага руху, так і ў дачыненні сутнасці высунутых і зацверджаных рэвалюцыйнымі дэмакратамі духоўных каштоўнасцей з абавязковым вылучэннем моманту агульначалавечай значнасці.

Варта адзначыць, што ў вывучэнні грамадска-палітычнай думкі Беларусі дакастрычніцкага перыяду мала ўвагі надаецца аналізу характару і асаблівасцей функцыянавання афіцыйнай, пануючай ідэалогіі. А тым самым не на поўную меру раскрываюцца карэнныя супрацьлегласці, адрозненні паміж ахавальнымі, канфармісцкімі ідэалогіямі і ідэалогіямі, якія ставяць мэты разбурэння існай сістэмы грамадскіх адносін і стварэння новай. Па-за канкрэтным узнаўленнем рэальных акалічнасцей і сутнасці проціборства ідэй у той або іншы гістарычны перыяд не можа быць пададзена больш або менш поўная, цэласная карціна духоўнага жыцця.

Перспектыва далейшых даследаванняў у вобласці гісторыі філасофіі і грамадска-палітычнай думкі Беларусі залежыць перш за ўсё ад паслядоўнасці сцвярджэння навукова-аб'ектыўнага, усебаковага падыходу да з'яў духоўнага жыцця, далёкага ад абстрактных апрыёрных мадэлей і дагматычнага ідэалагізавання. Адмысловае значэнне набываюць павышэнне даследчай культуры, абачлівае і асцярожнае стаўленне да непаўторнага духоўна-сутнаснага аблічча народа і яго выбітных прадстаўнікоў, а таксама пошук адэкватных сродкаў зразумення і перадачы спецыфічна-індывідуальнага зместу духоўнага жыцця, якое ўсё – антыпод уніфікацыі і схематызуючага ўніверсалізму. Уяўляецца, што тэарэтыка-метадалагічнае ўдасканаленне

і развіццё здольна стаць гарантам паспяховасці ажыццяўлення канкрэтных даследчых задач, звязаных з актыўнымі ўводзінамі ў навуковае абарачэнне новых крыніц і матэрыялаў, публікацыяй помнікаў філасофскай культуры мінулага, з вывучэннем праблемы вытокаў і ранняга перыяду фарміравання нацыянальнай філасофскай думкі, іншых малараспрацаваных перыядаў, з новым асэнсаваннем працэсу станаўлення марксісцкай філасофіі.

Наспела патрэба ў пераадоленні межаў вузка зразуметай спецыялізацыі ў грамадскіх навуках, у пашырэнні рамак вывучэння філасофскай думкі, што будзе спрыяць раскрыццю яе шматстайных арганічных узаемасувязей з іншымі сферамі духоўнай культуры. Бо толькі на шляху да шыраты і аб'ёмнасці магчыма высвятленне спецыфічных прынцыпаў, якія абумоўліваюць цэласнасць пэўных форм культуры. І тут роля філасофіі незаменная – бо яна з'яўляецца і найбольш поўным увасабленнем, а ў сваім метадолага-пазнавальным прызначэнні і найбольш дзейсным сродкам выяўлення сутнаснай акрэсленасці гістарычна канкрэтнай формы духоўнай культуры. Існуе адмысловая вобласць ідэйнага зместу і каштоўнасцей у гісторыі духоўнай, у тым ліку філасофскай, культуры, якая, мабыць, у найменшай ступені прыцягвала ўвагу ва ўмовах дамінантнай раней цікавасці да глабальных канцэптуальна-рацыяналістычных схем трактоўкі сутнасці рэчаіснасці і грамадскага жыцця, якія лічыліся галоўным аб'ектам даследавання. Гэтая вобласць – пазіцыя і самасвядомасць індывіда, акалічнасці і фактары фарміравання асобы, а таксама характар адносін чалавека з «агульным» – народам, дзяржавай, універсальнымі ідэалагічнымі структурамі, гэта – пошук жыццевучэння аб асновах праўдзівага, сапраўднага, гуманістычнага быцця. У гісторыі духоўнай культуры Беларусі такая праблематыка знайшла вельмі аб'ёмны і значны выраз.

1.2. З гісторыі вывучэння беларускай думкі эпохі Адраджэння

Культура і філасофія эпохі Адраджэння выклікаюць неаслабную цікавасць як у савецкіх, так і замежных даследчыкаў. Гэта тлумачыцца не толькі мэтамі і задачамі, якія стаяць перад навукай, але і гуманістычным пафасам рэнесансных духоўных каштоўнасцей, іх вялікай значнасцю для сусветнай, агульначалавечай культуры. У апошнія дзесяцігоддзі істотна змяняецца традыцыйны погляд на Адраджэнне. Абгрунтоўваецца канцэпцыя рэгіянальнага і нацыя-

нальнага ўсходняга Рэнесансу [Конрад 1972; Жирмунский 1967; Нуцубидзе 1967; Чалоян 1968], у самой заходнееўрапейскай культуры вылучаецца рэгіён Паўночнага Адраджэння [Бенеш 1973, Немилов 1978], ставіцца і вырашаецца праблема ўсходнееўрапейскага Рэнесансу, у арбіту якога разам з Украінай і Літвой уваходзіць Беларусь [Багдановіч 1968; Пічэта 1926; Голенищев-Кутузов 1963а; Jurginis 1965; Подокшин 1967; Подокшин 1984а; Конон 1978; Подокшин 1987]. Якімі б дыскусійнымі ні былі названыя пастаноўкі пытанняў, яны навукова плённыя, бо стымулююць актыўнасць, дазваляюць выяўляць новыя аспекты гэтай глабальнай праблемы.

Цікавасць да гісторыі духоўнай культуры і думкі Беларусі XVI–XVII стст., яе выдатных прадстаўнікоў узнікае ў эпоху Асветніцтва. Прыкметна ўзмацняецца яна з другой паловы XIX ст., што было абумоўлена ростам нацыянальнай самасвядомасці, працэсам фарміравання новай беларускай літаратуры і культуры, заснавальнікі якой не без падставы бачылі ў айчынным Адраджэнні вытокі нацыянальна-культурнай традыцыі [Багдановіч 1968].

Прыярытэт у пастаноўцы праблемы культуры эпохі Адраджэння ў Беларусі належыць вядомаму беларускаму пісьменніку і мысліцелю М. А. Багдановічу. У шэрагу нарысаў, напісаных у 1911–1914 гг., ён вылучыў канцэпцыю «беларускага Адраджэння». Дадзенае паняцце ўключала ўвесь працэс нацыянальна-культурнага развіцця беларускага народа пачынаючы з перыяду фарміравання беларускай народнасці і да пачатку XX ст. Уласна эпоха Рэнесансу ў Беларусі цікавіла даследчыка як пачатковы, надзвычай выразны і плённы этап гэтага працэсу. Да нашых дзён зберагае навуковую каштоўнасць вывад М. А. Багдановіча аб тым, што культура Адраджэння ў Беларусі абапіраецца на развіццё беларускага горада «еўрапейскага тыпу», арганізаванага «на асновах магдэбургскага права» [Багдановіч 1968:341]. Ён рашуча выступаў супраць вялікадзяржаўных сцвярджэнняў аб тым, што беларуская культура ўяўляе сабой «варыянт культуры велікарускай», абгрунтоўваў тэзіс аб яе самастойнасці. Квінтэсенцыяй «беларускага Адраджэння» М. А. Багдановіч лічыў «стварэнне літаратуры на беларускай мове» [Багдановіч 1968:343]. «Паралельна гэтаму, – піша даследчык, – ішла стваральная праца ў іншых галінах духоўнага жыцця» [Багдановіч 1968:218]. Аднак ён не закранаў гісторыю грамадска-філасофскай думкі. Прычынамі заняпаду нацыянальнай культуры М. А. Багдановіч лічыў страту Вялікім Княствам Літоўскім «львінай часткі сваёй самастойнасці», дэнацыяналізацыю феадалаў і часткі мяшчанства [Багдановіч 1968:219]. Ён сцвярджаў, што ў гісторыі нацыянальна-культурнага развіцця Беларусі XVII–XVIII стст. не было перапынку, а змяніўся толькі спосаб існавання духоўных форм, літаратуры, і гэта пазней вельмі пераканаўча даказаў А. І. Мальдзіс [Мальдзіс 1980]. І ўсё ж, высвятляючы прычыны заняпаду культуры эпохі Адраджэння ў Беларусі, М. А. Багдановіч не звярнуў увагі на некаторыя істотныя моманты – феадальна-каталіцкую рэакцыю, контррэфармацыю і інш. Тым не менш заслуга даследчыка заключаецца ў тым, што ён, нягледзячы на слабую вывучанасць гэтага пытання, недастатковую колькасць фактаў, якія назапасіла навука, паспрабаваў сінтэзаваць наяўны матэрыял, выпрацаваць на яго аснове пэўную канцэпцыю.

Істотнае значэнне для разумення духоўных працэсаў разглядаемага часу маюць працы Я. Ф. Карскага. Перш за ўсё яны праліваюць святло на своеасаблівасць культурна-моўнай сітуацыі ў Беларусі на працягу XIV–XVII стст. Пачатак фарміравання беларускай народнасці, яе культуры і мовы вучоны адносіць да перыяду стварэння Вялікага Княства Літоўскага [Карский 1904:114]. Ён падкрэслівае генетычную сувязь беларускай пісьменнасці, якая фарміруецца, са старажытнарускай пісьменнасцю і культурай у цэлым. У моўна-культурнай сітуацыі XIV–XVII стст. Я. Ф. Карскі выдзяляе чатыры характэрныя моманты: заняпад царкоўна-славянскай мовы; ператварэнне народнай мовы ў літаратурную; выцясненне старабеларускай літаратурнай мовы польскай; функцыянаванне і далейшае развіццё беларускай мовы на народнай аснове [Карский 1921:8]. Рэфармацыя ў Беларусі трактуецца Я. Ф. Карскім як праяўленне рацыяналізму і гуманізму на айчыннай глебе, адлюстраванне росту нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. На думку даследчыка, яна стымулявала развіццё беларускай мовы і культуры [Карский 1921:153–158]. Прычыны выцяснення старабеларускай літаратурнай мовы польскай Я. Ф. Карскі бачыць у грамадска-культурным зближэнні Вялікага Княства Літоўскага з Польшчай, у здрадзе прадстаўнікоў пануючага класа сваёй нацыянальнай культуры [Карский 1921:6]. Вучоны правільна адзначаў, што зберагальнікам нацыянальнай культуры і мовы з'яўляўся просты народ, «які састаўляў корань і аснову беларускага племені» [Карский 1921:III]. Высока ацэньваў Я. Ф. Карскі асобу і дзейнасць Францыска Скарыны, якога лічыў прадстаўніком культуры эпохі Адраджэння. Аднак вучоны абмяжоўваў значэнне скарынаўскай дзейнасці ў гісторыі беларускай культуры, зводзіў

яе да вузкага асветніцтва, не прызнаваў яе шырокага, рэфарматарска-светапогляднага характару [Карский 1921:18–30]. Дзейнасць С. Буднага, М. Кавячынскага, В. Цяпінскага даследчык разглядаў як працяг нацыянальна-культурнай, асветніцкай традыцыі Скарыны. Я. Ф. Карскі адзначаў жыватворны характар узаемасувязей беларускай і рускай культур.

Найбольш значная публікацыя 20-х гадоў XX ст., прысвечаная гісторыі айчыннай рэнесанснай культуры XVI ст., – калектыўная праца «Чатырохсотлецце беларускага друку». Цэнтральнае месца ў ёй займае артыкул У. І. Пічэты «Беларускае Адраджэнне ў XVI стагоддзі», у якім аўтар ставіць і спрабуе вырашыць праблему айчыннага Рэнесансу. Важнейшым фактарам развіцця рэнесанснай культуры ў Беларусі даследчык лічыць рост гарадоў, гандлю, што абумовіла эканамічную і палітычную кансалідацыю беларуска-літоўскіх земляў, фарміраванне нацыянальнай самасвядомасці. У. І. Пічэта адзначае ўзаемасувязь айчыннага гуманізму і Рэфармацыі [Чатырохсотлецце 1926:139]. У рэчышчы рэфармацыйна-гуманістычных тэндэнцый эпохі, лічыць даследчык, разгарнулася дзейнасць Ф. Скарыны. Ён дае ёй высокую ацэнку, аднак крыху мадэрнізуе фігуру беларускага гуманіста, атаясамліваючы яго з дзеячамі нацыянальна-культурнага руху Беларусі XIX – пачатку XX ст. У. І. Пічэта разглядае айчынную Рэфармацыю не толькі як рэлігійна-грамадскі, але і як нацыянальна-культурны рух, які «аказаў пэўны ўплыў на развіццё народнай мовы». Ён зазначае, што Скарына бачыў у роднай мове нацыянальна-культурны фактар вялікага значэння, які меў сваёй мэтай «культурнае і маральнае развіццё свайго народа». На «гэтым жа самым пункце погляду стаіць і Сымон Будны», які характарызуецца вучоным як «бліскучы прадстаўнік беларускага гуманізму другой паловы XVI стагоддзя», «палымяны абаронца роднай мовы» і г. д. Па вызначэнні У. І. Пічэты, Будны быў «свабодным, незалежным мысліцелем, які смела ставіў пытанні і да ўсяго падыходзіў са сваім крытычным аналізам» [Чатырохсотлецце 1926:143]. Прадаўжальнікам жа грамадскай і нацыянальна-культурнай лініі Скарыны і Буднага з'яўляўся Васіль Цяпінскі, для якога, «як і для яго папярэднікаў, любоў да свайго народа была матывам, які накіроўваў усю яго дзейнасць» [Чатырохсотлецце 1926:144].

У. І. Пічэта прыходзіць да высновы, што Адраджэнне і Рэфармацыя ў Беларусі «рашуча вылучылі на першы план нацыянальна-культурную праблему» [Чатырохсотлецце 1926:143]. На наш погляд,

такая канцэпцыя патрабуе адпаведнай карэкціроўкі. Справа ў тым, што нацыянальна-культурны пафас дамінантны ў грамадскай практыцы і светапоглядзе толькі некаторых, галоўным чынам нацыянальна арыентаваных, мысліцеляў. Найбольш тыповыя прадстаўнікі гэтай лініі – Францыск Скарына, Васіль Цяпінскі і інш. У грамадска-культурнай дзейнасці С. Буднага, М. Гусоўскага і цэлага шэрагу да іх падобных мысліцеляў нацыянальна-культурны момант таксама прысутнічае, але ён не дамінуе ў сістэме светапоглядных каштоўнасцей. Таму не трэба зводзіць Адраджэнне ў Беларусі да адраджэння нацыянальных культурных форм, бо гэта разыходзіцца з усёй сукупнасцю гістарычных фактаў, хоць нацыянальна-культурнае адраджэнне з'яўляецца адным з яго істотных, каштоўных момантаў. Аднак гэта, вядома, адраджэнне не ў літаральным сэнсе слова (нельга адраджаць тое, што не існавала), а ў канкрэтна-гістарычным, г. зн. у тым сэнсе, які ўкладваецца ў названае паняцце сучаснай навукай, карацей кажучы, гэта працэс станаўлення новай грамадскай самасвядомасці, беларускай нацыянальнай культуры.

З ліку прац 1940-х гг. трэба адзначыць даследаванне А. У. Фраўскага «Чешская библия в истории русской культуры и письменности», у якім Скарына разглядаецца як выдатны прадстаўнік усходнеславянскага Адраджэння [Флоровский 1946].

У пачатку 50-х гадоў XX ст. даследаванне культуры Беларусі эпохі Адраджэння актывізавалася. Гэтаму садзейнічала сесія Аддзялення грамадскіх навук Акадэміі навук Беларускай ССР (май 1948 г.), на якой У. М. Перцаў прачытаў даклад аб гуманістычным характары дзейнасці і светапоглядзе Скарыны [Перцаў 1948].

У 1958 г. выйшла ў свет манаграфія М. А. Алексютовіча «Скарына, яго дзейнасць і светапогляд», якая была першым грунтоўным даследаваннем грамадска-філасофскіх поглядаў усходнеславянскага гуманіста. Аўтар адзначае супярэчлівы характар светапогляду Ф. Скарыны, наяўнасць сярэднявечна-схаластычных і рэнесансна-гуманістычных элементаў у яго поглядах. Доказы некаторых даследчыкаў аб уплыве на Скарыну рэфармацыйных ідэй М. А. Алексютовіч лічыць непераканаўчымі [Алексютовіч 1958:13–14]. Ён даволі вузка трактуе Рэфармацыю, не знаходзіць у ёй кропак сутыкнення з гуманізмам. Даследчык гаворыць аб асветніцкім характары дзейнасці Скарыны, яго беларускім і агульнарускім патрыятызме; падкрэслівае рэнесансны індывідуалізм мысліцеля, цікавасць да свецкіх ведаў і ўнутранага свету чалавека, верацярпімасць, вальнадумства,

элементы рацыяналізму ў яго гнасеалагічных і сацыяльна-палітычных поглядах. Хоць М. А. Алексютовіч і не ставіць праблемы культуры і філасофска-грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, яна прысутнічае ў яго працы імпліцытна. Аднак, па-першае, гэтая праблема вырашаецца ў асноўным на матэрыяле адной персаналіі, па-другое, вучоны не выяўляе асаблівасцей айчыннага Рэнесансу, атаясамлівае яго з заходнееўрапейскім.

У 1962 г. выдадзены зборнік дакументаў «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии», падрыхтаваны супрацоўнікамі сектара гісторыі філасофіі Інстытута філасофіі АН БССР. Упершыню ў беларускай гісторыка-філасофскай навуцы была даволі шырока прадстаўлена галерэя мысліцеляў эпохі Адраджэння ў Беларусі – Ф. Скарына, С. Будны, В. Цяпінскі, С. Лован, К. Бекеш, Ф. Касы, С. Зізаній, Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, А. Філіповіч, С. Полацкі, К. Лышчынскі і інш. Аднак з прычыны спецыфікі зборнік дае толькі фрагментарнае ўяўленне аб айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думцы.

У наступных калектыўных гісторыка-філасофскіх публікацыях айчынная рэнесансна-гуманістычная філасофская і грамадска-палітычная думка разглядаюцца ўжо ў якасці праблемы. Яе аспекты даследуюцца ў «Очерках истории философской и социологической мысли Белоруссии» (1973). У калектыўнай манаграфіі «Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии» (1977) аналізуюцца канкрэтныя формы гуманізму ў духоўнай культуры, філасофіі, грамадска-палітычнай думцы, эстэтыцы Беларусі, якія паступова змяняюць адна адну, але зберагаюць пераемную сувязь. У манаграфіі на аснове новых крыніц даецца паглыбленая трактоўка праблемы рэнесанснага гуманізму ў яго канкрэтна-гістарычным, рэгіянальна і нацыянальна абумоўленым варыянце, адзначаюцца некаторыя агульныя і асаблівыя рысы ў культуры і філасофскай думцы эпохі Адраджэння ў Беларусі.

Лагічным працягам папярэдніх прац з’яўляецца кніга «Идеи материализма и диалектики в Белоруссии», якая выйшла у 1980 г. і дзе ўпершыню больш або менш поўна даследуецца працэс станаўлення і развіцця матэрыялістычных, натуралістычных і дыялектычных ідэй і тэндэнцый у філасофскай і грамадска-палітычнай думцы эпохі Адраджэння ў Беларусі, а таксама калектыўная манаграфія беларускіх і літоўскіх вучоных «Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: Закономерности развития, проблемы исследования» (1987). Да названых прац далучаецца даследаванне «Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии» (1978).

Праблема станаўлення і развіцця філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі ў Беларусі (XVI–XVII стст.) з’яўляецца асноўным зместам навуковых публікацый С. А. Падокшына [Подокшин 1967; Подокшин 1970; Подокшин 1974; Подокшин 1981; Подокшин 1984a; Подокшин 1984b; Подокшин 1987].

Асвятляючы гісторыю развіцця эстэтычнай думкі ў Беларусі XVI–XVII стст., асобныя меркаванні адносна айчыннага Адраджэння выказвае Э. К. Дарашэвіч [Конон, Дорошевич 1972].

Пытанні культуры і эстэтыкі эпохі Адраджэння ў Беларусі разглядаюцца ў шэрагу прац У. М. Конана, перш за ўсё ў манаграфіі «От Ренессанса к классицизму», якая выйшла ў свет у 1978 г. Услед за М. А. Багдановічам, Я. Ф. Карскім, У. І. Пічэтам і іншымі даследчык лічыць, што «ўжо ў эпоху Рэнесансу ўзніклі пэўныя элементы беларускай нацыянальнай культуры, асабліва ў галіне літаратуры, мастацтва, грамадска-палітычнай і філасофскай думкі» [Конон 1978:9]. У. М. Конан прапаноўвае наступную перыядызацыю рэнесанснай культуры Беларусі: ранні Рэнесанс (першая палова XVI ст.) і позні Рэнесанс (другая палова XVI – пачатак XVII ст.). Такая перыядызацыя паходзіць з запозненага характару сацыяльна-эканамічнага, палітычнага і духоўнага развіцця краін Усходняй Еўропы. Сацыяльнай базай Адраджэння У. М. Конан, як і іншыя даследчыкі, лічыць развіты горад, які фарміраваў свядомасць не толькі гандлёва-рамеснай часткі насельніцтва, але і адукаваных шляхецкіх колаў. Аўтар адзначае незавершаны, кампрамісны характар айчыннага Рэнесансу, яго пераемную сувязь з духоўнай культурай Сярэднявечча. Рэнесансны гуманізм, лічыць У. М. Конан, мяркуе развітую чалавечую асобу, разуменне неабходнасці гармоніі матэрыяльнага і духоўнага пачаткаў і з’яўляецца сінтэзам антычнай дамінанты цялеснасці і хрысціянскай дамінанты духоўнасці, г. зн. антычнага эстэтызму і хрысціянскага гуманізму. У той жа час Рэнесанс – гэта эпоха сацыяльна-светапоглядных канфліктаў. Агульначалавечы характар культуры Адраджэння не выключае яе своеасаблівасцей у розных рэгіёнах Еўропы. Заснавальнікам рэнесансна-гуманістычнага светапогляду ў Беларусі У. М. Конан лічыць Ф. Скарыну. Даследчык сцвярджае, што ў гэты перыяд рэлігійна-філасофская праблематыка вырашалася на аснове рацыяналістычнай крытыкі Біблії.

Прадстаўніком такога тыпу філасофствавання з'яўляўся С. Будны, якому ўласцівы логіка-аналітычны падыход да Бібліі ў адрозненне ад Ф. Скарыны, які мастацка-эстэтычна ацэньваў кнігі Святога Пісання. Перыяд позняга Рэнесансу адзначаны пачаткам шырокай ідэалагічнай экспансіі каталіцызму, якая ўзначальвалася ордэнам езуітаў. Аўтар правільна падкрэслівае, што езуіты выкарыстоўвалі ў інтарэсах каталіцызму некаторыя дасягненні Рэнесансу, звяртаючы ўвагу на адукацыю, мастацтва, літаратуру, філасофскую навуку. Значны ўдар яны спрабавалі нанесці па нацыянальных культурных каштоўнасцях, абвясціўшы ўсходнеславянскія мовы непаўнацэннымі. Езуіцкая ідэалагічная агрэсія сустрэла рашучы адпор у асобе адукаваных праваслаўных палемістаў, якія ўсталі на абарону нацыянальна-рэлігійных традыцый. Рэнесансны вопыт, мяркуе У. М. Конан, у нейкай меры быў асвоены культурай барока. Сінтэз гэтых дзвюх культур у Беларусі прасочваецца ў творчасці Сімяона Полацкага, эстэтычныя прынцыпы якога «зводзяцца да зыходных пазіцый хрысціянскай эстэтыкі ў яе гуманістычнай інтэрпрэтацыі» [Конон 1978:93]. Даследчык прыходзіць да высновы, што ў мастацкай культуры і эстэтычнай думцы Беларусі, якая арыентуецца на ўсходнеславянскія традыцыі, не адбылося выразнага размежавання паміж позні Рэнесансам і барока. Больш акрэслена мастацка-эстэтычная канцэпцыя барока ў лацінамоўнай айчыннай культуры.

У шэрагу прац К. С. Пракошынай даследуецца вельмі важны для разумення культуры Беларусі канца XVI – першай паловы XVII ст. перыяд барацьбы беларускага народа за рэлігійную і нацыянальна-культурную свабоду: высвятляецца роля ў гэтай барацьбе аднаго з найбольш выдатных дзеячаў і мысліцеляў Беларусі і Украіны – Мялеція Смятрыцкага, у светапоглядах якога аўтар выяўляе некаторыя рэнесансна-гуманістычныя ідэі. Заслугоўваюць увагі працы К. С. Пракошынай, у якіх аналізуюцца вальнадумства і атэізм эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, атэістычны і матэрыялістычны светапогляд К. Лышчынскага [Из истории свободомыслия 1978; Прокошина 1966; Прокошина, Шалькевич 1986].

Сацыялагічнай, палітычнай і прававой думцы XVI – першай паловы XVII ст. прысвечаны працы С. Ф. Сокала [Сокол 1974; Сокол 1984].

Некаторыя пытанні асвятлення філасофскай і грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі закрануты А. С. Кляўчэнем, А. С. Майхровічам [Клевченя, Майхрович 1978; Майхрович 1987]. Вучоныя правільна адзначаюць, што большай увагі заслугоўвае палемічная літаратура канца XVI – першай паловы XVII ст., у якой зафіксаваны пратэст супраць нацыянальна-рэлігійнага прыгнёту беларускага народа, а таксама разнастайныя праяўленні антыфеадальнай барацьбы народных мас. Падкрэсліваецца, што наспела неабходнасць больш інтэнсіўнага даследавання працэсу ўзаемаўплыву рускай, украінскай, беларускай, літоўскай і польскай культур, тыпалагічнага вывучэння гісторыі айчыннай філасофскай і грамадскай думкі.

У 1976 г. выйшла ў свет кніга, падрыхтаваная калектывам рускіх, украінскіх, беларускіх, літоўскіх і польскіх вучоных, «Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. (Проблемы взаимоотношения Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения)». Аўтары яе прыходзяць да вываду аб тым, што «гісторыка-культурныя працэсы ў гэтых краінах праходзілі ва ўмовах даволі цеснага сутыкнення з культурным жыццём Еўропы ў цэлым, у прыватнасці з тымі аспектамі, якія аказаліся звязанымі з эпохай Адраджэння» [Культурные связи 1976:5]. Вынікам плённага навуковага супрацоўніцтва рускіх, беларускіх, украінскіх і літоўскіх даследчыкаў з'яўляюцца кнігі «Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве» (1979), «Иван Федоров и восточнославянское книгопечатание» (1984) і інш., дзе асветлены некаторыя аспекты культуры, грамадска-філасофскай думкі Расіі, Беларусі, Украіны і Літвы эпохі Адраджэння. Даследаванню матэрыяльнай і духоўнай культуры Беларусі XVI–XVII стст. прысвечаны працы Л. С. Абэцэдарскага, У. У. Анічэнкі, М. Б. Батвініка, М. Я. Грынблата, Г. Я. Галенчанкі, А. П. Грыцкевіча, В. П. Грыцкевіча, В. І. Дарашкевіча, А. І. Жураўскага, З. Ю. Капыскага, І. А. Каралёва, Л. Л. Кароткай, У. Г. Кароткага, А. Ф. Коршунава, М. Г. Ларчанкі, А. С. Майхровіча, А. І. Мальдзіса, Я. Н. Мараша, В. І. Мялешкі, Я. І. Парэцкага, В. М. Пузікава, М. Ф. Спірыдонава, В. А. Чамярыцкага, В. У. Чапко, В. Ф. Шалькевіча, В. Ф. Шматава, І. А. Юхо і інш., якія былі апублікаваны ў 1950–1980-х гг. Трэба адзначыць, што ў названых публікацыях або рашаліся пытанні гісторыі эканамічнага, сацыяльна-палітычнага і агульнакультурнага развіцця грамадства (літаратуры, кнігадрукавання, адукацыі, мастацтва, мовы), або разглядаліся асобныя персаналіі і аспекты філасофскай і грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, пераважна эстэтыкі, сацыялогіі, палітычнай культуры. Гэтае даследаванне ахоплівае ўсе бакі праблемы станаўлення і развіцця філасофскай культуры эпохі Адра-

джэння ў Беларусі ў яе шматграннасці і адзінстве, прадстаўляе айчынную рэнесансна-гуманістычную думку як цэласную сістэму са сваімі асаблівасцямі і заканамернасцямі развіцця.

Вялікае значэнне для разумення культурна-філасофскага працэсу XVI–XVII стст. ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне маюць працы савецкіх аўтараў, якія прысвечаны гісторыі айчыннай і замежнай філасофіі, грамадска-палітычнай думцы, культуры позняй Антычнасці, Сярэднявечча, Адраджэння і Рэфармацыі, эпохі раннебуржуазных рэвалюцый, аналізу праблемы светапогляду.

Трэба адзначыць, што тэндэнцыйная ацэнка ідэйна-філасофскай спадчыны рускага, украінскага і беларускага народаў XVI–XVII стст. даецца ў працах некаторых дарэвалюцыйных даследчыкаў, а таксама сучасных клерыкальна-буржуазных гісторыкаў і філосафаў, якія бачаць прагрэсіўнасць мысліцеляў і грамадскіх дзеячаў Беларусі і Украіны XVI–XVII стст. галоўным чынам у іх рэлігійнай дзейнасці, абароне праваслаўя.

Да найбольш значных крыніц па гісторыі беларускай рэнесансна-гуманістычнай культуры і думкі, якія апублікаваны ў апошнія гады, належыць зборнік дакументаў і матэрыялаў «Францыск Скарына», падрыхтаваны В. І. Дарашкевічам [Францыск Скарына 1988]. Усе прадмовы і пасляслоўі вялікага беларускага мысліцеля і асветніка да біблейскіх кніг надрукаваны ў энцыклапедычным даведніку «Францыск Скарына і яго час» (Мінск, 1988). Ажыццёўлена выданне тэксту Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г. з каментарыямі і даведнікам (Мінск, 1989).

Што да іншамоўных крыніц, то тут у першую чаргу належыць адзначыць публікацыю італьянскага вучонага Масіма Фірпа «Антытрынітарыі Усходняй Еўропы XVI стагоддзя. Новыя тэксты Сымона Буднага, Міколы Паруты і Якуба Палеалога» (Фларэнцыя, 1977), у якой упершыню надрукаваны Лоскі рукапіс Сымона Буднага «Наконт аргументаў Сімлера адносна дзвюх натур Хрыста» [Firpo 1977]. Значнай падзеяй у сучаснай гісторыка-філасофскай навуцы з'яўляецца выхад у свет выдатнага рэлігійна-філасофскага трактата Сымона Буднага «Аб галоўнейшых артыкулах хрысціянскай веры» (Варшава; Лодзь, 1989), які не перавыдаваўся з 1576 г. Гэтую высакародную працу ажыццявілі польскія вучоныя Лех Шчуцкі, Марыя Мацяўска і Здзіслаў Завадзкі. Даследаванні ў галіне гісторыі айчыннай думкі эпохі Адраджэння плённа развіваліся ў 1990–2000-х гг.

У новых гістарычных абставінах канца 1980-х – пачатку 1990-х гг., спрыяльных для стварэння суверэннай беларускай дзяржаўнасці, актуалізавалася праблема яе духоўна-ідэалагічных падстаў, усведамлення і сцвярджэння сваёй нацыянальна-культурнай індывідуальнасці. Ва ўмовах новага этапу нацыянальнага адраджэння і абуджэння нацыянальнай самасвядомасці назіраўся рост грамадскай і навуковай цікавасці да культуры беларускага Адраджэння XVI ст. 1990 год, у сувязі з 500-годдзем з дня нараджэння беларускага і ўсходнеславянскага першадрукара, выдаўца, пісьменніка і перакладчыка Бібліі Францыска Скарыны, быў абвешчаны ЮНЕСКА годам Скарыны. Гэта заканамерна паўплывала на рост навуковай публікацыйнай актыўнасці.

У 1990 г. была выдадзена найбольш поўная анталогія прац Ф. Скарыны «Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія» [Скарына 1990]. Тэксты гуманіста ўвайшлі таксама ў склад перавыданага (на рускай мове) энцыклапедычнага даведніка «Франциск Скорина и его время» (Мінск, 1990). Тады ж убачыў свет анатаваны бібліяграфічны паказальнік айчыннай і замежнай літаратуры, прысвечанай жыццю і дзейнасці беларускага першадрукара [Францыск Скарына 1990]. Першай спробай комплекснага вывучэння эпохі Скарыны на аснове найноўшых дасягненняў савецкага славяназнаўства з'явілася праца «Скарына і яго эпоха» (Мінск, 1990). На багатым фактычным матэрыяле ў ёй асвятляюцца працэс фарміравання беларускай народнасці, важнейшыя асаблівасці грамадска-палітычнай і філасофскай думкі Беларусі, беларускай мовы, літаратуры, мастацтва на мяжы Сярэднявечча і Адраджэння [Скарына і яго эпоха 1990].

У абагульняючай літаратуразнаўчай працы Я. Л. Неміроўскага «Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорусского просветителя» творчасць Скарыны разглядаецца на шырокім грамадска-палітычным і сацыяльна-эканамічным фоне, адмысловая ўвага нададзена кнігазнаўчаму аналізу выданняў Скарыны [Немировский 1990]. Найбольш поўным комплексным даследаваннем, прысвечаным кнігавыдавецкай дзейнасці Скарыны, стала манаграфія Г. Я. Галенчанкі «Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар». На багатым фактычным матэрыяле аўтар асвятляе ўмовы ўзнікнення беларускага кнігадрукавання. Падрабязна апісана біяграфія Скарыны, характарызуюцца яго выданні, іх роля ў грамадска-палітычным і культурным жыцці, уплыў, які яны аказвалі на кніжнае

пісьменства, беларускае і ўсходнеславянскае кнігадрукаванне. Мысліцель разглядаецца як найбольш значны яскравы выразнік рэнесанснага гуманізму, першы найбольш буйны і ўплывовы дзеяч беларускага Адраджэння, у творчасці якога ўвасобіліся і сярэднявечныя праваслаўна-візантыйскія і сучасныя яму заходнееўрапейскія рэнесансна-гуманістычныя традыцыі [Галенчанка 1993].

У 1995 г. быў выдадзены энцыклапедычны даведнік «Мысліцелі і асветнікі Беларусі», у 2001 г. – энцыклапедычны даведнік «Асветнікі зямлі Беларускай», якія ўтрымоўваюць біяграфіі, аналіз светапогляду дзяржаўных, грамадска-палітычных і рэлігійных дзеячаў, асветнікаў і філосафаў Беларусі X – пачатку XX ст. Постаці дзеячаў эпохі Адраджэння ў Беларусі разглядаюцца таксама ў артыкулах «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі» (Мінск, 1993–2003), «Беларускай энцыклапедыі» (Мінск, 1996–2004), энцыклапедычнага даведніка «Рэлігія і царква на Беларусі» (Мінск, 2001), энцыклапедыі «Вялікае княства Літоўскае» (Мінск, 2005–2006).

У апошнія гады выдадзены шэраг зборнікаў твораў дзеячаў беларускай культуры XVI–XVII стст. Апублікаваны помнікі беларускай публіцыстыкі другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. – «Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны» (Мінск, 1991), «Катэхізіс» С. Буднага [Катэхізіс 2005], «Гістарычныя запіскі» Ф. Еўлашоўскага [Свяжынскі 1990], «Лабірынт» Ф. Іяўлевіча [Старостенко 1998с; Яўлевіч 1999], анталогія С. Полацкага «Виршы» [Полоцкий 1990]. Працы філосафаў Беларусі позняга Адраджэння выдадзены ў кнізе «Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в.» [Памятники 1991]. Збор найбольш значных твораў XII–XVII стст. у перакладзе на беларускую мову апублікаваў І. Саверчанка [Старажытная беларуская літаратура 2007]. Найбольш поўным навуковым выданнем лепшых прыкладаў пісьмовай спадчыны Беларусі XI – першай паловы XVIII ст. стала «Анталогія даўняй беларускай літаратуры» (Мінск, 2003). Сярод зборнікаў дакументальных крыніц па гісторыі грамадскай думкі вылучаюцца выданні «Уния в документах» і «Беларускія летапісы і хронікі» (Мінск, 1997).

Гісторыка-філасофскія аспекты праблемы станаўлення і развіцця грамадскай думкі Беларусі эпохі Адраджэння XVI–XVII стст. распрацоўвалі С. А. Падокшын, У. М. Конан, А. С. Майхровіч, У. У. Агіевіч, І. А. Бортнік, Д. М. Зайцаў, У. К. Ігнатаў, А. С. Кляўчэня, Н. А. Кутузава, К. С. Пракошына, І. Ф. Рэкуц, С. Ф. Сокал, В. У. Старасценка, Л. А. Чарнышова, В. Ф. Шалькевіч і іншыя даследчыкі.

Цэласная гісторыя станаўлення і развіцця рэнесансна-гуманістычнай філасофскай культуры Беларусі ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага ўпершыню прадстаўлена ў манаграфіі С. А. Падокшына «Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі» (Мінск, 1990). У дадзенай працы і шэрагу наступных публікацый 1990–2000-х гг. [Падокшын 1990; Падокшын 1990a; Падокшын 1990b; Подокшин 1990c; Падокшын 2005; Падокшын 2005a і інш.] абагульнены шматгадовыя даследаванні аўтара гісторыі айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Пераканаўча паказана, што культура эпохі Адраджэння з'явілася заканамерным вынікам сацыяльна-эканамічнага і духоўна-культурнага развіцця беларускага грамадства XVI – першай паловы XVII ст. На падставе грунтоўнага фактычнага матэрыялу, у тым ліку ўпершыню ўведзеных у навуковы ўжытак крыніц, аўтар аналізуе філасофскую спадчыну найбольш уплывовых асветнікаў Беларусі разгляданай эпохі – Францыска Скарыны, Міколы Гусоўскага, Міхалона Літвіна, Сымона Буднага, Васілія Цяпінскага, Якуба з Калінаўкі, Лаўрэнція Зізанія, Стэфана Ловяна, Андрэя Волана, Казіміра Лышчынскага, Сімяона Полацкага і іншых, якія сцвярджалі новы, рэнесансна-гуманістычны погляд на свет і чалавека. Падокшыным ажыццёўлены грунтоўны аналіз матэрыяльнага і духоўна-культурнага кантэксту, у якім нараджалася і развівалася айчынная рэнесансна-гуманістычная думка; выяўлен комплекс сацыяльна-эканамічных і духоўна-культурных перадумоў фарміравання рэнесансна-гуманістычнай думкі, вызначаны агульныя і спецыфічныя рысы айчыннага Адраджэння, раскрыты змест паняцця «рэнесансны гуманізм» ва ўмовах культуры ўсходнееўрапейскага рэгіёна. Даследаваны анталагічныя, метадалагічныя, гнасеалагічныя, этычныя і сацыяльна-палітычныя аспекты развіцця самой філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі беларускага Адраджэння. Аўтар аднавіў агульную карціну айчыннай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, распрацаваў перыядызацыю і тыпалогію, выдзяліў асноўныя кірункі рэнесансна-гуманістычнай думкі, выявіў яе найбольш істотныя заканамернасці і характэрныя рысы.

У манаграфіі даследавана канкрэтна-гістарычная спецыфіка інтэрпрэтацыі мысліцелямі Беларусі праблем быцця і пазнання, эвалюцыя анталагічных поглядаў і своеасаблівасць метадалагічных і гнасеалагічных ідэй, у тым ліку адраджэнскія формы рэлігійнага рацыяналізму і вальнадумства, матэрыялізму і атэізму. Вывучаны рэнесансны змест этыкі эпохі, вызначаны асноўныя тэндэнцыі і кірункі

яе развіцця; разгледжаны праблемы «чалавек–грамадства» ў светапоглядзе Скарыны і яго паслядоўнікаў, станаўленне этычнага ідэалу, ідэй духоўна-маральнай свабоды, агульначалавечай, радыкальна-гуманістычнай і безрэлігійнай маралі. Прасочана развіццё рэнесанснай сацыяльна-палітычнай думкі ў Беларусі, выяўлена яе сувязь з вядучымі тэндэнцыямі грамадскага жыцця, філасофскай культурай эпохі, працэсам фарміравання раннебуржуазнага юрыдычнага светапогляду, паказаны характар адлюстравання ў беларускай грамадска-палітычнай думцы працэсу станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. Нарэшце, у манаграфіі выяўляецца той уклад, які ўнеслі айчынныя дзеячы культуры ва ўсходнееўрапейскую і сусветную філасофію, грамадска-палітычную думку. Паказана, што творчая дзейнасць выдатных мысліцеляў эпохі Адраджэння Беларусі, Украіны, Літвы – Ф. Скарыны, М. Гусоўскага, М. Літвіна, С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Волана, Л. Зізанія, К. Лышчынскага, Сімяона Полацкага і іншых – мела гістарычна прагрэсіўны характар, садзейнічала разбурэнню застарэлых ідэалагічных, рэлігійна-філасофскіх, сацыяльна-палітычных поглядаў, фарміраванню сталых, агульначалавечых духоўных каштоўнасцей, філасофскіх і навуковых уяўленняў Новага часу.

Аналізуючы рэлігійнае жыццё Беларусі канца XVI – XVII ст., С. А. Падокшын прапанаваў новыя навуковыя падыходы ў ацэнцы Брэсцкай царкоўнай уніі, у вызначэнні яе ролі ў гісторыі айчыннага сацыяльна-палітычнага і духоўна-культурнага развіцця. У манаграфіі «Унія. Дзяржаўнасць. Культура» прадстаўлены дзве альтэрнатыўныя мадэлі духоўнага жыцця, якія склаліся ў ВКЛ у XIV–XVII стст.: ліберальная (рэнесансна-гуманістычная), падставай якой з'яўлялася верацярпімасць, і кансерватыўная (дзяржаўна-ахоўная), у аснове якой ляжала ідэя уніі. Аналізуецца філасофскі, культуралагічны, палітычны змест царкоўнай уніі, яе ўплыў на грамадска-дзяржаўнае і культурна-духоўнае развіццё, менталітэт беларускага народа. Аўтар прыходзіць да высновы, што лакальны Брэсцкі варыянт царкоўнай уніі быў палітычна і ідэалагічна тэндэнцыйны, знітаваны з планамі контррэфармацыйнага руху, прадугледжваў фарсіраванне ўніяцкай ідэі. На думку аўтара, царкоўная ўнія 1596 г. супярэчыла перакананням шырокіх колаў беларуска-ўкраінскага грамадства, таму пры яе ўвядзенні быў непазбежны прымус, які ў значнай ступені дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю. Навогул унія не толькі не кансалідавала, а, наадварот, дэстабілізавала грамадства.

У той жа час С. А. Падокшын нагадвае пра супярэчлівасць і гістарычную эвалюцыю ўніяцкага руху, што ўніяцтву належыць пэўная заслуга ў фарміраванні нацыянальнай самасвядомасці і станаўленні ідэі беларускага Адраджэння [Падокшын 1998; Подокшин 1992]. У кнізе «Іпацій Пацей» (Мінск, 2001) даследуецца жыццё, дзейнасць і творчая спадчына выдатнага грамадскага і царкоўнага дзеяча Беларусі і Украіны, «галоўнага архітэктара» Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г. Упершыню грунтоўна аналізуецца ўніяцкая канцэпцыя Іпація Пацея, раскрываюцца яе неадназначнасць і супярэчлівая сутнасць. Побач з адмоўнымі паказваюцца пазітыўныя элементы дзейнасці і светапогляду Пацея: намаганні ў развіцці айчыннай адукацыі, багаслоўя, літаратуры [Падокшын 2001].

У манаграфіі С. А. Падокшына «Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры» (Мінск, 2003) прадстаўлены некаторыя асобы, якія адыгралі вырашальную ролю ў развіцці айчыннай культуры і філасофіі – Ф. Скарына, А. Валовіч, С. Будны, Л. Сапега, Л. Зізаній, Ю. Даманеўскі і інш. Разглядаюцца важныя тэарэтыка-метадалагічныя пытанні айчыннай думкі: творчай свабоды і навуковага плюралізму, духоўна-культурнага сінтэзу паміж Усходам і Захадам; прынцыпы, каштоўнасці і ідэалы «сапраўднага быцця» народа, дзяржаўнага і нацыянальна-культурнага суверэнітэту. Упершыню прадстаўлены гістарыясофскія погляды М. Стрыйкоўскага, распрацаваны пытанні перыядызацыі і змястоўнай класіфікацыі арыстацелізму на беларускай глебе, гісторыі айчыннага лібералізму, эвалюцыі паняцця свабоды ў беларускай культуры і г. д. [Падокшын 2003].

У апошняй прыжыццёвай працы С. А. Падокшына «Этычная думка ў культуры Беларусі XVI–XVII стст.» (Мінск, 2004) упершыню прадстаўлена агульная, цэласная карціна маральнай свядомасці беларускага феадальнага грамадства XVI–XVII стст. Аналізуецца карпаратыўная этыка беларускіх гараджан, этычная спадчына мысліцеляў і дзяржаўных дзеячаў эпохі айчыннага Адраджэння і Рэфармацыі, этычныя погляды ў сістэме праваслаўнай, пратэстанцкай і каталіцкай адукацыі. Даследчык прыходзіць да высновы, што, нягледзячы на абумоўленасць айчыннай этыкі рэлігійнай хрысціянска-тэалагічнай дактрынай, дамінуючым ў сістэме філасофскай адукацыі канца XVI – XVII ст. з'яўляўся прынцып адноснай незалежнасці філасофіі і багаслоўя. У гэты перыяд гісторыі філасофска-этычнай культуры Беларусі не столькі ствараецца новая

тэорыя, колькі засвойваецца папярэдняя, галоўным чынам антычная спадчына, прычым не столькі крытычна, колькі плюралістычна. На базе рэнесанснага плюралізму як выніку лібералізацыі духоўнага жыцця Еўропы ў беларускай філасофска-этычнай культуры зацвердзіўся плённы эклектычны спосаб засваення духоўнай спадчыны. Плюралізм і эклектызм, якія ў якасці прынцыпаў выкарыстоўваліся прафесарамі, школьнымі выкладчыкамі, мысліцелямі Беларусі, з'яўляліся адным з фактараў адаптацыі да новых умоў духоўна-культурнага развіцця, у тым ліку і ў галіне этыкі [Падокшын 2004].

Праблему гуманістычнага Адраджэння ў Беларусі XVI – пачатку XVII ст. у кантэксце варыятыўнасці і шматграннасці рэнесанснай культуры ў рамках пэўнай яе аднатыпнасці даследаваў У. М. Конан. Аўтар звяртае ўвагу на такую заканамернасць развіцця беларускай культуры, як перыядычнае адраджэнне пасля заняпаду. Пэўныя «адраджэнскія» рысы ён заўважае ўжо ў адносна спрыяльны перыяд гісторыі старажытнай Беларусі XII – пачатку XIII ст., які змяніўся ў другой палове XIII – XV ст. «глухім» перыядам збірання сіл для новага творчага ўздыму. Пачаткам гуманістычнага Адраджэння, якое было разам з тым і раннім нацыянальным Адраджэннем, з'яўляецца абвяшчэнне роднай, старабеларускай мовы фундаментальнай духоўнай каштоўнасцю, якая жывіць культуру, стымулюе яе паскоранае развіццё. Наогул тыповым прызнакам гуманістычнага Адраджэння аўтар лічыць станаўленне нацыянальнай самасвядомасці, мовы і культуры [Конан 1991; Конан 1993а і інш.].

У працах «Беларуская мастацкая культура ў кантэксце хрысціянскай цывілізацыі: гісторыка-тыпалагічнае даследаванне» (Мінск, 2002), «Беларуская мастацкая культура эпохі Сярэдневякоўя і Рэнесансу» (Мінск, 2006) і шэрагу іншых публікацый У. М. Конанам працягнута вывучэнне пытанняў культуры і эстэтычнай думкі эпохі Рэнесансу. У кантэксце ўплываў здабыткаў усходнеславянскай культуры XI–XV стст. даследчык разглядае маральна-этычныя паняцці Скарыны, аналізуе духоўную культуру і эстэтычную думку Беларусі эпохі Рэнесансу. Як гуманістычныя ў сваёй светапогляднай аснове, накіраваныя на ўдасканаленне чалавека і грамадства, характарызуе істотныя рысы ўсходнеславянскай рэнесанснай культуры, што выявіліся ў эстэтычнай думцы і мастацтве Беларусі. Як арыгінальнага мысліцеля-гуманіста перыяду беларускага Адраджэння, пачынальніка этычнай і эстэтычнай думкі на Беларусі разглядае Ф. Скарыну. Прадметам даследаванняў Конана з'явіліся маральна-прававыя погляды, праблемы літаратурнага жанру, асэнсавання эстэтычных паняццяў і катэгорый у яго творчасці. Адзначаючы кампраміснасць, незавершанасць і пэўную нявыяўленасць рэнесансных форм культуры, што адбілася на своеасаблівасці філасофствавання дзеячаў скарынінскага тыпу, даследчык звяртае ўвагу на імкненне Скарыны спалучыць у гарманічную цэласнасць хрысціянскі маральны рыгарызм з рэнесансным эстэтызмам [Конан 1990; Конан 1998; Конан 2006а і інш.]. Шэраг аспектаў духоўнай і нацыянальна-культурнай спадчыны гуманістычнага Адраджэння ў Беларусі У. М. Конан разглядае пры асэнсаванні праблем беларускай ідэі, ролі хрысціянства ў гістарычным лёсе беларусаў [Конон 1993б; Конон 1994; Конан 1996; Конан 1996а; Конан 1996б; Конан 1998а; Конан 1998б і інш.].

Значны ўклад у даследаванне гісторыі і тэорыі беларускай думкі і культуры, характару і асаблівасцей светапогляду айчынных мысліцеляў унеслі працы А. С. Майхровіча «Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси» (Минск, 1992), «Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси» (Минск, 1997) і інш. [Майхрович 1992; Майхрович 1997; Майхровіч 1995; Майхровіч 1995а; Майхровіч 1998; Конон, Майхрович, Подокшин 1996 і інш.].

Новымі неардынарнымі падыходамі да ацэнкі духоўнай спадчыны Скарыны вылучаюцца працы У. У. Агіевіча. У кнізе «Сімволіка гравюры Скарыны» ім разгледжаны змест і сімвалагічнае значэнне гравюрных выяваў у выданнях Скарыны, найперш партрэта першадрукара 1517 г., прапанавана этымалогія знакаў і сімвалаў беларускага асветніка. Даследчык звяртае ўвагу на прыярытэт Скарыны ў публікацыі прынцыпу геліяцэнтрызму, а таксама ў заснаванні жанру навукова-папулярнай літаратуры (у форме фражскага ліста) [Агіевіч 1999]. Для вызначэння характарыстык біяграфіі і светапогляду Вялікага Палачаніна У. У. Агіевіч выкарыстоўвае тэкставыя і графічныя творы, дакументальныя матэрыялы. Скарына, на думку аўтара, раскрыў сапраўдныя стасункі паміж рэлігіяй і навукай, па-філасофску выявіў несупярэчлівасць ісцін веры і ведаў, гарманізаваў філасофскія асновы гуманізму Рэнесансу з духоўнымі традыцыямі хрысціянства, паглыбіў артадаксальнае разуменне чалавека [Агіевіч 2002].

Праблема талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Вялікага Княства Літоўскага і Польшчы XVI–XVII стст. з'яўлялася асноўнай тэмай даследаванняў І. А. Бортніка. Станаўленне канцэптуальнага падыходу да праблемы талерантнасці адбылося,

на думку аўтара, у межах рэнесанснага «хрысціянскага гуманізму», асноўнай спецыфічнай рысай якога ім бачыцца ўтапічны экуменічны праект, што прадугледжвае канвергенцыю дактрын усіх хрысціянскіх канфесій і іх структурную кансалідацыю на аснове кампрамісу. Даследчыкам вылучаны падыходы да праблемы талерантнасці ў контррэфармацыйным руху, пратэстанцкай і праваслаўнай думцы, вызначаны іх ідэйна-тэарэтычныя вытокі, сутнасныя рысы і спецыфіка [Бортнік 2005a; Бортнік 2005b; Бортнік 2006; Бортнік 2007a; Бортнік 2007b; Бортник 2008; Бортнік 2008a; Бортнік 2008b і інш.].

У манаграфіі «Из истории взаимовлияния восточнославянских культур. Старец Артемий и князь Андрей Курбский о религии, философии, государственности» (Мінск, 2007) і іншых працах Д. М. Зайцава на аснове аналізу рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай спадчыны Арцемія і Андрэя Курбскага рэканструявана асноўная праблематыка, выяўлены формы і дынаміка ўзаемадзеяння філасофскіх культур Беларусі, Украіны і Расіі другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. Паказана, што разнастайнасць духоўна-культурнага ўзаемадзеяння, якое аказала істотны ўплыў на развіццё грамадска-палітычнай, рэлігійна-філасофскай думкі ўсходнеславянскіх народаў, станаўленне іх грамадзянскай і нацыянальнай самасвядомасці, была абумоўлена комплексам фактараў – як інтэгравальнага, так і дыферэнцуючага характару. Даследаваліся характэрны для ўзаемадзеяння культур і думкі феномен «трансплантацыі», актуальныя ў разгляданы перыяд пытанні духоўна-культурнага і філасофскага дыялога Усходу і Захаду, статутных узаемаадносін веры і ведаў, функцыянавання палітычнай улады і інш. [Зайцев 2007; Зайцев 2003a; Зайцаў 2004; Зайцев 2004a; Зайцев 2004b; Зайцев 2005; Зайцаў 2006 і інш.].

Манаграфія «Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII в.» (Мінск, 2005) і шэраг іншых публікацый Н. А. Кутузавай прысвечаны разгляду працэсу фарміравання сацыяльна-філасофскай і прававой думкі ў Беларусі XVI–XVII стст., адлюстраванага ў палемічнай літаратуры, уплыву на яго Брэсцкай царкоўнай уніі; эвалюцыі гледжанняў пісьменнікаў-палемістаў на праблемы нацыі, рэлігіі, дзяржаўнасці. Аналізуюцца светапоглядныя, теалагічныя падставы рэлігійнай палемікі, духоўная эвалюцыя праваслаўных палемістаў, сацыяльна-палітычныя погляды ідэолагаў каталіцызму і ўніяцтва [Кутузава 1994; Кутузова 1996; Кутузова 1998; Кутузова 2005 і інш.].

Даследчыкамі С. Ф. Сокалам і В. Ф. Шалькевічам працягнута вывучэнне фарміравання ў эпоху Рэнесансу ў Беларусі палітычнай і прававой думкі. У кантэксце праблемы сацыяльна-палітычных і прававых рэформ разглядаецца светапогляд М. Літвіна, аналізуюцца палітычныя ідэі ў ананімных творах і афіцыйная палітыка-прававая думка XVI ст., тэорыі дзяржавы і права Т. Тышкевіча-Скуміновіча і А. Алізароўскага [Падокшын, Сокал 2000]. Кніга В. Ф. Шалькевіча «Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі» (Минск, 2002) уяўляе сабой першую спробу сістэматызаванага выкладу асноўных этапаў развіцця палітычнай і прававой думкі Беларусі ад старажытнасці да пачатку XX ст. У працы паказаны генезіс асноўных катэгорый нацыянальнай палітычнай культуры, станаўленне нацыянальных палітычных традыцый і ментальнасці. Прааналізаваны палітыка-прававыя погляды найвыдатнейшых прадстаўнікоў рэнесанснага гуманізму, Рэфармацыі, Контррэфармацыі і перыяду крызісу феадальна-прыгонніцкіх адносін [Шалькевіч 2002:54–149].

Даследаванні светапоглядных пошукаў, фарміравання нацыянальнай самасвядомасці, станаўлення вальнадумства і свабоды сумлення ў Беларусі эпохі Адраджэння атрымалі адлюстраванне ў манаграфіях «Лабиринт» Фомы Иевлевича», «Становление национального самосознания белорусов», «Свободомыслие и свобода совести в Беларуси» (Магілёў, 1998, 2001, 2004) і іншых публікацыях В. У. Старасценкі. У кантэксце асаблівасцей нацыянальна-культурнага і рэлігійнага жыцця Беларусі канца XVI – першай паловы XVII ст. ім прааналізаваны грамадска-філасофскія погляды Фамы Іяўлевіча, выдатнага дзеяча і ідэолага брацкага руху на беларускіх і ўкраінскіх землях першай паловы XVII ст. Упершыню (у перакладзе на рускую мову) публікуецца створаная ім філасофска-публіцыстычная паэма «Лабірынт» [Старостенко 1998c; Старасценка 2003 і інш.]. На аснове помнікаў грамадска-філасофскай думкі ажыццёўлена сістэмная рэканструкцыя перадумоў і фактараў фарміравання, станаўлення і развіцця нацыянальнай самасвядомасці беларусаў XVI–XVII стст. у яе сувязі з хрысціянскім светапоглядам і грамадскай самасвядомасцю, духоўна-культурнай сітуацыяй «паміж Усходам і Захадам». Паказана, што ў эпоху Адраджэння «архітэктарамі» нацыянальнай самасвядомасці з'яўляліся Ф. Скарына, М. Гусоўскі, В. Цяпінскі, С. Будны, А. Волан, Л. Сапега, М. Сматрыцкі і іншыя, якія сфармулявалі фундаментальныя паняцці інды-

відуальнага і грамадскага быцця беларусаў: дзейснага патрыятызму, палітычнага суверэнітэту, вяршэнства закону, верацярпімасці, грамадзянскасці, каштоўнасці нацыянальнай культуры, роднай мовы і прыроднага асяроддзя, дыялога Усходу і Захаду, усходнеславянскага адзінства і інш. Даследчыкам вывучалась этнапалітанімічная самаідэнтыфікацыя беларусаў, яе эвалюцыя ад лакальна-зямляцкіх вызначэнняў да вызначэнняў агульнадзяржаўных і агульнанацыянальных [Старостенко 2001b; Старостенко 2000; Старостенко 2001a; Старостенко 1998a; Старостенко 1996; Старостенко 2006a і інш.]. У кантэксце айчыннай культуры, грамадскай і філасофскай думкі, права і дзяржаўна-канфесійных адносін эпохі Адраджэння разгледжана станаўленне вальнадумства і свабоды сумлення [Старостенко 2004:53–114; Старостенко 2002; Старостенко 2006б і інш.].

Сфера даследчых інтарэсаў беларускіх гісторыкаў філасофіі разгляданага часу ўключала таксама пытанні вытокаў нацыянальнай свядомасці, станаўлення і развіцця рэлігійнай верацярпімасці беларусаў [Еворовский 2005; Кляўчэня 1993; Старасценка 1996a], архетыпаў беларускага менталітэту [Конан 1993b], ролі духоўна-філасофскай спадчыны Кіева-Магілянскай акадэміі ў развіцці культуры Беларусі і Украіны XVII ст. [Ігнатаў 1996;], уздзеяння рэлігійнага фактару на станаўленне айчыннай і агульнаеўрапейскай культуры [Рекуц 1996; Конан 1996b; Конан 1998a; Игнатов 2005; Криштапович, Котляров 1996], светапоглядных арыентацый найбольш значных прадстаўнікоў філасофскай, грамадскай і навуковай думкі XVII ст. [Памятники 1991] і інш.

Вынікі навуковых даследаванняў беларускіх філосафаў знаходзяць ужытак ў вучэбнай дзейнасці, у апошнія гады па гісторыі айчыннай думкі апублікаваны шэраг вучэбных дапаможнікаў [Рекуц 1996; Старостенко 1996a; Гісторыя філасофіі 1997:825–898; Козел 1998; Кутузова 1998; Старостенко 1999; Зайцев 2003b; Козел 2004; Старостенко 2005 і інш.].

У 1990–2000-х гг. былі апублікаваны шматлікія даследаванні нацыянальна-культурнай спадчыны Беларусі XV–XVII стст., аўтарамі якіх з'яўляюцца беларускія гісторыкі А. Белы, Н. Ю. Бярозкіна, Г. Я. Галенчанка, А. П. Грыцкевіч, П. Ф. Дзмітрачкоў, Э. С. Дубянецкі, Л. Іванова, Э. Іофэ, І. Канапацкі, З. Ю. Капыскі, П. А. Лойка, І. А. Марзалюк, С. В. Марозава (Палуцкая), В. І. Мялешка, В. Л. Насевіч, Г. М. Сагановіч, М. Спірыдонаў, В. Чаропка, літаратуразнаўцы і філолагі А. М. Булыка, А. І. Жураўскі, В. Кавалёў, У. Г. Кароткі,

А. Каўка, А. І. Мальдзіс, І. В. Саверчанка, У. М. Свяжынскі, В. А. Чамярыцкі, І. Чарота, А. А. Яскевіч, прававеды і палітолагі І. У. Вішнеўская, Т. І. Доўнар, Я. А. Юхо, этнографы В. К. Бандарчык, А. І. Лакотка, У. Лобач, Т. М. Мікуліч, М. Ф. Піліпенка, А. Ф. Рагалёў, І. У. Чаквін, П. У. Церашковіч, В. С. Цітоў, мастацтвазнаўцы і культуролагі Т. В. Габрусь, Т. Глушакова, В. Ф. Шматаў і інш.

Разглядаліся гістарычныя перадумовы і фактары эпохі Рэнесансу, тэарэтычныя праблемы эпохі [Галенчанка 1996; Мялешка, Капыскі, Лойка 1990], пытанні Скарыніяны [Мальдзіс 1993; Мальдзис 1994; Чамярыцкі 1996; Яскевіч 1995; Яскевіч 1998], постаці дзяржаўцаў, дзеячаў культуры і рэлігійнай думкі [Саверчанка 1992a; Саверчанка 1993; Саверчанка 1994a; Саверчанка 1994b; Саверчанка 1994c], рэлігійныя фактары культурна-гістарычнага развіцця Беларусі [Іванова 1991; Марозава 1996a; Марозава 1996b; Марозава 1999; Палуцкая 1994; Саверчанка 1994c; Сагановіч 1996] і разнастайныя аспекты праблемы Брэсцкай царкоўнай уніі [З гісторыі уніяцтва ў Беларусі 1996; Марозава 2000; Марозава 2001; Марозава 2002; Палуцкая 1991; Палуцкая-Марозава 1997; Саверчанка 1996; Чарота 1996]. Вывучаліся літаратурны працэс і помнікі старабеларускай друкаванай літаратуры [Бярозкіна 1990; Галенчанка 2008a; Кавалёў 1993; Каўка 1989; Лабынцаў 1990; Левшун 2001; Прадмовы і пасляслоўі 1991; Саверчанка 1992b; Саверчанка 1993a; Саверчанка 1998b; Свяжынскі 1990; Чамярыцкі 1990], станаўленне беларускай мовы, лексічныя асновы выданняў Скарыны [Беларуская мова 1994; Булыко 1994; Булыка 1990; Булыка, Жураўскі, Свяжынскі 1990], этнамоўныя працэсы [Мікуліч 1996].

Значная ўвага надавалася праблемам этнаграфіі, этнічнай гісторыі і самасвядомасці, самаідэнтыфікацыі беларусаў [Беларусіка 1993; Беларусы 2001; Белы 2000; Галенчанка 1992; Галенчанка 2008b; Дзмітрачкоў 1992; Імя тваё «Белая Русь» 1991; Лыч 1993; Марзалюк 2003; Марзалюк 2007; Марозава 1996c; Насевіч 1993; Насевіч, Спірыдонаў 1996; Палуцкая 1993; Пилипенко 1991; Піліпенка 1995; Рогалёв 1994; Сагановіч 1992; Спиридонов 1996; Чаквін 1990; Чаквін 1997; Чаквин, Терешкович 1990; Чаропка 1995; Чамярыцкі 1996; Цітоў 1996]. Вывучаліся міжэтнічныя і міжканфесійныя адносіны, сацыякультурныя стэрэатыпы [Іофэ 1996; Канапацкі 1991; Канапацкі 1996; Лакотка 1994; Лобач 1996a; Марзалюк 2000; Марзалюк 2003]. Даследаваліся праблемы псіхалогіі, нацыянальнага характару беларусаў [Дубянецкі 1993; Дубянецкі 1997], асаблівасці гарадскога

менталітэту і культуры беларускага мяшчанства [Марзалюк 2007; Марзалюк 1996; Марзалюк 1998]. Высвятляліся пытанні гісторыі дзяржавы і права Беларусі [Вішнеўская 2004; Вішнеўская 2008; Доўнар 2009; Юхо 1991; Юхо 1992], асаблівасці беларускага мастацтва эпохі Скарыны [Глушакова 1993; Скарына і яго эпоха 1990:360–471; Шматов 1990] і інш.

Разнастайныя праблемы культуры Адраджэння ў Беларусі атрымалі таксама адлюстраванне ў працах расійскіх, украінскіх, літоўскіх, польскіх даследчыкаў.

1.3. У люстэрку Мацея Любаўскага

Праблема філасофіі айчыннай гісторыі з'яўляецца, на наш погляд, адной з самых важных праблем сучаснай гуманітарнай навукі Беларусі. Як вядома, існуе вельмі багатая гістарыяграфія ВКЛ і Беларусі – ад першых летапісаў і «Хронікі» Мацея Стрыйкоўскага да прац Іахіма Лялевеля, Ігната Даніловіча, Іосіфа Ярашэвіча, Міхаіла Каяловіча, Мацея Любаўскага, Мітрафана Доўнар-Запольскага і інш. Усе гэтыя творы насычаны не толькі вялікім фактычным матэрыялам, але змяшчаюць вельмі цікавае і даволі глыбокае канцэптуальнае бачанне айчыннага гістарычнага працэсу, не страціўшае сваёй навуковай актуальнасці. Аднак канцэптуальны змест беларускай гістарыяграфіі амаль што не даследаваны. У свой час мы звярталі ўвагу грамадскасці на вострую неабходнасць вывучэння філасофіі гісторыі Беларусі, падкрэсліваючы, што нашай беларускай гістарычнай навуцы не стае філасофскай канцэптуальнасці, тэарэтычных абагульненняў.

Неабходнасць даследавання праблемы філасофіі айчыннай гісторыі абумоўлена і тым вострым канцэптуальным канфліктам, які ў апошні час існуе ў асяроддзі беларускіх гісторыкаў. Вырашыць яго навукова дапамогуць тэарэтычныя напрацоўкі папярэднікаў. Адзін з іх, Мацей Кузьміч Любаўскі (1860–1936), – зорка першай велічыні.

Погляды яго часткова з'ўляліся прадметам даследавання У. І. Пічэты, Д. У. Карава і інш. Высока ацэньваючы ролю Любаўскага як гісторыка-канцэптуаліста, Пічэта адзначаў, што гістарыяграфія Беларусі «наўпрост альбо ўскосна ідзе шляхамі, якія праклаў Любаўскі» [Пичета 1923:178]. Спынімся на некаторых аспектах гістарычнай канцэпцыі Любаўскага, абапіраючыся ў асноўным на дзве яго працы: «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно» [Любавский 1915] і «Основные моменты истории Белоруссии» [Любавский 1918].

Змест паняцця «літоўска-руская дзяржава». На думку Любаўскага, Вялікае Княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае (ВКЛ) «ад самага пачатку» было дзяржавай «не проста літоўскай, а літоўска-рускай» [Любавский 1915:16]. Які сэнс укладваў вучоны ў паняцце «рускі»? Пад ім ён разумеў славянскі этнас, які жыў у басейне рэк Заходняя Дзвіна і Днепр, у княствах Полацкім, Турава-Пінскім, Смаленскім, Чарнігава-Северскім, Валынскім, Кіеўскім і іншых і стаў асновай фарміравання беларускай і ўкраінскай народнасцей. «Гэта была, – піша Любаўскі, – спрадвечная Русь, якая існавала на старым кораню, павольна эвалюцыянавала, але ж не зрывалася са сваіх жыццёвых асноў» [Любавский 1915:1].

Процілегласцю ёй, мяркуе вучоны, была Русь Суздальская, якая размяшчалася ў вярхоўях Волгі і яе прытокаў. Славянскі этнас гэтай Русі пабудаваў сваё жыццё на новых пачатках, што адрозніваліся ад пачаткаў Прыдняпроўскай і Падзвінскай Русі. На думку Любаўскага, гісторыя ВКЛ «з'явілася ў пэўным сэнсе прамым працягам, далейшым развіццём гісторыі Кіеўскай Русі», у ёй «можна прыкмеціць значна больш традыцый, архаічных рыс кіеўскага перыяду, чымсьці ў жыцці Суздальскай Русі» [Любавский 1915:1]. Сцвярджэнне вучонага ўскосна было накіравана супраць прэтэнзіі расійскага самадзяржаўя лічыцца адзіным нашчадкам тэрытарыяльнай і духоўна-культурнай спадчыны Кіеўскай Русі.

Стварэнне беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы – ВКЛ. На думку Любаўскага, з самага пачатку гісторыі Кіеўскай Русі выявілася «некаторая адасобленасць» плямёнаў, якія з'явіліся падставай фарміравання беларускай народнасці. Перш за ўсё гэта тычыцца тэрытарыяльна-дзяржаўнага ўтварэння, вядомага пад назвай Полацкай зямлі [Любавский 1915:10–11]. Адной з перадумоў фарміравання новай дзяржавы – ВКЛ – з'ўляецца, мяркуе вучоны, беларуска-літоўскі этна-палітычны сінтэз, які адбываўся на тэрыторыі Чорнай Русі з гарадамі Новагародкам (Навагрудкам), Ваўкавыскам і Слонімам. Магчыма, гэта тэрыторыя была «полацкай калоніяй у літоўскай зямлі» [Любавский 1915:18], «калоніяй крывічоў і дрыгавічоў у літоўскай зямлі» [Любавский 1918:13–14]. Полацкая зямля, адзначае вучоны, з даўніх часоў узаемадзейнічала з «Літвой». У XI–XII стст. полацкія князі неаднаразова рабілі набегі на ўладанні літоўскіх плямёнаў, у літоўскія землі мігрыравалі мірныя беларускія сяляне.

У сваю чаргу з сярэдзіны XII ст. на Полацкую зямлю сталі рабіць набегі літоўцы, а некаторым літоўскім князям удавалася ўсталявацца на княжацкім прастоле ў Полацку і іншых гарадах.

Стваральнікам беларуска-літоўскай дзяржавы Любаўскі лічыць Міндоўга, які ў 1248 г. падначаліў дробных літоўскіх князёў, а потым, карыстаючыся «перапалохам і сумятнёй», што ўтварыліся ў сувязі з татара-мангольскім нашэсцем, усталяваўся ў Чорнай Русі і зрабіў сваёй рэзідэнцыяй Новагародак [Любавский 1915:14–16]. Створанае ім палітычнае аб’яднанне зрабілася ядром, з якога малапамалу вырасла новая дзяржава. На думку Любаўскага, эканамічнай, палітычнай, ваеннай, культурнай асновай новадзяржаўнага ўтварэння з’яўляўся беларускі, а потым і ўкраінскі этнас. «У рускай грамадскасці, – піша Любаўскі, – літоўскія князі ... маглі запазычыць больш сіл і сродкаў для ўсталявання ўлады, чым у грамадскасці літоўскай. Русь давала ў іх распараджэнне ваенны люд, які звыкся знаходзіцца ў азначаных і сталых службовых стасунках з князем, па ваеннай выпраўцы і адвазе, як сведчыць Пётр Дусбург, не саступаўшы заходняму рыцарству. На Русі літоўскія князі знаходзілі масу гарадскога і сельскага насельніцтва, злучанага з князем вызначанымі і сталымі данiннымі і рознымі іншымі павіннасцямі. Тут жа да паслуг князя былі і арганізаваная адміністрацыя, шэраг пэўных пасад і званняў, якія сцвярджалі княжую ўладу. Наўрад ці штосьці падобнае было ў той час у Літве» [Любавский 1915:16].

Першапачатковае ядро беларуска-літоўскай дзяржавы паступова пачынае абрастаць новымі землямі. У 1307 г. у яе склад уваходзіць Полацкая зямля, потым далучаецца Віцебскае, Менскае, Друцкае, Лукомскае і іншыя княствы. У першых дзесяцігоддзях XIV ст. – Турава-Пінскае княства, Берасцейская зямля і Падляшша з гарадамі Бярэсце, Камянец, Кобрын, Драгічын, Мельнік і інш. Па азначэнню Любаўскага, гэта быў першы «рускі» пас дзяржавы, у які ўваходзілі галоўным чынам беларускія землі [Любавский 1915:18]. Пры Гедыміне і яго нашчадках пачынае ствараецца другі, у асноўным украінскі пас, у які ўвайшлі Валынь з Падоллем, Кіеўская зямля, Чарнігава-Северская на поўдні і паўднёвым усходзе, а таксама Смаленская – на ўсходзе.

Таксама, як У. Б. Антановіч і М. С. Грушэўскі, Любаўскі лічыць, што Кіеў увайшоў у склад ВКЛ не пры Гедыміне («Хроніка Быхаўца»), а пры Альгердзе ў 1362 г. («Густынскі летапіс») [Любавский 1915:25].

На думку Любаўскага, беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава стваралася часткова заваёвай, часткова шляхам добраахвотнага далучэння «рускіх» земляў да асноўнага дзяржаўнага ядра, якое вучоны называе «Літвой». Прычым «сіла зброі мела другараднае значэнне». У дзяржаўным саюзе, якім з’яўлялася ВКЛ на працягу XIV ст., перамагла «руская стыхія» (беларуска-ўкраінская), «русские» парадкі, установы, «руская» мова, вера. Шматлікія Гедымінавічы прынялі праваслаўе. Некаторыя абеларусіліся ў такой ступені, што размаўлялі толькі па-беларуску, як, напрыклад, Ягайла [Любавский 1915:35–41].

Адной з прычын стварэння ВКЛ вучоны лічыў знешнюю небяспеку. Раздробленая і разрабаваная мангола-татарамі Русь павінна была сама ўвайсці «ў абдымкі Літвы», каб выжыць, з усіх бакоў яе «падпіралі ворагі» – з поўдня мангола-татары, з паўночнага захаду – нямецкія рыцары, з захаду – маладое польскае каралеўства, з усходу – Маскоўская дзяржава. «Агульны ціск» з усіх бакоў, падкрэслівае Любаўскі, павінен быў «зліталваць Літву і заходнюю Русь», злучыць іх у адзін палітычны саюз пад вярхоўнай уладай вялікага князя.

Звяртае на сябе ўвагу трактоўка стварэння ВКЛ як своеасаблівай рэстаўрацыі былой Кіеўскай дзяржавы. « Аб’яднанне заходнерускіх земляў вакол Літвы, – мяркуе Любаўскі, – было па сутнасці аднаўленнем разбуранага палітычнага адзінства кіеўскай эпохі, знаходжаннем згубленага палітычнага засяроджання. Розніца была толькі ў тым, што цэнтр зараз, у сілу гістарычных акалічнасцей, змясціўся на р. Віліі, а не на Дняпры, як гэта было ў канцы IX ст. Такім цэнтрам стаў г. Вільнюс, стольны горад княжання, які ўлучаў у сабе ўзніклую Літву і непасрэдна далучаную да яе Русь» [Любавский 1915:36]. Як збіральніца «рускіх» земляў, лічыць вучоны, новая дзяржава – ВКЛ – на сто з лішкам гадоў апярэдзіла другую новую дзяржаву – Маскоўскую [Любавский 1915:36–37].

Галіцка-Валынская зямля ці ВКЛ? Яшчэ ў сярэдзіне XIII ст., падкрэслівае вучоны, «суперніцаю Літвы па збіранні заходняй Русі» была Галіцка-Валынская зямля. Але ў рэшце рэшт перамагла «Літва». У чым прычына? На думку Любаўскага, у тым, што менавіта «Літву», а не «Малую Русь», або Галіцка-Валынскае княства, падтрымала Белая Русь. З «Літвой» у Белай Русі былі больш цесныя эканамічныя і культурныя адносіны, што абумовіла іх палітычны і ваенны хаўрус. Да таго ж паміж Белай і Малой Руссю ляжала запусцелая і разрабаваная Кіеўшчына. Галіцка-Валынская зямля сама

вельмі пацярпела ад мангола-татарскага нашэсця, між тым як маладая беларуска-літоўская дзяржава, абароненая лясамі і балотамі Палесся і Падняпроўя, вырасла ў такую палітычную сілу, якую не змаглі пераадолець нашчадкі Данілы Раманавіча [Любавский 1915:30].

Праблема Смаленска. Як адзначалася, збіральнікамі земляў, якія ўваходзілі ў склад Кіеўскай Русі, выступілі ВКЛ, а потым – Маскоўскае княства. Прычым з тэкстаў Любаўскага вынікае, што на гэтую місію ВКЛ мела больш падстаў як адэкватны пераймальнік старажытнарускай спадчыны. З самых даўніх часоў, падкрэслівае вучоны, Смаленск быў вельмі цесна злітаваны з заходнімі землямі – Полацкам, Рыгай і інш. З узмацненнем Маскоўскага княства, якое пачынае прэтэндаваць на Смаленск, апошні шукае абароны ў вялікіх князёў літоўскіх – Гедыміна, Альгерда. У 1348 г. смаляне ў складзе Альгердава войска змагаліся супраць Ордэна. З цягам часу смаленскія князі трапляюць у васальную залежнасць ад Альгерда. У 1368, 1370 і 1372 гг. яны ўдзельнічаюць у паходах вялікага князя на Маскву, а таксама супраць крыжакоў. У 1355 г. Альгерд далучыў да ВКЛ Ржэў, а ў 1358 г. – Мсціслаў, якія дагэтуль належалі Смаленскаму княству. У 1368 г. смаленскі князь прызнаў сябе васалам Ягайлы. Аднак канчатковае далучэнне Смаленскай зямлі да ВКЛ адбылося пры Вітаўце: з 1395 г. тут кіраваў яго намеснік. З 1405 г., лічыць Любаўскі, Смаленск афіцыйна ўваходзіць у склад ВКЛ [Любавский 1915:33].

У папулярнай літаратуры нярэдка закранаецца пытанне пра тое, хто меў больш правоў на Смаленск – ВКЛ ці Маскоўская дзяржава; з'яўляецца Смаленская зямля беларускай ці «исконно русской» тэрыторыяй? З даследаванняў Любаўскага вынікае, што ні тое, ні другое. Смаленшчыну насялялі крывічы, племя, якое з'яўлялася адной з этнічных асноў беларускай народнасці. Аднак Смаленскае княства, як і Цвярское, Разанскае, Маскоўскае і некаторыя іншыя, з'яўлялася адносна самастойным дзяржаўным аб'яднаннем. Прэтэндэнтамі на яго выступалі як ВКЛ, так і Вялікае княства Маскоўскае. І праблема прыналежнасці Смаленска вырашалася галоўным чынам на падставе суадносін сіл. На першым этапе перамагло ВКЛ. Як адзначалася, у 1405 г. Смаленск увайшоў у яго склад і непадзельна належаў яму звыш 100 гадоў. У 1514 г. Смаленск вымушаны быў капітуляваць перад агромністай арміяй вялікага князя маскоўскага Васілія III і быў далучаны да Маскоўскай дзяржавы. Аднак урад ВКЛ, а потым і Рэчы Паспалітай не прызнаў гэтай інкарпарацыі.

З ліпеня (па ст. ст.) 1611 г. пасля дваццацімесячнай аблогі рэгулярная армія Рэчы Паспалітай штурмам авалодала Смаленскам. У снежні 1618 г. паводле ўмовы Дзеўлінскага перамір'я паміж Рускай дзяржавай і Рэччу Паспалітай Смаленск разам з Невелем, Белым, Старадубам, Ноўгарад-Северскім і Чарнігавам адыходзіў да Рэчы Паспалітай. У 1633 г. Смаленск быў абложаны рускім войскам, аднак каралю і вялікаму князю Уладзіславу IV удалося разбіць нападаючых і дэблакаваць горад. Згодна з Паляноўскім дагаворам (1634), Смаленск застаўся за Рэччу Паспалітай. Аднак на пачатку вайны 1654–1667 гг. Смаленск зноў быў узяты рускай арміяй (верасень 1654 г.). Андрусаўскі мір (студзень 1667 г.) замацаваў гэта становішча, Смаленск зноў пераходзіў да Рускай дзяржавы з Драгабужам, Белай, Невелем, Веліжам, Северскай зямлёй з Чарнігавам і Старадубам. Адзначым, што ніякіх прэтэнзій на Смаленск з боку Беларусі няма. Але ж гісторыю трэба ведаць.

Станаўленне сацыяльна-палітычнай сістэмы. Менталітэт ВКЛ і Маскоўскай дзяржавы. Гісторыя ВКЛ, адзначае Любаўскі, «паражае супрацьлегласцю свайго кірунку і сваіх вынікаў у параўнанні з гісторыяй іншай рускай дзяржавы – Маскоўскай» [Любавский 1915:2]. У чым выяўляецца гэтая процілегласць?

Маскоўская дзяржава, сцвярджае вучоны, развівалася ў напрамку манархічнага абсалютызму і адміністратыўнага цэнтралізму. У рэшце рэшт гэтая палітычная сістэма набыла форму спадчыннай і неабмежаванай манархіі з моцным цэнтральным апаратам, які карыстаўся органамі мясцовага кіравання і самакіравання як сродкамі рэалізацыі агульнадзяржаўных мэт.

У адрозненне ад Маскоўскай дзяржавы ВКЛ, мяркуе Любаўскі, развівалася ў напрамку канстытуцыяналізму і федэралізму. Яго палітычная сістэма адлілася ў форму выбарнай манархіі, абмежаванай гаспадарскай Радай і Сеймам. У дзяржаўнай сістэме ВКЛ дамінуючую ролю адыгрывала не цэнтральнае, а мясцовае кіраванне з рысамі аўтаноміі. Землі, якія ўваходзілі ў склад ВКЛ, у асноўным захоўвалі і сваю адасобленасць, і самастойнасць. Гэта замацоўвалася прывілеямі, якія давала ім велікакняжацкая ўлада. Удзельныя князі, у асноўным нашчадкі Рурыкавічаў, заставаліся на сваіх удзелах разам са сваімі баярамі. Вялікія зямельныя ўладанні і нават княствы атрымлівалі Гедымінавічы – сыны, пляменнікі, унукі вялікага князя. Апошні «не рушил старины», традыцыйнага ўкладу жыцця, звычаяў беларускіх і ўкраінскіх земляў, паважліва адносіўся

да існуючых палітычных, рэлігійных і культурных інстытутаў [Любавский 1915:36–38].

Тры палітычныя крызісы XIV ст. Беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава, лічыць Любаўскі, у сваім станаўленні (XIV ст.) прайшла праз тры ўнутрыпалітычныя крызісы.

Першы крызіс настаў пасля смерці Гедыміна. Улада апынулася ў руках слабага князя Яўнута, якога адмовіліся слухаць браты, родзічы, да таго ж на дзяржаву навалілася смяротная пагроза з боку Ордэна. Альгерд і Кейстут, дамовіўшыся, узялі ўладу ў свае рукі, што па сутнасці выратавала дзяржаву. Кейстут, мяркуе вучоны, свядома пайшоў на кампраміс, аддаўшы пальму першынства Альгерду. Другі крызіс – гэта ўзнікненне моцнай палітычнай апазіцыі вялікаму князю Ягайлу з боку беларуска-літоўскай знаці ў асобе Кейстута, а потым яго братоў Андрэя Полацкага, Дзмітрыя Бранскага і сына Кейстута – Вітаўта. Міжусобіца стварыла сур'ёзную пагрозу адзінству і бяспецы дзяржавы, тым больш што ўзмацніўся націск з боку нямецкіх рыцараў. Гэта з'явілася прычынай трэцяга крызісу, выхад з якога Ягайла знайшоў у саюзе з Польшчай; Любаўскі лічыць, што Крэўская ўнія 1385–1386 гг. была абумоўлена гістарычнай неабходнасцю, яна дапамагла захаваць дзяржаўнае адзінства ВКЛ і абараніць яго ад нямецкай агрэсіі. Аднак за гэта Ягайла заплаціў вялікую цану: часткова пастушіўся суверэнітэтам, прыняў каталіцтва, пайшоў на вялікія фінансавыя страты. На думку вучонага, Крэўская ўнія па сутнасці прадугледжвала інкарпарацыю ВКЛ у Польскае каралеўства, яна больш поўна, чым Люблінская ўнія 1569 г., інтэгравала абедзьве дзяржавы. Аднак на практыцы гэтага не адбылося [Любавский 1915:45–46]. І не адбылося таму, мяркуе Любаўскі, што Ягайла пайшоў на кампраміс з беларуска-літоўскай апазіцыяй, якую ўзначальвалі Вітаўт, Андрэй Полацкі і інш. Паводле Крэўскага дагавора, вялікае княжанне не прадугледжвалася, аднак згодна з Востраўскай дамовай (5 жніўня 1392 г.), Вітаўт пажыццёва быў прызнаны вялікім князем і ВКЛ такім чынам набыло паўную аўтаномію. «Востраўская дамова, – лічыць вучоны, – паклала пачатак аднаўленню незалежнасці і самабытнасці літоўска-рускай дзяржавы» [Любавский 1915:49].

Вітаўт і яго роля ў станаўленні беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржаўнасці. У апошні час у шэрагу публікацый робіцца спроба трактаваць вялікага князя Вітаўта як беларускага патрыёта, заснавальніка беларускай дзяржаўнасці, абаронцу беларускага суверэнітэту і г. д. Такая характарыстыка толькі часткова супадае з пунктам гледжання Любаўскага. Канцэптуальная сутнасць яго бачання дадзенай праблемы заключаецца ў наступным: Вітаўт з'яўляецца выразнікам дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ у цэлым, аднак у сваёй практычнай дзейнасці ён абапіраўся перш за ўсё на каталіцкае, галоўным чынам літоўскае, баярства (Любаўскі атаясамлівае паняцці «літоўскія баяры» і «каталіцкія баяры», між тым як літоўскія баяры маглі быць і праваслаўнымі, а каталіцкія – беларусамі або ўкраінцамі). Гэты саюз быў замацаваны Гарадзельскім прывілеем 1413 г., які даў ВКЛ права мець свайго вялікага князя, а каталіцкім прэлатам, панам, шляхце – выбіраць караля, вялікага князя, а таксама засядаць у гаспадарскай Радзе. Пераважна каталікі прызначаліся на пасады велікакняжацкіх намеснікаў і ў «рускіх абласцях». Старажытныя беларускія і ўкраінскія княжацкія і нават літоўскія роды пры Вітаўце пачалі адціскацца. Гарадзельскі прывілей 1413 г. Любаўскі назваў «хартыяй правоў і вольнасцяў літоўскага баярства», якое пры Вітаўце стала асноўнай сацыяльнай базай велікакняжацкай улады [Любавский 1915:61]. Крэўская ўнія, і асабліва Гарадзельскі прывілей, на думку вучонага, «унеслі ў нетры літоўска-рускай дзяржавы нацыянальна-палітычны антаганізм» паміж «Літвой» і «Руссю». Гэты антаганізм пасля смерці Вітаўта стаў прычынай «унутраных узрушэнняў» у 30–40-х гадах XV ст. [Любавский 1915:62–64]. Вітаўт, мяркуе Любаўскі, многа зрабіў для сцвярджэння незалежнасці ВКЛ, умацавання і захавання дзяржаўнага суверэнітэту. Яму ўдалося абараніць краіну ад знешніх ворагаў і максімальна пашырыць яе межы. Вітаўт у значнай ступені аб'яднаў дзяржаву і кансалідаваў грамадства. Любаўскі высока ацэньвае тэрытарыяльна-адміністрацыйную рэформу вялікага князя.

Вытокі беларуска-ўкраінска-літоўскай палітычнай традыцыі. Існуе пункт гледжання, адзначае Любаўскі, згодна з якім уніі – ад Крэўскай да Люблінскай – накіравалі гісторыю ВКЛ «у новым напрамку» [Любавский 1915:62], г. зн. радыкальна аднавілі яго палітычны менталітэт (дарэчы, так мяркуюць і некаторыя сучасныя польскія і расійскія гісторыкі). Вучоны не згаджаецца з такой катэгарычнай ацэнкай, хоць і не адпрэчвае пэўнага ўплыву польскага палітычнага фактару на дзяржаўны лад ВКЛ. Любаўскі звяртае ўвагу на пераемнасць сацыяльна-палітычных інстытутаў ВКЛ і Кіеўскай Русі, у прыватнасці Полацка, Віцебска і інш. Зразумела, лічыць вучоны, уніі праклалі дарогу засваенню некаторых ідэй і форм

польскай дзяржаўна-палітычнай сістэмы. Але ж многія з гэтых ідэй і форм арганічна вынікалі з унутранага развіцця ВКЛ. Задоўга да ўній у беларуска-ўкраінска-літоўскіх землях практыкаваўся прынцып выбарнасці велікакняжацкай улады, адбываліся з'езды князёў і баяр, якія потым ператварыліся ў сеймы; гаспадарскай Радзе папярэднічала дума і г. д. Такім чынам, рэзюмуе сваю думку вучоны, уніі, якія ўплывалі на станаўленне дзяржаўнага ладу ВКЛ, улічвалі характар яго папярэдніх палітычных інстытутаў, «паклаўшы на іх таўро польскай дзяржаўнасці» [Любавский 1915:63].

Чыёй дзяржавай было Вялікае Княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае? Як вядома, гэтае пытанне з'яўляецца дыскусійным і ў наш час. Існуюць тры асноўныя пункты гледжання. ВКЛ з'яўлялася: 1) літоўскай (Л. Абэцэдарскі і інш.), 2) беларускай (М. Ермаловіч і інш.), 3) літоўска-беларуска-ўкраінскай дзяржавай. Прыхільнікам апошняй канцэпцыі быў Любаўскі: ВКЛ ён называў «літоўска-рускай дзяржавай». Які змест вучоны ўкладваў у паняцце «рускі», мы ўжо ведаем: ён меў на ўвазе этнасы, якія ў наступным паслужылі падставай фарміравання беларускай і ўкраінскай народнасцей.

Прыхільнікі канцэпцыі «літоўскай дзяржаўнасці» звычайна спасылаюцца на Крэўскую ўнію, Гарадзельскі прывілей і некаторыя іншыя юрыдычныя акты, якія замацавалі палітычны прыярытэт літоўскіх, каталіцкіх паноў і баяр. Між тым Любаўскі ў сваёй фундаментальнай працы «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно» пераканаўча паказаў, што пытанне дзяржаўнасці ВКЛ трэба разглядаць у дынаміцы, а не ў статыцы. На першым этапе станаўлення палітычнай сістэмы ВКЛ вядучую ролю адыгрываў славянскі элемент. Потым, пасля Крэўскай уніі, дамінаваць пачынаюць літоўска-каталіцкія паны і баяры. Аднак у выніку напружанай барацьбы на працягу XV–XVI стст. беларуска-ўкраінская, праваслаўная, а потым і пратэстанцкая часткі феадальнага класа дабіваюцца палітычнага парытэту і дзяржаўная ўлада больш ці менш прапарцыянальна размяркоўваецца паміж магнатамі і шляхтай славянскага і балцкага паходжання.

Вялікія князі, сведчыць Любаўскі, у рэшце рэшт зразумелі, што дзяржаўны суверэнітэт і грамадскую стабільнасць немагчыма захаваць, спадзеючыся толькі на сілу, што неабходны кампраміс, пэўны грамадскі дагавор паміж існуючымі феадальнымі этнарэлігійнымі суполкамі. Карацей кажучы, што патрэбна новая, адметная ад характэрнай для Кіеўскай Русі і Маскоўскай дзяржавы ўнутраная палітыка. Прэцэдэнты такой палітыкі ўжо былі створаны пры Міндоўгу, Гедыміне, Альгердзе. Аднак толькі Ягайла і яго нашчадкі зрабілі палітыку дамовы не выключэннем, а правілам. І галоўнай прыладай гэтай палітыкі стала права, закон. Менавіта кіруючыся дадзенай палітычнай лініяй, кароль Ягайла пайшоў на ўступкі беларуска-ўкраінскай праваслаўнай партыі. 15 кастрычніка 1432 г. ад яго імя і са згоды вялікага князя Жыгімонта быў апублікаваны прывілей, паводле якога «рускія» князі і баяры, грамадзяне ВКЛ, ураўноўваліся ў правах з католікамі-літоўцамі. Прычым выразна сфармулявана яго мэта: каб у будучым паміж абодвума народамі не было няроўнасці, якая можа нанесці шкоду дзяржаве, і каб у грамадстве зацвердзіліся аднадушнасць, згода, клопат пра агульнае дабро, аўтарытэт каралеўскай улады.

Калі паўночна-заходняя частка была задаволена зместам прывілея, то ўсходняя і паўднёва-ўсходняя сталі ў апазіцыю, якую ўзначаліў Свідрыгайла. Пачалася сапраўдная грамадзянская вайна. Да таго ж на тэрыторыю ВКЛ уварваліся войскі Ордэна. Ягайла і Жыгімонт вымушаны былі пайсці на новыя ўступкі, выдаўшы 6 мая 1434 г. прывілей, у якім пацвярджаліся ўсе вольнасці і правы, дадзеныя беларускім і ўкраінскім князям і баярам. Акрамя таго, ім давалася права мець гербы. Прывілей змяшчаў у сабе важнае палажэнне, якое сведчыла пра тое, што ў ВКЛ нараджаюцца элементы прававой дзяржавы: ніхто не можа быць прыцягнуты да адказнасці без пастановы суда, які павінен адбывацца па «обычаю земли».

Значны крок насустрач беларуска-ўкраінскай апазіцыі зрабіў сын Ягайлы Казімір (з 1440 – вялікі князь, з 1444 – польскі кароль). Як адзначае Любаўскі, ён вельмі ўдала спалучаў сілу з палітычнымі ўступкамі. Смаленскай зямлі была выдадзена грамата, якая пацвердзіла правы і вольнасці яе жыхароў. Тое ж самае Казімір учыніў адносна Жмудскай і Кіеўскай земляў [Любавский 1915:75–76]. Аднак вяршыняй палітычна-кансалідацыйнай дзейнасці Казіміра было выданне прывілею ад 2 мая 1447 г., які канцэптуальна вызначыў унутраны лад ВКЛ у сваіх асноўных напрамках: 1) палітычная самастойнасць абласцей; 2) істотныя сацыяльна-палітычныя правы землеўладальнікаў-феадалаў; 3) выбарная і абмежаваная велікакняжацкая ўлада. «На гэтым падмурку, – падкрэслівае вучоны, – грунтавалася і ўся наступная пабудова літоўска-рускай дзяржавы» [Любавский 1915:80]. Дзякуючы прывілею 1447 г., мяркуе Любаўскі, у ВКЛ пачаў фарміравацца палітычны лад, «які меў шмат агульнага

з сярэднявечным заходнееўрапейскім феадалізмам» [Любавский 1915:78].

Такім чынам, Любаўскі пераканаўча паказаў, як паступова, крок за крокам, год за годам, дзесяцігоддзе за дзесяцігоддзем беларуская і ўкраінская шляхта заваёўвала свае палітычныя правы, сцвярджала сябе ў якасці раўнапраўнага партнёра сацыяльна-дзяржаўнай сістэмы ВКЛ.

Палітычную гісторыю ВКЛ XV–XVI стст. Любаўскі дзеліць на два перыяды. Першы (40-я гады XV – 40-я гады XVI ст.) – час вялікага княжання Казіміра і яго сыноў. Вядучая палітычная роля ў грамадстве ў гэты перыяд належала беларуска-ўкраінска-літоўскай арыстакратыі – князям, панам. Баярства, шляхта адыгрывалі дапаможную ролю. Другі перыяд – час вялікага княжання Жыгімонта Аўгуста (1548–1572). Шляхта, якая ўступіла ў сеймавую барацьбу з арыстакратыяй і велікакняжацкай уладай, дабіваецца ўраўнавання ў правах, перабудоўвае заканадаўства, мясцовае кіраванне, прадстаўнічую ўладу, дзякуючы чаму палітычны лад ВКЛ у значнай ступені набліжаецца да польскага. Каб замацаваць сваё палітычнае становішча, беларуская, украінская і літоўская шляхта падымае пытанне аб уніі з Польшчай. Люблінская ўнія 1569 г., лічыць Любаўскі, паклала канец самастойнаму існаванню «літоўска-рускай дзяржавы» [Любавский 1915:80].

Дзяржаўнасць і лёс народа. Досвед гісторыі абумовіў прынцыповую палітычную выснову вучонага, якую ён зрабіў у сваёй працы «Основные моменты истории Белоруссии»: галоўнай перашкодай на шляху натуральнага гістарычнага развіцця беларускага народа з'яўлялася адсутнасць уласнай, нацыянальнай дзяржаўнасці. Любаўскі звяртае ўвагу не толькі на станоўчыя, але і на адмоўныя моманты інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы – ВКЛ. У прыватнасці, ён адзначае, што шмат жыццёвых сіл беларускага народа пайшло на будаўніцтва не нацыянальнай, а агульнай дзяржаўнасці, грамадскасці, культуры. Трагічным вынікам адсутнасці ўласнай беларускай дзяржаўнасці як у эпоху ВКЛ, так і ў пазнейшыя часы вучоны лічыць масавую эміграцыю беларусаў, пад якой ён разумеў не толькі ад'езд за мяжу, але і пераход у іншую нацыянальную супольнасць і культуру, абумоўлены шэрагам гістарычных абставін. Такая эміграцыя, лічыў Любаўскі, на працягу многіх стагоддзяў знясільвала нацыю, адымала ў яе лепшых, прадпрымальных, творча актыўных прадстаўнікоў. Гэтая думка выдатнага

рускага гісторыка дае магчымасць многае зразумець у мінулым і сучасным беларускага народа, зрабіць выснову, што толькі ва ўмовах нацыянальнай дзяржаўнасці беларускі народ зможа ў поўнай меры рэалізаваць свае патэнцыі.

1.4. Інтэлектуальнае поле гісторыка-філасофскай працы

Пачатковай кропкай для нашых разваг аб структуры і асаблівасцях поля навуковай вытворчасці інтэлектуальнай гісторыі Беларусі могуць быць канцэптуальныя пабудовы французскага сацыёлага П'ера Бурдзьё (фр. Pierre Bourdieu). На гэтым вонкавым сацыялагічным пазначэнні поле – гэта «сістэма аб'ектыўных адносін паміж дасягнутымі (у папярэдняй барацьбе) пазіцыямі... [Яно] з'яўляецца месцам (г. зн. гульнёвай прасторай) канкурэнтнай барацьбы, спецыфічнай стаўкай у якой з'яўляецца манаполія на навуковы аўтарытэт, вызначаны як тэхнічная здольнасць і – адначасова – як сацыяльная ўлада, або, калі заўгодна, манаполія на навуковую кампетэнцыю, якая разумеецца як сацыяльна замацаваная за вызначаным індывідам здольнасць легітымна (г. зн. паўнамоцна і аўтарытэтна) казаць і дзейнічаць ад імя навукі» [Bourdieu 1975:85].

Мы ўжо казалі ў папярэднім томе аб тым, што гісторыяапісанне традыцыйна прытрымліваецца наступнага парадку. Адныя пішуць гісторыю, асабліва не ўдаючыся ў рэфлексію над тымі скрайнімі падставамі, якія афармляюць практыку гэтага апісання. Іншыя дэканструююць і рэканструююць саму гэтую практыку, крытыкуючы пішучых за тое, што яны няправільна пішуць, аднак рэдка пішуць самі нешта гістарычнае. І нарэшце, трэція проста думаюць аб тым, як правільна пісаць гісторыю, не ставячы за мэту ні напісаць самім нешта гістарычнае, ні само гэтае гістарычнае прачытаць і асэнсаваць (параўн. «Або існуюць яшчэ філосафы, што на працягу ўсяго жыцця не ўмеюць супаставіць апрыёрныя формы, катэгоры і г. д. з той формай, якую гэтыя апошнія прымаюць у сацыяльнай думцы» [Бурдье 1998]. Усе гэтыя віды гістарычнай творчасці рэдка сінтэзуюцца хаця б таму, што кожная дзейнасць патрабуе незвычайных інтэлектуальных высілкаў. З іншага боку, і самі сумневы не заўсёды спрыяюць інтэнсіфікацыі працэсу напісання гістарычных *наратываў*, а філасофскія парады гісторыкам амаль нельга ўжыць на практыцы. Больш таго, як гэта ні парадаксальна, усе высілкі філосафаў і іншых крытыкаў па расхістванні асноў «вялікіх карцін гісторыі» зусім не вядуць гістарычную метанараталогію да

непазбежнага заняпаду. Опусы рознага кшталту працягваюць узнікаць з абодвух бакоў у нарастаючай колькасці. Напэўна, ва ўзаемаадносінах паміж філасофіяй гісторыі і гісторыяапісаннем адбываецца прыкладна тое, што некалькі дзесяцігоддзяў таму адбывалася паміж філасофіяй навукі і, скажам, фізікай, якія развіваліся калі не зусім аўтаномна, дык з вялікай ступенню самастойнасці.

Па гэтай аналогіі, сапраўды, можна пагадзіцца з некаторымі гісторыкамі, якія кажуць, што калі ўвесь час думаць аб дэканструкцыі свайго гістарычнага наратыву, то проста не застанецца часу на чыста гістарычную працу: збор і апрацоўку крыніц, напісанне тэкстаў. Аднак такая парадаксальнасць асінхроннасці – толькі прыватны выпадак агульнай тэорыі палёў навукі, распрацаванай П'ерам Бурдзьё, і гэты наш прыклад «абуральнай глухаты» навукоўцаў – добрая ілюстрацыя прынцыпу аўтаноміі навуковага поля.

Таму ў святле нашых папярэдніх разваг аб галінах гістарычнай творчасці можна сфармуляваць выснову ў духу Уладзіміра Маякоўскага: «Калі зоркі запальваюць – значыць – гэта каму-небудзь трэба?» Гэта значыць, калі існуе кагорта гістарыёграфаў – прыхільнікаў гістарычнага пазітывізму, напісаўшых на сваіх сцягах дэвіз Леапольда фон Ранке «Wie es eigentlich gewesen war» («Як гэта было на самай справе»), – значыць існуе тая альбо іншая форма легітымацыі дадзенага навуковага поля, існуюць фінансавыя, палітычныя і іншыя крыніцы, якія сілкуюць дадзенае поле. І, такім чынам, гэтыя гісторыкі маюць поўнае права патрабаваць павагі да традыцый свайго «манастыра», а таксама таго, каб навуковая дыскусія ў сярэдзіне поля ні ў якім выпадку не замахвалася на сакральнасць вышэйадзначанага прынцыпу «Wie es eigentlich gewesen war». Сувязь паспяховасці з легітымацыяй у рамках таго ці іншага навуковага поля дзейнічае ў любой галіне веды. Гэта значыць, што гэтае канстатаванне Бурдзьё таксама выходзіць па-за сферу ўдзельнікаў дадзенага адвольна ўзятага намі гістарычнага поля і існуе ў якасці пэўнага неўсвядомленага правіла.

Такім чынам, навуковае поле легітымізуецца вонкавай падставай, аб структуры якой мы будзем казаць ніжэй, характарызуючы традыцыі і стан нашага ўласнага навуковага поля «гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі». З іншага боку, нам таксама падаецца, што гэтыя вонкавыя падставы поля (відавочныя ў сацыялагічным альбо сацыяэканамічным сэнсе) дэтэрмінуюць і эпістэмалагічна, бо з'яўляюцца няяўнымі, але важкімі для правя-

дзення такіх неабходных у любой гуманітарнай і сацыяльнай творчасці пазнавальных працэдур, як вызначэнні праўдзівасці, карэктнасці і адэкватнасці праведзенага даследавання. Бо вердыкт «Wie es eigentlich gewesen war» выносіць менавіта тая карпарацыя, да якой належыць той альбо іншы навуковец.

Любое поле «валодае той асаблівасцю, што імкнецца выклікаць у тых, хто ў яго ўваходзіць, амнезію паходжання, якую ў шараговых сацыяльных агентаў у штодзённым свеце спараджае звычай» [Бурдье 1998]. Гэта значыць максімальна камфортнай для навукоўца, верагодна, павінна быць тая сітуацыя, калі яму альбо ёй пішацца і дзеецца безадсылачна, г. зн. без сталых разважанняў аб сэнсе, карыснасці і мэтазгоднасці таго, што ён робіць. Аднак дадзены камфорт мае пэўную цану. У гэтым выпадку, напрыклад, гісторык альбо літаратар наўмысна аддае сваёй карпарацыі ўсе функцыі легітымацыі сваіх работ, яго поспех наўмысна звязваецца з жыццяздольнасцю, аўтарытэтнасцю самой карпарацыі. Болей таго, у выпадку недакладных, а менавіта гуманітарных, навук вага карпарацыі на «рынку сімвалічнай прадукцыі» і ёсць апошняя інстанцыя прызнання дасягненняў навукоўца на гэтым вельмі загадкавым і заблытаным рынку. «Навука не мае іншай падставы, акрамя калектыўнай веры ў яе асновы, якая ствapae і прадугледжвае само функцыянаванне навуковага поля» [Bourdieu 1975:91].

Прывядзём характэрны прыклад, які, у прыватнасці, адносіцца да апісання вельмі распаўсюджаных мадэляў канструявання «вялікіх карцін гісторыі». Французскі гісторык Бернар Лепці адзначае: «Меркаваннямі выгоды збольшага тлумачыцца тая акалічнасць, што на працягу больш двух дзесяцігоддзяў рэгіянальная манаграфія ўяўляла сабой пераважны жанр французскага гістарычнага даследавання. Горад, дэпартамент, правінцыя дастаўлялі прывязаны да мясцовасці сюжэт памерам у мясцовыя архіўныя фонды, і рэгіянальную навуковую дасведчанасць здавалася працей канвертаваць ва ўніверсітэцкі аўтарытэт таго ж мясцовага маштабу. Зрэшты, манаграфія, вызначаная геаграфічна, знаходзіла сваё фундаментальнае апраўданне і ва ўсеагульным эпістэмалагічным вераванні ў прагрэс глабальнага ведання, дасягальны сродкамі назапашвання лакальных звестак. Сабраць яшчэ некалькі добрых рэгіянальных манаграфій і згрупаваць іх дадзеныя для вырашэння пытання ў цэлым – такі вобраз дзеянняў прапаведавалі і Люсьен Феўр у 1922 г., і Эрнэст Лабрус пасля Другой сусветнай вайны» [Лепти 1996:58].

Хоць гэта і не з’яўляецца асноўнай тэмай артыкула Лепці «Грамадства як адзінае цэлае», прысвечанага хутчэй эпістэмалагічным падставам канструявання «вялікіх карцін», але ў прыведзеным фрагменце бліскуча адзначаны не толькі важны момант легітымізацыі вынікаў навуковай дзейнасці, але і выдатны факт асноўнага шляху глабальнага сцвярджэння лакальнай карпарацыі наогул. Ён з лёгкасцю можа быць прывязаны і да нашых мясцовых рэалій інтэлектуальнага поля беларускай нацыянальнай гісторыі і філасофіі. Рэгіянальнае ў Лепці абапіраецца на тры важныя падставы: духоўны досвед альбо пачуццё лакальнага, рэгіянальныя крыніцы (архівы, бібліятэкі) і рэгіянальны аўтарытэт таго навукоўца, які часцей за ўсё шырока знаёмы ў вузкіх глабальных навуковых колах і сваёй гэтай вядомасцю (г. зн. наяўнасцю прызнанай гарнастаевай мантыі (параўн.: [Bourdieu 1976:90]) здольны глабалізаваць усю лакальную навуковую карпарацыю, якую ён прадстаўляе.

Такім чынам, гэтая прэзентацыя нацыянальнага на глабальным сімвалічным рынку, нягледзячы на «капіталістычнае» гучанне слова «рынак», мае выразную тэндэнцыю да феадалізацыі. Прызнаны ў глабальным маштабе лідар карпарацыі выконвае функцыі, шмат у чым падобныя да місіі феадальнага патрона. Аднак і тут нам яшчэ рана ставіць кропку, бо гэты статус патрона не заўсёды мае чыста навуковае паходжанне. Нават у выпадку Лепці глабальная каштоўнасць рэгіянальных дасягненняў у пабудове лакальных гісторый канвертуецца пры дапамозе адміністрацыйнага аўтарытэту ўніверсітэта. Гэта значыць эўрыстычная каштоўнасць даследавання верыфікуецца не навуковымі, але палітычнымі сродкамі. У іншых падобных выпадках аўтарытэтнасць таго ці іншага прадстаўніка мясцовага краязнаўства дасягаецца яшчэ больш сумнеўнымі, з пункту гледжання эпістэмалагічнага аналізу, спосабамі. Напрыклад, больш паспяховай лінгвістычнай падрыхтоўкай, прыналежнасцю да пэўных палітычных колаў альбо проста большай мабільнасцю, дапытлівасцю, прагай да навуковага турызму.

З іншага боку, апісаны намі прынцып патранату мае яшчэ і метадалагічныя наступствы. Бо наш прадстаўнік лакальнай карпарацыі рэпрэзентуе яе не наогул перад глабальнай гістарычнай альбо філасофскай супольнасцю, але ўнутры нейкай універсальна прызнанай партыкулярнай карпарацыі, што мае місію (а значыць, матэрыяльныя сродкі, навуковыя праграмы, веды рэгіёна і г. д.) вывучэння той ці іншай лакальнай супольнасці. Як вынік такой сітуацыі – рэальная небяспека метадалагічнага дыктату, калі лакальнай навуковай супольнасці перадаецца загад, як правільна даследаваць гэтую мясцовую рэчаіснасць, якому філасофскаму альбо метадалагічнаму богу пакланяцца. Вельмі добра, калі вонкавыя метадалагічныя інтэнцыі адпавядаюць напрамку згодлівасці мясцовага матэрыялу. У больш частым – супрацьлеглым – выпадку дадзеныя рэгіянальныя даследаванні рызыкуюць ператварыцца ў сваю імітацыю.

Такім чынам, паспяховае навуковае поле само па сабе не можа вызначацца, напрыклад, самаўпраўнасцю альбо чыстай навуковай дапытлівасцю яго стваральнікаў. Відавочныя, і гэта асабліва тычыцца гуманітарных навук, вельмі празрыстыя межы паміж эпістэмалагічнымі і адміністрацыйнымі, ідэалагічнымі і палітычнымі падставамі таго ці іншага поля. А гэта значыць, што заўсёды ў ствараемы тэкст трапляе нешта незалежнае ад мэт і задач творчасці, асабістых інтэнцый навукоўца, згодлівасці матэрыялу і іншых унутраных фактараў творчага працэсу. З іншага боку, гэтыя вонкавыя фактары адыгрываюць нароўні з светапогляднымі падставамі важную ролю ў самой практыцы размежавання навуковых палёў.

«Сказаць, што палі аўтаномныя, азначае, што тыя, якія ўдзельнічаюць у іх, падпарадкоўваюцца закону поля, г. зн. закону, які поле само сабе прызначыла. Поле ёсць род гульні, і кожны, хто ў яго ўваходзіць, павінен прыняць гэтую гульню ў незалежнасці ад таго, ці годная яна, ці вартая свечак, ці заслугоўвае, каб у яе гулялі. А каб гуляць, трэба прыняць цэлы комплекс дапушчэнняў і, у той жа час, валодаць пэўнымі звесткамі, якія складаюць умову актыўнага і сапраўднага ўдзелу ў дадзенай гульні!» [Бурдье 1996]. Легітымізацыя поля азначае адначасова і апраўданне тых правіл гульні, па якіх у гэтых рамках ажыццяўляецца творчасць.

Навуковае поле, якое ствараецца праз сімбіёз узаемадзеяння знешніх адміністрацыйных і палітычных сіл, светапогляды заснавальнікаў поля, іх пачуццяў папярэдняй традыцыі, запатрабаванняў грамадства, іншых фактараў, потым трапляе ў так званую «амнезію паходжання якую ў родавых сацыяльных агентаў у штодзённым свеце нараджае звычай» [Bourdieu 1975]. Менавіта праз гэтую амнезію навукоўцы – удзельнікі пэўнай навуковай гульні – набываюць хаця і ўяўную, але пераканаўчую свабоду. Як наступны этап тварэння і ідучай далей «другаснай амнезіі» можна разгледзець стварэнне ўнутраных правіл і іерархіі поля. Прычым гэтыя правілы

па тых жа законах амнезіі досыць хутка таксама губляюць сваю гісторыю. Як адзначаў П'ер Бурдзьё: «Аснова закону ёсць нішто іншае, як самаўпраўнасць, г. зн. па Б. Паскалю – «праўда ўзурпацыі». А бачнасць натуральнасці, неабходнасці закону надае тое, што я заву «амнезіяй паходжання». Народжаная з прывыкання да звычаю, яна хавае тое, што фармулюецца прыведзенай вышэй таўталогіяй «Закон ёсць закон, і больш нічога» [Бурдье 1995].

Па падобнай схеме адбываецца як нараджэнне новага, так і рэвалюцыйныя пераўтварэнні старых палёў, якія па тых ці іншых прычынах становяцца няўстойлівымі. «Поле навукі, на жаль, падпарадкоўваецца законам змен, вельмі падобным на тыя, што дзейнічаюць у высокай модзе ці ў полі рэлігіі: маладыя навапрыбыўшыя робяць рэвалюцыі, сапраўдныя альбо лжывыя, г. зн. літаральна ерасі, са словамі: «Усе гэтыя старыя, якія нам за трыццаць гадоў усе вушы прагудзелі сваёй эканамічнай гісторыяй а-ля Лабрус, а-ля Брадэль, – хопіць, надакучыла лічыць бочкі ў лісабонскім порце! Прыйшла пара лічыць што-небудзь іншае – кнігі замест бочак» [Bourdieu 1987:61].

Рынак сімвалічнай прадукцыі, нягледзячы на ўсю сваю «феадальную рэтраграднасць», застаецца рынкам. Рынак жа гуманітарных ведаў мае тут свае асаблівасці, незалежныя ад палітычных межаў альбо ідэалагічных і светапоглядных сістэм. Нарастаючая збыткоўнасць гуманітарнай прадукцыі, якая спалучаецца са здаўна абмежаваным попытам на яе, надае гэтаму рынку дадатковыя напружанасці. Пратэкцыянізм, нядобрасумленная канкурэнцыя, скрайняя манапалізацыя, а таксама жорсткая барацьба карпарацый за тыя драбніцы рэальных грашовых сродкаў, якія трапляюць на яго, з'яўляюцца важнымі характарыстыкамі рынкаў такога тыпу. Прычым усе гэтыя фактары носяць не толькі лакальны, альбо рэгіянальны, але і глабальны характар. У гэтых умовах любыя спробы дэканструкцыі існага поля заўсёды ўспрымаюцца балюча, бо маюць не толькі прэтэнзіі дамагчыся навуковай альбо метадалагічнай перавагі ўнутры адной карпарацыі, але і непазбежна замахваюцца на жыццяздольнасць усяго кансорцыума карпарацый дадзенай галіны ведаў, паніжаючы паспяховасць кожнай з іх на гэтым загадзя няўдалым рынку.

Кансорцыум філасофскіх карпарацый, несумнеўна, у гэтым стасунку надзвычай падобны да апісанага вышэй патэрна, за выключэннем аднаго старога і пакуль да канца не зжытага адрознення, а менавіта прытрымлівання прынцыпу «De omnibus dubitandum» –

сумнявацца ва ўсім. Такім чынам, сумнеў у дадзеным выпадку ёсць часткай філасофскай працы, г. зн. неад'емным складнікам функцыі філасофскага поля, яго місіі і прызначэння. Адгэтуль і неабходнасць пастаяннага сінтэзу пры напісанні філасофскіх тэкстаў канструктыўных і дэканструктыўных частак, а таксама пастаянная прага да рэвалюцый і перетрусу асноў. Значыць, у адрозненне, напрыклад, ад карпарацыі фармальных гісторыкаў філасофская супольнасць – гэта карпарацыя з дынамічнымі межамі, дзе сумневы (таксама парадаксальна, як гэта прынята ў філасофіі) адначасова выконваюць і ахоўныя, і разбуральныя функцыі, бо ў філасофіі ствараць і сумнявацца амаль заўсёды тое самае. Што тычыцца сучаснага філасофскага дыскурсу, іранічнае і нават саркастычнае стаўленне як да свайго прадмета, так і да традыцыі яго вывучэння з'яўляецца найважнейшым і найбольш наглядным індыкатарам як прафесіяналізму даследчыка, так і дыхтоўнасці правядзення гісторыка-філасофскай працы. Пры гэтым важным якасным параметрам крытыкі з'яўляецца тое, што на мове эстэтыкі можа быць названа вытанчанасцю. З гэтага пункту гледжання крытычная філасофія павінна найперш быць гуманістычнай філасофіяй, не ў нашым шаблонным, але аўтэнтычным значэнні. Гэта значыць, з аднаго боку, яна заклікана «ўзносіць» аўтара, паказваць яго з лепшага боку, як цела, прасякнутае адукацыяй, выхаваннем, унутранай высакароднасцю. З іншага боку, як усе іншыя дзеянні, прымаецца толькі высакародная крытыка, г. зн. накіраваная не супраць асобы, годнасці чалавека, прызначаная для паляпшэння, а не для разбурэння. Гэтыя, большай часткай маральныя і эстэтычныя, абмежаванні зусім не здымаюць эпістэмалагічную вастрыню крытычнага перажывання, у тым ліку і скрайніх парадыгмальных падстаў таго даследчага поля, у якім працуе філосаф. Такім чынам, крытыка ўваходзіць у цела і кроў любога прафесійнага філасофскага тэксту.

Дадзены від спекулятыўнай працы, звычайны і звыклы ў рамках чыстай філасофскай творчасці, набывае некаторыя канкрэтныя ракурсы пры звароце да працэсу рэканструкцыі мінулага, які нас цікавіць. Мы ўжо звярталі ўвагу на вельмі папулярную для сучаснай філасофіі гісторыі «прымаўку»: «Вялікая карціна гісторыі заўсёды падазроная». Натуральна, тое, што падазрона, чыя недасканаласць бачная ўжо няўзброеным вокам, – найбольш лёгкі аб'ект для любой крытыкі. Прывядзём прыклад магчымага шляху дэканструкцыі «вялікай карціны гісторыі». Як адзначае Грэгары Джэй (маючы,

хутчэй за ўсё, на ўвазе Гегеля): «Рэвізіяніцкія крытыкі, нацвічаныя постструктуралізмам, дэцэнтравалі гэты «дух чалавека», выкрыўшы яго як «мужчынскі, еўрапейскі і як прадстаўніка сярэдняга або вышэйшага класа» [Jay 1994:212]. Натуральна, любая фабула заўсёды можа мець пабочныя лініі, дзе ў выпадку «Джэй супраць Гегеля» можна казаць аб жаночай гісторыі Вялікага Княства Літоўскага. Альбо, напрыклад, аб самагісторыі ВКЛ, расказанай не з традыцыйнай разначынскай пазіцыі, але адноўленай як бы аўтэнтычна, захоўваючы стыль першапачатковых носьбітаў інтэлектуальнай культуры ВКЛ. Мы маем на ўвазе шляхецкую нацыянальную і культурную эліты, чые спадчыннікі не змаглі перажыць усе тыя катаклізмы, якія спасціглі нашу зямлю ў выніку падзелаў, грамадзянскіх войнаў і рэвалюцый.

Філасофская крытыка таксама адпавядае ўсім магчымасцям прынцыпу метадалагічнага плюралізму, правамернасць ужывання якога абгрунтоўвалася ў папярэднім томе. Дзякуючы дадзенаму падыходу вынікае, што вынікі, якія маюць навуковую каштоўнасць у гэтай галіне філасофскага ведання, могуць быць дасягнуты з розных як светапоглядных, так і метадалагічных пазіцый. Пры гэтым дапушчэнні ўзнікае магчымасць уключаць у якасці актуальных дасягненняў тэксты аўтараў, якія ўжо пайшлі з жыцця.

У гэтым апошнім выпадку пры крытычным стаўленні да пабудовы тэсту мы сутыкаемся з праблемай пераадолення старога новым, якая, нягледзячы на сваю бачную тэхнічнасць, мае больш сур'ёзнае метадалагічнае значэнне. Што рабіць з тымі фрагментамі тэксту, якія, напрыклад, па сваіх светапоглядных ацэнках, ужыванай тэрміналогіі, падбору крыніц і персаналій могуць здацца архаічнымі? І якія наогул межы ўжывання да гістарычных і філасофскіх твораў тэрміна «састарэлы»? Як вядома, у натуральных навуках мы кажам аб пераемнасці тэорыі, аб тым, напрыклад, што тэорыя рэлятыўнасці Эйнштэйна пераводзіць парадыгмальныя асновы механікі Ньютана ў разрад непарадыгмальных. Такім чынам, агульнапрынята лічыць, што механіка Ньютана можа разглядацца як прыватны выпадак у рамках тэорыі рэлятыўнасці. У любым выпадку ў вобласці дакладных і натуральных навук заўсёды патрэбны важкія падставы для таго, каб абвясціць тыя альбо іншыя ўстойлівыя ўяўленні састарэлымі. Крытэрыі пераходу новага ў старое ў гуманітарных навуках не так відавочныя, а з пункту гледжання філасофскай крытыкі нават лабільныя.

Часцяком бывае так, што працы ў той альбо іншай вобласці гуманітарных ведаў, напісаныя дзесяцігоддзі і нават стагоддзі таму назад, выгодна адрозніваюцца ад твораў пазнейшых аўтараў шыратой падбору крыніц, глыбінёй іх інтэрпрэтацыі ды і агульнай эрудыцыяй стваральнікаў. І тым не менш амаль усе з іх часта здаюцца састарэлымі. Адказ на прамое пытанне, чаму, па якіх крытэрыях мы пераносім той альбо іншы опус з разраду актуальнага навуковага досведу ў вобласць гісторыі навукі, відавочна, выкліча цяжкасці. А гэта значыць, што гэты адказ не паддаецца або з цяжкасцю паддаецца рацыяналізацыі. Падбор крыніц, эрудыцыя аўтара, яго інтэлектуальныя здольнасці займаюць нейкае другаснае становішча перад той міфалогіяй, у рамках якой ствараў аўтар з мінулага.

Востры дынамізм сучаснага свету, абцяжараны ў канкрэтных умовах Усходняй Еўропы рэвалюцыйнымі працэсамі XX ст., зрабіў змену гэтых міфалагічных арыенціраў крытычнымі. Тым не менш у вобласці чыстай эпістэміялогіі вельмі цяжка наогул знайсці якія-небудзь крытэрыі (акрамя, вядома ж, самой крытыкі як эпістэмалагічнай парадыгмы), якія бы адназначна вызначалі састарэласць якой-небудзь навуковай працы гуманітарнай вобласці. Напэўна, немагчыма таксама прапанаваць якія-небудзь рэцэпты паднаўлення ўжо напісанага твора такога роду. Нам застаюцца толькі падыходы кардынальнага роду: альбо здаць тую ці іншую кнігу на звалку гісторыі, альбо зрабіць яе здабыткам гісторыі. І ў першым, і ў другім выпадку вынікі навуковай дзейнасці выводзяцца за межы актуальнай карпаратыўнай спрэчкі і пераводзяцца ў разрад спадчыны. Гэта значыць у нашым выпадку вывучэння гісторыі філасофскай думкі Беларусі вынікі даследавання нашых настаўнікаў і папярэднікаў губляюць свой статус навуковых дасягненняў і самі ператвараюцца ў аб'ект чыйгосьці даследавання.

Вядома, калі разглядаць дынаміку канчатковага пошуку ў тых абласцях грамадскіх навук, якія маюць актуальнасць сусветнага значэння, дзе кожны год азначаецца выхадам у свет дзясяткаў, калі не соцень, новых прац, мы можам казаць аб сінхроннасці дынамікі парадыгмальных рамак і наяўнасці новых матэрыялаў. Аднак нават у гэтых, шмат у чым штучна сканструяваных, умовах новае не заўсёды азначае больш якаснае, прыгожае і паспяховае на рынку сімвалічнай прадукцыі. З іншага боку, штучнае замарожванне парадыгмальных рамак навукатворчасці непазбежна прыводзіць да пераараджэння той ці іншай карпарацыі навукоўцаў у групу рэтраградаў,

а гэта прыводзіць да паніжэння каштоўнасці прадукцыі, якая імі выпускаецца. Гэтая няўдача часта не відавочная (хоць і адчувальная), і гэтая невідавочнасць не з'яўляецца прадуктам той ці іншай рацыянальнай канструкцыі, інтэлектуальных здольнасцей даследчыкаў, але з'яўляецца прадуктам таго міфа, які гэтую канструкцыю атачае.

Такім чынам, мы можам абгрунтаваць сітуацыю выбару паміж двума тыпамі ўзораў для гістарычнай нараталогіі. Першы, толькі што разгледжаны намі, заснаваны на перыядычнай замене адных тэкстаў іншымі і пераводзе гістарычных тэкстаў у разрад традыцыі таго ці іншага напрамку апісання. Другі – прыклад даўнейшага часу – адносіцца да перыяду Сярэднявечча і мае пад сабой тое, што ў кожны новы тэкст у якасці яго абавязковых элементаў уключаюцца не проста ўзоры, але шырокія фрагменты з прац больш ранніх аўтараў. Прычым роля навейшага аўтара часта абмяжоўвалася толькі лёгкай рэдакцыйнай праўкай ды напісаннем уводзін і заключэння. Што тычыца беларускіх традыцый пабудовы гісторыі, яны, як і іншыя інтэлектуальныя канструкцыі Рэгіёна, ёсць сімбіёз складаных катаклізмаў развіцця ва Усходняй Еўропе з калейдаскапічнай дынамікай мовы і стыляў гістарычнай і філасофскай творчасці. А гэтая сітуацыя ў тым ліку прыводзіць і да таго, што нават падзел нашай традыцыі на вельмі буйныя страты ўсё роўна прыводзіць да яе разарванасці і надзвычайнай неўпарадкаванасці.

Яшчэ раз сцісла ўзгадаем галоўныя рысы нашай інтэлектуальнай традыцыі: першыя працы былі напісаны напрыканцы расійскай пісьменніцкай традыцыі, якая нават ад неафіта патрабавала ведаў амаль усіх сучасных еўрапейскіх і старажытных моў, славілася багатым цытаваннем шматлікіх крыніц (прычым гэтыя цытаты часта заставаліся без перакладу, што, у прыватнасці, вельмі раздражняла пазнейшых чытачоў гэтых твораў). Сталінскі стыль, які меў на ўвазе барацьбу з сярэднявечным манаствам, а гэтак жа іншыя яго варыянты, што з года ў год робяцца ўсё больш вытанчанымі і плёнымі, дасягнулі свайго лагічнага канца з распадам Савецкага Саюза і заняпадам камуністычнай ідэалогіі.

Таму канстатаваная намі сёння сітуацыя, метадалагічная плюралізму, а таксама відавочная свабода ў выбары ўзораў для напісання новых тэкстаў не могуць адназначна быць разгледжаныя намі як прагрэсіўныя. Як вядома, свабода можа быць двух відаў: свабода рэвалюцыйнага прагрэсу і дэградацыйнага распаду. З нашага пункту гледжання, адназначна атрыбутаваць існую сёння свабоду стылю гэтымі дзвюма альтэрнатывамі не ўяўляецца магчымым. У завоблачнай далечыні мінулага засталіся імкненні да ведання шматлікіх замежных моў, а далейшы працяг паніжэння якасці філасофскай адукацыі прыводзіць да таго, што працы, напісаныя ў 70–90-х гадах мінулага стагоддзя, застаюцца непераўзыдзеным узорам як па багацці і сакавітасці мовы, так і па шырыні ахопу крыніц і глыбіні іх зразумення. Нават гэтыя папярэднія меркаванні, з нашага пункту гледжання, істотна зніжаюць патэнцыі экстэнсіўнага развіцця аналізаванай вобласці ведаў.

Не меней вострыя і ўнутраныя праблемы. Спіс прац па гісторыі філасофскай думкі Беларусі не такі доўгі. Канкурэнцыі паміж працамі, прысвечанымі асобнай персаналіі альбо гістарычнаму перыяду, практычна не назіраецца, увядзенне ў навуковае абарачэнне новых крыніц, праблемных палёў, герояў і суб'ектаў, відавочна, не паспявае за працэсам змены міфалагічнага і метадалагічнага асяроддзя нашай гісторыка-філасофскай творчасці.

Традыцыйным шляхам філасофскага сумневу пры сутыкненні з практыкамі зразумення мінулага з'яўляецца бясконцы і, напэўна, загадзя невырашальны дыскурс аб магчымасці адэкватнага адлюстравання так званай анталагічнай рэальнасці мінулага. Можна пагадзіцца з Рычардам Рорці [Rorty 1984], што гісторыя філасофіі ў адрозненне ад даксаграфіі – гэта заўсёды імкненне падтрымаць дыялог, і чым далей у мінулае гэты дыялог аказваецца паспяховым, тым больш удалымі могуць лічыцца вынікі дзейнасці гісторыка філасофіі. З іншага боку, заслугоўвае ўвагі стаўшае знакамітым дзякуючы сваёй хлёсткасці пытанне «What is it like to be a bat?» («На што падобна быць кажаном»), пастаўленае амерыканскім філосафам Томасам Нагелем [Nagel 1974]. Галоўнай думкай яго аднайменнага эсэ з'яўляецца тое, што татальнасць атрыбутаў свядомасці не можа быць адэкватна класіфікавана пры дапамозе любых метадаў, любых так званых аб'ектыўных навук і ўсе гэтыя метады заўсёды будуць насіць рэдукцыяніснкі характар. Працытуем найболей знакаміты фрагмент з гэтага эсэ. «Мяркую, што ўсе згодныя з тым, што ў кажаноў маецца нейкі досвед ... Калі хто-небудзь сумняваецца, што можна верыць у існаванне фактаў, дакладную прыроду якіх мы не ў стане зразумець, ён павінен падумаць аб тым, што, разглядаючы кажаноў, мы знаходзімся сапраўды ў такім жа становішчы, у якім апынуліся бы кажаны ці разумныя марсіяне, калі б паспра-

бавалі зразумець, на што падобна быць людзьмі. Магчыма, гэта ў іх не атрымаецца з-за пабудовы іх мозга, але мы ведаем, што яны памыліліся б, лічачы, што быць чалавекам не падобна ні на што канкрэтнае і што нам можна прыпісаць толькі вельмі агульныя ментальныя станы (магчыма, успрыманне і апетыт апынуцца ў нас з імі агульнымі, а можа быць і не). Мы цвёрда ведаем, што яны б не мелі рацыі ў сваім скептычным заключэнні, таму што выдатна ўяўляем сабе, на што падобна быць намі. І мы ведаем, што, нягледзячы на сваю велізарную варыятыўнасць і неверагодную складанасць, суб'ектыўны характар чалавечага досведу вельмі спецыфічны. Хаця ў нас пакуль няма падыходзячых тэрмінаў для яго апісання, у прынцыпе падобнае апісанне магчыма і можа быць зразумелым толькі намі. Той факт, што мы не можам спадзявацца дэталёва апісаць даступнай нам мовай фенаменалогію марсіян альбо кажаноў, не азначае таго, што яны не адчуваюць складаных суб'ектыўных перажыванняў, параўнальных па багацці дэталяў з нашымі адчуваннямі. Было б выдатна, калі б хто-небудзь развіў паняцці і тэорыю, якая дазваляе нам аналізаваць гэтыя рэчы, але поўнае разуменне застанецца для нас недасяжным з-за абмежаванняў, што накладаюцца на нас нашай прыродай. Адмаўляць існаванне і лагічнае значэнне таго, што мы не ў стане зразумець, – найгоршая форма кагнітыўнага дысанансу» [Nagel 1974:437–438].

Аналіз магчымасцей камунікацыі з кажанамі альбо, напрыклад, з марсіянамі пры ўсёй сваёй фантастычнасці на бліжэйшы і, пэўна, не кароткі час тым не менш агаляе вельмі сур'ёзную праблему. Сапраўды, чалавечы досвед па вызначэнні суб'ектыўны, спецыфічны, і гэтая суб'ектыўнасць заўсёды інспіруецца актуальнасцю. З іншага боку, гэты досвед (аб гэтым мы будзем казаць пры разглядзе канцэпцыі ўзнёслага гістарычнага досведу Рудольфа Анкерсміта) утрымоўвае як важную структурную адзінку адчуванне мінулага. Прычым гэтае адчуванне ўжо на ініцыяльным узроўні неймаверна без так званага пачуцця гістарычнай праўды альбо ўпэўненасці ў тым, што наша зразуменне мінулага непазбежна дасягне ісціны. З іншага боку, зразуменне фенаменалогіі чалавека мінулага апрыёрна для нас ненашмат лягчэй, чым адэкватнае апісанне суб'ектыўнага досведу кажаноў. Мова мінулага надзвычай абцяжарана для непасрэднага ахопу сучаснасцю, бо абапіраецца на свой спецыфічны слоўнік [Rorty 1989]. Акрамя таго, існаванне мінулага (і гэта найболей важна для нас) не залежыць ад сучаснасці, не кантралюецца

ёй, не дэтэрмінуецца, а такім чынам, досвед чалавека мінулага (як у выпадку кажаноў і марсіян) валодае абсалютнай ступенню свабоды ад любой матэрыяльнай і ідэальнай канструкцыі, якая карэніцца ў сённяшнім. З іншага боку, як гэта мы ўжо адзначалі вышэй, эпістэмалагічныя аргументы аб немагчымасці хаця б прыблізнага ахопу мінулага не з'яўляюцца вырашальнымі для заахвочвання альбо адмовы ў напісанні гісторыі, бо функцыі гісторыі як ведаў аб мінулым не вычэрпваюцца гнасеалагічнай значнасцю гэтых ведаў.

Сучаснасць чалавека і ўсяго цяперашняга чалавецтва неймаверныя без сутыкнення з мінулым. «Але ён (чалавек. – *В. Е.*) здзіўляецца таксама і самому сабе, таму, што ён не можа навучыцца забыванню і што ён назаўсёды прыкаваны да мінулага; як бы далёка і як бы хутка ён ні бег, ланцуг бяжыць разам з ім»* [Nietzsche 1984]. Гэтыя словы з «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» («Аб карыснасці і шкоднасці гісторыі для жыцця») Фрыдрыха Ніцшэ шмат у чым з'яўляюцца стартавым пунктам для шматлікіх разважанняў аб эпістэмалагічных і сацыяльных асновах гістарычных ведаў. Чалавек намертва прыкаваны да мінулага, лічыў Фрыдрых Ніцшэ, гэта адначасова і яго гора, яго клопат і тое, што робіць чалавека датычным да той ідэальнай сферы ведаў і досведу, якая завецца чалавецтвам. Любая спроба самастойна думаць патрабуе стварэння гісторыі самога сябе, разумення таго, што адрознівае маю гісторыю ад гісторыі іншага. Такім чынам, гістарычны досвед з'яўляецца неабходнай характарыстыкай любой ідэнтычнасці. Мінулае – гэта частка нашага досведу. Свабода мінулага ад сучаснасці заўсёды спалучаецца з залежнасцю сучаснасці ад мінулага – такім чынам можна сфармуляваць кардынальную дыхатамію гістарычнай практыкі.

Гісторыя як навука ў гэтым чымсьці падобная на астраномію. Фізічная неабсяжнасць прасторы Сусвету, апрыёрная немагчымасць нават у вельмі далёкай перспектыве атрымаць адэкватныя веды аб гэтай рэальнасці не адбіваюць у навукоўцаў ахвоту будаваць і канструяваць разнастайныя тэорыі, датычныя гэтага мегааб'екта. Больш таго, Сусвет з'яўляецца не толькі прадметам для тэарэтычнага канструявання, але і вельмі зручным і дарэчным полем для навукова-фантастычнай і проста фантастычнай літаратурнай творчасці. Гэта значыць атрымліваецца вельмі парадаксальная рэакцыя: неспазнавальнасць аб'екта не абмяжоўвае, а, наадварот, стымулюе творчасць, развівае ўяўленне, прыцягвае дапытлівасць. Да ўсіх фак-

* Пераклад С. І. Санько.

тараў тут яшчэ паспяхова працуе так званы механізм «непрымання разарванасці сферы», калі чалавек аддае перавагу няпэўным і фантастычным ведам, чым няведанню наогул. Напэўна, падобныя механізмы стымулююць і спазнанне мінулага.

Як адзначаў французскі гісторык П'ер Нара ў сваім артыкуле з красамоўнай назвай «Сусветная ўрачыстасць памяці» («L'avenement mondial de la memoire»), мы жывём у эпоху сусветнай урачыстасці памяці. У апошнія дваццаць альбо дваццаць пяць гадоў усе краіны, усе сацыяльныя, этнічныя і сямейныя групы перажылі глыбокія перамены традыцыйнага стаўлення да мінулага. Формы гэтых перамен шматстайныя: крытыка афіцыйных версій гісторыі і вяртанне на паверхню выцесненых складнікаў гістарычнага працэсу; узнаўленне слядоў знішчанага альбо аднятага мінулага; культ каранёў і развіццё генеалагічных пошукаў; бурнае развіццё ўсялякіх мемарыяльных мерапрыемстваў; юрыдычнае звядзенне рахункаў з мінулым; рост колькасці разнастайных музеяў; падвышаная адчувальнасць да збору архіваў і да адкрыцця доступу да іх; аднаўленая прыхільнасць да спадчыны, да таго, што ў англамоўным свеце завецца «heritage», а ў Францыі – «patrimoine». У якім бы спалучэнні ні выступалі гэтыя элементы, свет затапіла хваля ўзгадвання, трывала злучыўшы адданасць мінуламу – сапраўднаму альбо ўяўнаму – з пачуццём прыналежнасці, з калектыўнай свядомасцю і індывідуальнай самасвядомасцю, з памяццю і ідэнтычнасцю [Nora 2005]. Падобны дэмакратызм гістарыяграфіі яшчэ досыць рэдкі для постсавецкай прасторы, але з нашага пункту гледжання гэта пытанне часу.

Эканамічнае развіццё грамадства, якое мае адным з сваіх наступстваў новае пераразмеркаванне часу на карысць гадзін, вольных ад здабыцця хлеба надзённага, рост адукаванасці насельніцтва, з'яўленне шматлікіх і прычым незалежных адна ад адной крыніц фінансавання падобнага віду творчасці немінуча зробяць сваю справу ў з'яўленні шматлікіх версій беларускай нацыянальнай гісторыі, канкурыруючых з ёй гісторый гэтага ўсходнееўрапейскага рэгіёна, аповедаў аб мінулым асобных населеных пунктаў і нават сямействаў і пэўных асоб. Гэта значыць з гэтага пункту гледжання (няхай пакуль фармальнага) чалавечая цікаўнасць, датычная яго каранёў, напэўна, яшчэ больш вострая, чым летуценні аб будучых палётах да далёкіх зорак.

Чалавек ідэнтыфікуе сябе сярод іншых людзей, у тым ліку праз сваё суб'ектыўна сканструяванае мінулае: падабенства гісторый

робіць іншага чалавека сваім, адрозненне такіх наратываў альбо пакідае іх носьбіта іншым, альбо пераводзіць у разрад чужых. Па гэтым узоры фарміруецца і калектыўны досвед той ці іншай ідэнтычнасці, у прыватнасці нацыянальнай. Вядома, што ўніверсальнай, архетыпічнай формулай самасвядомасці і самаідэнтыфікацыі любой супольнасці людзей (альбо групавой ідэнтычнасці) з'яўляецца формула «мы», што ўключае ўяўленні аб кансалідуючых прыкметах. Аднак працэс групавой ідэнтыфікацыі, самавызначэння «мы» з неабходнасцю мае пад сабой распазнанне пазітыўна ці негатыўна значымых «абагульненых іншых». Кардынальнай формай такой самаідэнтыфікацыі з'яўляецца канструяванне свайго мінулага.

Аднак тая кампанента, якую сацыёлагі і гісторыкі завуць гістарычнай памяццю, выконвае не толькі знешнія сацыяльныя функцыі сацыяльнай стратыфікацыі, але і ўнутраную функцыю, якую мы следам за Ніцшэ пазначым нямецкім зваротным дзеясловам «erinnert sich». Мы маем на ўвазе тварэнне сябе праз канструяванне свайго мінулага: «Тады чалавек кажа: «Я прыгадваю» – і зайздросціць жывёліне, якая адразу ж забывае і для якой кожнае імгненне сапраўды памірае, патанаючы ў тумане і начы і заўсёды знікаючы з віду»* [Nietzsche 1984].

Сама зваротная форма нямецкага дзеяслова «erinnert sich» (успамінаць, прыгадваць) дае вызначаныя алюзіі да высвятлення сувязі паміж канструяваннем гісторыі сябе і самім фарміраванні сябе. Успомніць, напісаць гісторыю – гэта значыць дасягнуць максімальна магчымай аб'ектывацыі гістарычнага досведу, а з іншага боку, гранічна зразумець сябе. Кожны можа звярнуцца да свайго жыццёвага шляху. Напрыклад, з'язджаючы куды-небудзь у незнаёмае месца, мы бяром з сабой фотаапарат і – на колькі дазваляюць тэхнічныя магчымасці нашай камеры – захоўваем усё тое, што годна нашай увагі. Потым, вярнуўшыся з вандравання, мы падвяргаем гэтыя адбіткі нашых уражанняў нейкай селекцыі, адлучаючы няўдалыя здымкі ад больш паспяховых, каб потым захаваць апошнія ў фотаальбоме ці на камп'ютарным дыску. Праз нейкі час у вольную ад паўсядзённых клопатаў гадзіну мы можам ізноў вярнуцца да нашых здымкаў, раскласці іх у вызначаным парадку, які дае магчымасць найбольш востра адчуць мінулае вандраванне, прычым відавочна, што гэтыя нашыя ўяўныя здымкі выклікаюць не толькі

* Пераклад С. І. Санько.

сухую рацыянальную працу розуму, але і плынь эмоцый, і нават адчуванняў, напрыклад пахаў, перажытых намі падчас гэтага вандравання. З часам мы можам вяртацца да гэтых здымкаў яшчэ шмат разоў, раскладваючы іх у новай паслядоўнасці і, можа быць, адчуваючы зусім іншыя пахі. Магчыма, што па сканчэнні шматлікіх гадоў гэтыя фатаграфіі зусім не будуць выклікаць ніякіх эмоцый, будуць сцёртыя з камп'ютарнага дыску ці выкінутыя на «звалку гісторыі». Працягнуўшы наш разумовы эксперымент, можна выказаць здагадку, што дадзенае вандраванне было сямейным, і тады мы атрымаем не адзін, а некалькі пасьянсаў фотаздымкаў, адрозных адна ад другой эмоцый і адчуванняў. Пры гэтым пытанне, наколькі гэтая змадэляваная намі праца сапраўды рэпрэзентуе тую рэальную гісторыю вандраванняў, відавочна, не стаіць. Кожны суадносіцца з гэтай рэчаіснасцю апасродкавана праз сваю форму гістарычнага досведу, а ўлічваючы, што любая сацыяльная рэальнасць немагчыма без гульцоў у яе (ці ў ёй), акцёраў, сама пастаноўка пытання аб тым, што ёсць рэальнасць прыдуманага намі вандравання, відавочна, губляе сэнс. Больш за тое, збіраючы і перабіраючы факты мінулага, чалавек менш за ўсё клапоціцца аб мінулай рэальнасці. Калі чалавек засяроджваецца на досведзе мінулага, яго турбуе яго актуальны ўнутраны свет.

З нашага пункту гледжання, гэты працэс прыгадвання сябе працуе не толькі ў выпадку апісанага намі вышэй перажывання свайго асабістага досведу, пастаянна актуалізуецца і перажываецца не толькі персанальна, але і як калектыўны досвед і нават досвед мінулага «іншага» альбо «чужога». Гэта значыць мінулае, як і перажыванне, адчуванне, досвед мінулага, якое значна глыбей, чым асабістая гісторыя, шырэй, чым, напрыклад, генеалогія маёй сям'і. «Такім чынам, ідэя палягае ў тым, што за разнастайнасцю гістарычных змен і бясконцай гульнёй гістарычных форм можа выяўляцца пазачасавая ісціна, чыё самавыяўленне патрабуе і мае пад сабой гэтую разнастайнасць. У гэтым сэнсе можна сцвярджаць, што гісторыя дае нам сродкі пераадолець гісторыю» [Анкерсмит 2007:15].

Чалавек, вядома, можа засяроджвацца не толькі на асабістым досведзе мінулага, але і на калектыўным досведзе тых ці іншых ідэнтычнасцей, з якімі ён атаясамляе сябе. Ён альбо яна могуць лічыць сябе навукоўцамі, што вывучаюць мінулае як прадмет, літаратарамі, якія актуалізуюць тое, што можа быць патрэбным публіцы. Сітуацыя ад усіх гэтых дапушчэнняў не змяняецца, гістарычны досвед становіцца асновай вызначанай гульні са складана субардынаванымі правіламі. Тут у першым набліжэнні можна выявіць тры ўзроўні такой субардынацыі: сам досвед, тэксты, праз якія спасцігаецца гэты досвед, і, нарэшце, знешнія правілы поля, да якога належыць даследчык мінулага. Гэта значыць разам з персанальным перажываннем мінулага мы можам казаць аб нейкім універсальным гістарычным досведзе, які не абмяжоўваецца толькі межамі гістарычнай памяці, але глыбей і шырэй апошняй. На шляху атрымання сваёй уласнай ідэнтычнасці яе шукальнік праводзіць шматмерную працу над сваім гістарычным досведам, успрымае факты яго гісторый (пачынаючы ад вусных нарацый бацькоў аб гісторыі яго сям'і і заканчваючы вывучэннем і асэнсаваннем універсальнай гісторыі чалавецтва). Такім чынам, чалавек, які фарміруецца, падрыхтоўвае сябе да адказу на фундаментальныя анталагічныя пытанні «Хто я?», «Чаму я тут?», «Адкуль я іду?», «Куды мне трэба імкнуцца?», гэта значыць, робіць самога сябе дарослым. «Бо пасля таго, як нацыя, супольнасць, культура альбо цывілізацыя атрымалі такі ўзнёслы гістарычны досвед, мінулае і яго ўсведамленне становяцца няўхільнай рэальнасцю. Мінулае для іх з'яўляецца такой жа часткай іх саміх, як нашыя канечнасці з'яўляюцца часткамі нашых цел і забыццё мінулага стане тады чымсьці накшталт інтэлектуальнай ампутацыі» [Анкерсмит 2007:14].

Усё ў свеце мінучае, і наша сённяшняе існаванне, напэўна, калісьці стане часткай нейкага гістарычнага досведу. Можна таксама шмат спрачацца пра выпадковасць і кур'ёзнасці цяперашняга нацыянальнага развіцця. Сітуацыя пераадолення рэвалюцыі, у якой мы сёння знаходзімся, – гэта натуральны феномен адрознасці гістарычных каранёў. Тыя дасягненні, якія ўжо атрыманы ў выніку даследавання айчыннай духоўнай гісторыі, яшчэ не сталі цвёрдым фактам для грамадскай свядомасці. Аднак досвед тых краін, якія знаходзяцца на працяглай стадыі эвалюцыйнага развіцця, паказвае нам, што і ў наш час найболей значныя падзеі, рашэнні, паваротныя вехі працягваюць абгрунтоўвацца іх гістарычнай заканамернасцю ці пераемнасцю. На фактах з нацыянальнай гісторыі выхоўваецца падрастаючае пакаленне. Такім чынам, праца па інтэрпрэтацыі мінулай духоўнасці займае годнае месца ў сферы грамадскай свядомасці, а канцэптуальна аформленая парадыгма для абуджэння асабістых гістарычных досведаў падтрымлівае стабільнасць соцыума.

2 глава ПОЗНЕСЯРЭДНЯВЕЧНАЯ ШТОДЗЁННАСЦЬ БЕЛАРУСКАГА РЭНЕСАНСУ

2.1. Станаўленне нацыянальнай самасвядомасці беларусаў (XV–XVI стст.)

Адным з важнейшых этапаў станаўлення нацыянальнай культуры і самасвядомасці беларускага народа з'яўляецца эпоха айчыннага Адраджэння XV – першай паловы XVI ст., якая абумоўлена развіццём гарадоў, раннебуржуазных элементаў у эканоміцы, фарміраваннем асноў інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржаўнасці, развіццём нацыянальнай мовы і літаратуры, новага, хрысціянска-гуманістычнага светапогляду, які абапіраўся на засваенне і пераасэнсаванне дасягненняў Антычнасці, Сярэднявечча, усходнеславянскіх і заходнееўрапейскіх рэлігійна-культурных традыцый. Адной з істотных праяў беларускага Рэнесансу з'яўлялася станаўленне нацыянальнай самасвядомасці [Голенченко 1989:26; Галенчанка 1996:185; Конан 1991:293; Конон 1996; Кляўчэня 1993:86; Очерки истории 1973:4; Пичета 1961:715; Падокшын 1990a; Падокшын 1990b; Падокшын 1990c; Падокшын 2005a:208; Падокшын 2005b:561; Подокшин 1991:8; Чамярыцкі 1990:248; Старостенко 2000; Старостенко 2001a; Старостенко 2001b і інш.].

2.1.1. Нацыянальная самасвядомасць у беларускай думцы ранняга Адраджэння

На станаўленне айчыннай рэнесанснай гуманістычнай думкі і нацыянальнай самасвядомасці значны ўплыў аказала дзейнасць выдатнага беларускага мысліцеля, заснавальніка ўсходнеславянскага кнігадрукавання, перакладчыка Біблії Францыска Скарыны. У прадмовах да біблейскіх кніг ён найболей поўна выказаў каштоўнасці і ідэалы нацыянальнага быцця беларусаў, асноўнымі кампанентамі якога з'яўляюцца пэўная радзіма («славный город Полоцк», «место, игде зродился и ускормлен суть») і культура народа – яго мова, гісторыя, традыцыі і г. д. Святое Пісанне мысліцель разглядаў не толькі як цэнтр Боскай мудрасці, сапраўднай рэлігійнасці, высокай

духоўнасці, ідэальнай маральнасці, свецкіх ведаў, законапаслухмянасці, грамадзянскасці і чалавечай годнасці, але і ў якасці крыніцы нацыянальна-культурнага абнаўлення і Адраджэння. «В сей книзе, – пісаў Скарына ў прадмове «Во всю Бивлию рускаго языка», – всее прироженое мудрости зачало и конец; бог вседержитель познаван бываеть. В сей книзе вси законы и права, ими же люди на земли справоватися имеють, пописаны суть. В сей книзе вси лекарства душевные и телесные зуполне знойдете. Ту навчение философии добронравное, яко любити бога для самого себе и ближнего для бога, имамы. Ту справа всякого собрания людского и всякого града, еже верою, соединением ласки и згодою посполитое доброе помножено бываеть. Ту научение седми наук вызволеных достаточное» [Скарына 1990:46]. Сюжэты біблейскай гісторыі служылі Скарыне асновай для пастаноўкі нацыянальных задач і выразу грамадскіх інтарэсаў беларускага народа.

Істотнай рысай светапогляду Скарыны з'яўляецца патрыятызм з ярка выяўленай нацыянальна-грамадзянскай афарбаванасцю. У яго ўяўленні ўзорамі патрыятычнага служэння «родине», «отчине» выступаюць старазапаветныя персанажы – Эсфір, Юдзіф і інш. Так, мужнай Эсфіры, якая рызыкавала не толькі сваім становішчам, але і самім жыццём, удалося атрымаць «от царя листы противные на погубление всея родины» і пазбавіць свой народ ад «побития» [Скарына 1990:70]. У прадмове да кнігі «Есъфера-царици» Скарына выкладае сваё разуменне грамадскага абавязку: «Не толико бо сами собе народихомся на свет, но более ко службѣ божией и посполитого доброго» [Скарына 1990:71].

З найвялікшай пэўнасцю і сілай нацыянальны патрыятызм мысліцеля быў выяўлены пры асэнсаванні біблейскага сюжэту пра Юдзіф. Гераіня змагла прыцягнуць сваёй прыгажосцю персідскага вайскавода-заваёўніка Алаферна і, калі пранікла ў яго шацёр, абезгаловіла ворага, выратаваўшы тым самым свой горад і свой народ ад зняволення: «для высвобожения отчизны, взор на собѣ мужем даючи, не лютовала ест живота своего» [Скарына 1990:49]. Гатоўнасць да самаахвяравання ў імя Радзімы ўзводзіцца Скарынам у ранг вышэйшай грамадзянскай дабрадзейнасці. Самаахвяраванне ў імя Радзімы і народа асветлена і Божым бласлаўленнем. Юдзіф «непобедимого от людей побѣдила», паколькі і «господь бог для доброго умыслу ея помог ей» [Скарына 1990:45]. Скарына мяркуе, што дадзена «нам сия книга Іудиф чести к нашему научению, абыхом... в добрых делех

и в любви отчины не толико жены, но и мужи наследовали и всякого тружания и скарбов для посполитого доброго и для отчины своея не лютовали». Юдзіф «для места рожения своего выдала ест живот свой на небезпеченство» [Скарына 1990:45]. У прадмове да кнігі «Иудиф-вдовици» ўтрымоўваюцца і шырока вядомыя залатыя радкі прызнання кахання да Радзімы, па сутнасці – патрыятычнае крэда пісьменніка: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знають ямы своя; птици, летающие по возъдуху, ведають гнезда своя; рибы, плывающие по морю и в реках, чують виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, – тако ж и люди, игде зродилися и ускормлены суть по бозе, к тому месту великую ласку имають» [Скарына 1990:45].

Паняцці «посполитое доброе» (агульнае дабро) і «пожиток посполиты» (грамадская карысць) з'яўляюцца важнейшымі катэгорыямі этыкі Скарыны. З разваг мысліцеля выцякае, што чалавек – істота не толькі грамадская, разумная, маральная, паслухмяная да Бога і законаў, але і нацыянальна арыентаваная, якая паважае свае традыцыі, культуру, мову, любіць свой родны горад, сваю «малую» і «вялікую» радзіму, гатовая сумленна і аддана служыць ім, а калі запатрабуецца – ахвяраваць жыццём. Служэнню «посполитому доброму», «людем простым посполитым», «своему прироженому рускому языку» былі прысвечаны і ўласнае жыццё і дзейнасць беларускага асветніка, што ім неаднаразова падкрэслівалася ў прадмовах і пасляслоўях да выдаваемых біблейскіх кніг.

З праблемай нацыянальнай самасвядомасці Скарыны злучана пытанне пра мову і лексічную аснову яго выданняў. Існуюць розныя ацэнкі скарынінскай лексічнай спадчыны. Мова выданняў Францыска тлумачыцца як беларуская рэдакцыя царкоўнаславянскай мовы, царкоўнаславянская, беларуская [Беларуская мова 1994:495–497; Булыка, Жураўскі, Свяжынскі 1990; Булыко 1994; Владимиров 1888; Дварчанін 1991:92–102; Немировский 1990:356–359; Свежинский 1989; Франциск Скорина и его время 1990:577–582; Шакун 1994; Яскевіч 1995:73–132; Яскевіч 1998:71–73]. Не ўдаючыся ў дэталі дыскусіі, адзначым велізарную значнасць уводзін Скарынай у літаратурнае ўжыванне вялікага ліку беларусізмаў [Булыко 1994:61], граматычных форм і лексічных сродкаў жывой беларускай мовы [Франциск Скорина и его время 1990:580], што рабіла тэкст Бібліі зразумелым і даступным дэмакратычнаму чытачу, «людем посполитым рускаго языка», спрыяла станаўленню нацыянальнай беларускай літаратуры.

Развіццё беларускай літаратурнай мовы атрымала працяг у творчасці С. Буднага, В. Цяпінскага, С. Зізанія, Л. Карповіча, М. Смятрыцкага і іншых пісьменнікаў другой паловы XVI – XVII ст.

Скарына лічыў неабходным неаднаразова падкрэсліваць сваю «рускую», г. зн. у дадзеным канкрэтным выпадку беларускую, моўную прыналежнасць: «Аз... нароженый в руском языку» і інш. [Скарына 1990:70,20,46 і інш.], лічачы яе найважнейшым атрыбутам нацыянальнага самавызначэння. У шэрагу выпадкаў мысліцель атаясамлівае паняцці «язык» і «народ» [Скарына 1990:71, 69 і інш.], што сведчыць пра ўплыў старажытнарускай традыцыі, закладзенай «Аповесцю мінулых гадоў»: «Се родъ единъ и языкъ един»; «словенескъ язык в Руси: поляне, деревляне, ноугородьци, полочане, дреговичи...» [Повесть временных лет 1950:10–13 і інш.]. Скарына адрозніваў «словенскую» (царкоўнаславянскую) мову ад мовы «рускай» (старабеларускай). Пераклад Бібліі на мову роднага народа з'яўляўся прадметам яго нацыянальнага гонару: «Я, Францишек, Скоринин сын с Полоцька, в лекарских науках доктор, повѣлел есми Псалтырю тиснути рускыми словами, а словенским языком... к пожитку посполитого доброго, наболей с тое причины, иже мя милостивый бог с того языка на свет пустил» [Скарына 1990:18, 78]. Асабліва варта адзначыць імкненне Скарыны ўвесці родную мову (пасродкам выдання на ёй Бібліі) у круг «святых», г. зн. зраўнаць яе са старажытнаяўрэйскай, грэцкай і лацінскай.

Несумнеўна, Скарына выступае як нацыянальны хрысціянскі асветнік. Адзначаючы заахвочвальныя матывы сваёй перакладчыцкай і кнігавыдавецкай дзейнасці, не раз паказваў, што яго працы служаць «богу во троици единому ко славѣ» і да т. п. [Скарына 1990:110, 113, 116 і інш.], што ён імкнецца «делом показати веру хрестианскую», якая «без дел мертва ест» [Скарына 1990:105]. Сваю пэўную задачу беларускі асветнік бачыў найперш у «научении» роднага народа [Скарына 1990:22]. Веды і адукацыя ў яго вачах з'яўляюцца асновай маральных дабрадзейнасцей чалавека, выступаюць неабходнай умовай маральна выдатнага жыцця [Подокшин 1981:108]. Скарына арыентуе беларускага чытача на асвету, пазнавальную дзейнасць. Пераконвае, што «без мудрости и без добрых обычаев не ест мощно почтиве жити людем посполите на земли» [Скарына 1990:22].

Зыходзячы з нацыянальна-культурнай традыцыі, Скарына эстэтызуе пазнавальную дзейнасць, услаўляе «истинный, сладкий, чистый, сталый, добротливый» «дух разумности» [Скарына 1990:22].

У адпаведнасці з хрысціянскай традыцыяй ідэаламі інтэлектуальнай асобы ў яго з'яўляюцца біблейскія персанажы Саламон, Пталямей Філадэльф, Ісус Сірахаў. Скарына сцвярджае ідэал шчыра веруючай, высокамаральнай, грамадзянскай, інтэлектуальнай, законапаслухмянай, нацыянальна арыентаванай асобы, што дазваляе разглядаць яго этычныя погляды ў кантэксце такой ідэйна-філасофскай плыні Адраджэння, як «хрысціянскі гуманізм» [Падокшын 1990а:133; Падокшын 1990b:291].

Універсальным этычным прынцыпам Скарыны з'яўляецца «прироженый» маральны закон, захаваны «в серци единого кажного человека»: «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хощеши от иных имети» [Скарына 1990:62]. Справядлівасць у мысліцеля непарыўна злучана з чалавекалюбствам («братолюбием» і «другголюбием») як найвышэйшай дабрадзейнасцю, без якой «ничто проспешно ест» [Скарына 1990:112]. На аснове гэтых крытэрыяў павінны, па перакананні Скарыны, будавацца не толькі маральныя ўзаемаадносіны, але і палітычнае, і прававое жыццё, і, што асабліва важна, грамадская «згода», ці сацыяльная стабільнасць. Палітычным ідэалам у яго выступае мудрая, асвечаная і справядлівая дзяржаўная ўлада. Ідэальны дзяржаўны кіраўнік надзяляецца рысамі набожнасці, адукаванасці, чуласці і зычлівасці ў стаўленні да сваіх падданых, павагі да законаў сваёй краіны. Пісанае права павінна служыць «посполитому доброму», засноўваючыся на маральных нормах, звычаях і нравах народа. Неабходна, каб закон быў «почтивый, справедливый, можный, потребный, пожиточный, подлѣ прирожения, подлуг обычаев земли, часу и месту пригожий, явный, не имея в собѣ закритости, не к пожитку единого человѣка, но к посполитому доброму написаный» [Скарына 1990:64].

Агульная выгода народа і краіны, «всякого собрания людского и всякого града», па перакананні Скарыны, заснавана на захаванні грамадзянскага міру і згоды («ласки» і «згоды») [Скарына 1990:46]. Дзякуючы згодзе «все доброе всякому граду и всякому собранию приходит», а «незгода... и найболшие царства разрушаеть», канец свету будзе адзначаны тым, што «востанеть язык на язык и царство на царство...» [Скарына 1990:69,111]. Таму трэба «жити во добрых обычаях, во соединеніи веры, вспомогающе друг друге со всякою любовию...» [Скарына 1990:115–116]. Гэта скарынінская ідэя сугучная патрыятычнаму пафасу «Слова пра паход Ігаравы» і «Аповесці

мінулых гадоў». Яна з'яўлялася надзвычай важнай ва ўмовах поліэтнічнасці і поліканфесійнасці ВКЛ, аказвала пазітыўнае ўздзеянне на айчыннае грамадска-палітычнае жыццё, гарманічна ўзгаднялася з імкненнем асветніка служыць «общему благу», інтарэсам народа ў цэлым, усім «людем посполитым» незалежна ад сацыяльнай і рэлігійна-канфесійнай прыналежнасці [Скарына 1990:104].

Нацыянальная самасвядомасць Скарыны выразна выявілася ў яго этнічнай самаідэнтыфікацыі. У акце Кракаўскага ўніверсітэта пра прысваенне ступені бакалаўра Скарына запісаны як «Францыск з Полацка, літвін» («*Litphanus*») [Францыск Скарына і яго час 1988:564; Францыск Скарына 1988:58]. Дакументы Падуанскага ўніверсітэта і пратакол біскупскай курыі пра іспыт на ступень доктара медыцыны некалькі разоў завуць яго «русінам» («*Ruthenus*»): «Францыск, сын нябожчыка пана Лукі Скарыны з Полацка, русін» і да т. п. [Францыск Скарына і яго час 1988:585–586; Францыск Скарына 1988:63–74]. Як слушна адзначае В. А. Чамярыцкі, ёсць падстава меркаваць, што апошняе вызначэнне з'яўляецца эндаэтнонімам, ці ўласнай нацыянальнай самаідэнтыфікацыяй Скарыны, што запіс быў зроблена са слоў самаго палачаніна [Чамярыцкі 1996:79]. Малаверагодна, што нацыянальнасць Францыска магла быць вызначана службоўцамі канцылярыі Падуі, паколькі для італьянцаў ён быў, як паведамляе іншы фрагмент вышэйзгаданага дакумента, «родам з надзвычай далёкіх краёў, магчыма, на чатыры тысячы міляў і больш ад гэтага (Падуі. – *В. С.*) слаўнага горада...» [Францыск Скарына і яго час 1988:585; Францыск Скарына 1988:65]. Насупраць, у Кракаве Полацк быў добра вядомы і назва «літвін» была ўжыта ў якасці палітоніма, г. зн. падкрэслівала грамадзянства Скарыны, тое, што ён быў выхадцам з саюзнага Польшчы Вялікага Княства Літоўскага.

У помніках айчыннай думкі Скарыну звалі «русінам». «Задоўга да продкаў вашых, – пісаў да праваслаўных у 1622 г. уніяцкі мітрапаліт А. Селява, – Русь была добра атручана... быў Скарына, ерэтык гусіцкі, які вам кнігі па-рускі друкаваў у Празе... зваў сябе русінам з Полацку, так і падпісваўся. Падабаліся гэтыя выданні, сцвярджалі, што надрукаваў іх чалавек годны, русін, брат наш» [Архив Юго-Западной России 1914:717]. У XVIII ст. у «Паморскіх адказах» стараверaў братоў Дзянісавых пра скарынінскі «Ісус Сірахаў» пісалі як аб «древней белорусцеи книзе» [Брага 1993:38].

У тэкстах самога Францыска Скарыны фіксуецца выключна «руская» (г. зн. беларуская) самаідэнтыфікацыя. «Бівлия руска» – так

на тытуле першай кнігі Святога Пісання ён вызначае агульную назву свайго выдавецкага праекта. «Нароженый в руском языку», ён прызначаў сваю «Бивлию рускаго языка» «людем посполитым рускаго языка», «своему прироженому рускому языку»; выдаваў кнігі «по-руски», «рускими словами», каб «братия моя русь... могли лепей разумети» [Скарына 1990:70,45,76,71,52,18,37 і інш.]. Узнікае пытанне, каго меў на ўвазе Скарына, кажучы аб «людях рускаго языка», які сэнс укладваў ён у паняцце «братия моя русь»? Існуе меркаванне, што ўсіх усходніх славян. Несумнеўна, што скарынінскія біблейскія пераклады аб'ектыўна адпавядалі духоўным запатрабаванням і беларускага, і ўкраінскага, і рускага народаў, аб'яднаных агульнасцю гістарычнага паходжання, веравызнання і блізкасцю мовы [Каўка 1989:53], што Скарыне была ўласціва ідэя генетычнага сваяцтва ўсходніх славян [Падокшын 1990:244]. Назвы «русь», «русины», «руские» выкарыстоўваліся ў разгляданы час усімі ўсходнеславянскімі народнасцямі, у тым ліку беларусамі, пад уплывам традыцый этнаніміі і паліталіміі, узыходзячых да эпохі Кіеўскай Русі. У старабеларускіх крыніцах гэтыя назвы ў шырокім плане маглі ставіцца да ўсяго (у канфесійным стаўленні галоўным чынам праваслаўнага) насельніцтва Усходняй Славіі. Аднак у рэальнай літаратурнай практыцы, што будзе паказана ніжэй, вызначэнне «русь» і сугучныя паняцці нашы продкі часу Скарыны звычайна ўжывалі ў вузейшым значэнні, а менавіта ў стаўленні да насельніцтва беларуска-ўкраінскіх ці беларускіх земляў, галоўным чынам рэгіёна Падзвіння і Падняпроўя.

Важна таксама ўлічваць, што сродкам нацыянальнай самаідэнтыфікацыі для самога Скарыны нароўні з роднай мовай служыла месца нараджэння, «игде зродилися и ускормлен суть по бозе» [Скарына 1990:71,45 і інш.]. Ён увесь час і з гонарам нагадвае на тытульных лістах, у прадмовах і пасляслоўях выпусканых кніг пра сваё полацкае паходжанне: «Я, Францишек, Скоринин сын с Полоцька»; «працею ученаго мужа Франциска Скорины из славнаго града Полоцька» і да т. п. [Скарына 1990:18, 29, 43 і інш.]. Вышэйпададзенае дазваляе зрабіць выснову пра ўласна беларускую нацыянальную самаідэнтыфікацыю Скарыны, цесна злучаную з лакальным (зямляцкім) самавызначэннем. У сучасным скарыназнаўстве адзначалася, што Скарына зыходзіў у сваіх этнічных уяўленнях з такіх прыкмет, як «моўнае, культурна-гістарычнае адзінства, паходжанне, агульная тэрыторыя» [Галенчанка 1993:158].

Такім чынам, у светапоглядзе Францыска Скарыны, яго этнічнай самаідэнтыфікацыі, дзейсным патрыятычным служэнні «отчине», «людем посполитым рускаго языка» адбіўся працэс фарміравання беларускай нацыянальнай самасвядомасці першай паловы XVI ст. І ў далейшым гэты працэс развіваўся пад істотным уплывам скарынінскіх ідэй.

Станаўленне нацыянальнай самасвядомасці беларусаў атрымала адлюстраванне ў творчасці паэта-лацініста Мікалая Гусоўскага, сучасніка Скарыны і аўтара славутай паэмы «Песня пра зубра». Зубр – гаспадар пушчы, магутны лясны волат з'яўляецца ў паэта знакам далёкай радзімы – ВКЛ. У сваім творы Гусоўскі сцвярджаў шэраг важнейшых каштоўнасцей народнага жыцця – веру, дзяржаўнасць, мудрую ўладу, грамадскую згоду, мір, духоўную культуру – і сярод іх каштоўнасць прыроды роднага краю.

Край наш багаты. Але з усіх наяўных багаццяў
Люд перавагу аддаў скарбам, прынамсі, лясным.
Шаты зялёных дуброў так і вабяць утульным спакоем,
Ды не за гэта адно любіць свой лес гаспадар.
Воску на поўню бяруць у нетрах адвечнае пушчы,
Шмат карабельнай смалы з чыстай жывіцы. Штогод
Шкуры звяроў здабываюць лаўцы для зімовай апраткі –
Так што з манетай купец знойдзе паўсюдна тавар...

Мысліцель з пахвалой гаворыць пра прыродаахоўнае заканадаўства вялікакняжацкай улады:

Грозны указ ашчаджае зубрыц ад ярыг-ліхадзеяў,
Найвышэйшы эдыкт скарбы лясоў беражэ,
Гэтыя скарбы народ цэніць больш, чымся золата нават,
Лепшых багаццяў няма, слушна гаворыць і князь.

[Гусоўскі 1994:18–19]

Гусоўскі, па сутнасці, адным з першых паставіў у беларускай грамадска-філасофскай думцы праблему аховы і разумнага выкарыстання прыродных багаццяў роднай краіны, экалагічнага выхавання чалавека і грамадства.

2.1.2. Развіццё нацыянальнай самасвядомасці ў беларускай думцы другой паловы XVI ст.

Нацыянальна-патрыятычныя і грамадзянскія ідэі Францыска Скарыны атрымалі развіццё ў рэнесансна-гуманістычнай і рэфармацыйнай думцы другой паловы XVI ст., калі істотна актуалізавалася

праблема захавання дзяржаўнасці і нацыянальнай культуры беларускага і ўкраінскага народаў. Падобна Скарыне, «богу ко чти и посполитым людем языка руского к наказанью и доброму наученью» ў 1562 г. у Нясвіжы Сымонам Будным у сааўтарстве з М. Кавячынскім і Л. Крышкоўскім быў выдадзены на беларускай мове «Катихисіс, то есть наука стародавная хрістіаньская... для простых людей языка руского...» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:24, 29]. Адной з задач выдання было абуджэнне нацыянальна-патрыятычных пачуццяў пануючага класа краіны. С. Будны заклікае сваіх патронаў, маладых князёў Радзівілаў, не забываць родную мову, мову продкаў: «абы ся ваши княжацские милости не только в чужоземских языцех кохали, але бы... и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили». Паважлівае стаўленне да нацыянальнай культуры, па перакананні Буднага, дасць «всим иншим с себе добрый взор а приклад» і паслужыць выгодзе «отчизны» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:25–26].

Пытанне пра захаванне і развіццё нацыянальнай культуры і мовы было пастаўлена некаторымі дзеячамі рэфармацыйна-гуманістычнага руху не выпадкова. Імкнучыся да павелічэння ліку сваіх прыхільнікаў, яны выступалі за выкарыстанне жывой беларускай мовы ў царкоўным набажэнстве і рэлігійнай пісьменнасці, спрабуючы зрабіць кнігу даступнай шырокаму колу чытачоў [История белорусской дооктябрьской литературы 1977:136]. Разам з тым не варта пераацэньваць «беларускамоўнасць» выдавецкай дзейнасці пратэстантаў наогул. Як і вядомая Брэсцкая Біблія 1563 г., вялікая частка пратэстанцкіх выданняў у ВКЛ, не выключаючы і прац С. Буднага, была апублікавана на польскай мове. Некаторымі даследчыкамі выказваецца нават думка пра «парадокс» беларуска-літоўскага пратэстанцызму. Калі ў Польшчы да Рэфармацыі ў пісьмовым ужытку панавала лаціна, то рэфармацыйны ўздым там «пацягнуў за сабой росквіт пальшчызны» – нацыянальнай культуры. У Беларусь, насупраць, пратэстантызм «з яго прапагандай мясцовых моваў і прыматам роднай гаворкі» прыйшоў не толькі «ў польскіх адзежках, але і спрычыніўся да паланізацыі вышэйшых колаў грамадства» [Клімаў 2001:60].

Праблема захавання традыцыйнай культуры беларускага народа становіцца асабліва актуальнай пасля Люблінскай уніі 1569 г. Узмацненне палітычнай інтэграцыі Польшчы і «Літвы» суправаджалася працэсам паланізацыі беларускай і літоўскай магнатэрыі і шляхты, якія, каб дагадзіць саслоўна-класавым інтарэсам, адмаўляліся ад роднай мовы, звычаяў і іншых традыцыйных асноў свайго народа [Бирало 1971:9; Карнейчык 1969:28–29; Этнаграфія беларусаў 1985:91]. На аснове агульнасці саслоўных праў і прывілеяў, каталіцкай ідэалогіі і польскай мовы паступова складаецца феадальна-этнічная агульнасць – «народ шляхецкі». У асяроддзі пануючага класа сцвярджаецца формула «genere Ruthenus, natione Polonus» [Пашуто Флоря Хорошкевич 1982:178] – «па нараджэнні русін, па народнасці – паляк». З часам «русінскае» паходжанне будзе адкінута. Прыкладам паланізаванага шляхціца з'яўляецца адрасат прадмовы Л. Карповіча да «Казания на погребение князя ... Голицина» (Вільна, 1619): «З прычыны прысвячэння гэтага майго твора Вашай літасці, майму літасціваму пану, здалося мне зручным падаць яго ў друк не на рускай мове, але на польскай, як больш падыходзячай для Вашай літасці» [Кароткі 1991:16]. Палітыка моўнай паланізацыі-лацінізацыі інтэнсіўна праводзілася ўрадам Рэчы Паспалітай. Магілёўская хроніка Т. Сурты адзначала, што, калі ў 1577 г. Магілёў атрымаў герб «вежу адну з надпісам па акружнасці пісьмом рускім «пячатка месца Магілёўскага», то новы малюнак герба 1661 г. апраўляў надпіс на «мове лацінскай» [Полное собрание русских летописей 1980:240, 243].

Адным з першых на небяспеку паланізацыі пануючага класа, якая пагражала існаванню нацыянальнай культуры народа, звярнуў увагу Васілій Цяпінскі. Рухомы нацыянальна-патрыятычнымі падахвочваннямі, ён «з зычливости ку моей отчизне» и «своей Руси услугуючий» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:87–88] на ўласныя сціплыя сродкі («з убогое своее маетности народу моему услугую») ажыццявіў выданне некалькіх кніг Евангелля, забяспечыўшы іх прадмовай, у якой выказаў сваё «палітычнае крэда асветніка-гуманіста» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:131]. Цяпінскі быў глыбока занепакоены станам нацыянальнай культуры, і ў прыватнасці заняпадам асветы на роднай мове: «Хто бы не мусил плакати, видечи так великих княжат, таких панов значных, так много деток невинных, мужов з жонами в таком зацном руском, а злаща перед тым давстипном, учоном народе езыка своего славнаго занедбане а просто взгарду», у выніку чаго дзяцей «не без встыду своего» даводзіцца адпраўляць у школы «полские або в иные писма».

Тых, якія чужаюцца «наук в слове своем», мысліцель заклікае ўспомніць продкаў, якія раней іншых народаў «своим власным языком от так давнего часу слово боже выложили и мели, и нам зоставили». Бачачы такі прыклад, і іншыя ўсе «слово божее езыком прирожоным перекладати и читати почали». Цяпер жа, па меркаванні мысліцеля, запанавала «марнотрацства», «неумеетность». Выйсце са становішча, якое стварылася, Цяпінскі ўгледжваў у падтрымцы асветы, нацыянальнай культуры з боку «зацных панов», узняцці маральнага і адукацыйнага ўзроўню духавенства [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:89–90]. Наступнае развіццё культурна-палітычнай сітуацыі паказала гістарычную праўду мысліцеля. Выказаныя ім ідэі пра неабходнасць асветы і набажэнства на роднай мове, стварэння нацыянальных школ адпавядалі патрабаванням развіцця нацыянальнай самасвядомасці і культуры беларускага народа.

Праблема мовы і нацыянальнай культуры была ў значнай меры ўскладнена канфесійнымі супярэчнасцямі, якія ўзмацніліся з другой паловы XVI ст. Палітычная інтэграцыя земляў ВКЛ і Кароны, актывізацыя кантактаў з польскай культурай прывялі да пашырэння ўплыву на беларускіх і ўкраінскіх землях каталіцкай царквы і польскай мовы. «... Позавидели их обычаям, их мове и наукам... у науки Римские свое дети давати почали; которые з науками своеми все панство Руское до веры Римское привели, иж потомкове княжат Руских з веры православной на Римскую выкрестилися, и назвиска и имена собе поотменяли, якобы николи не зналися быти потомками благочестивых прародителей своих. А за тым православие Греческое озимнело и у взгорду пришло и во занедбание...» – пісаў аўтар «Перастрогі» [Перестрога 1851:205]. Частка «рускага» духавенства і праваслаўных дзеячаў культуры бачылі выйсце з гэтай сітуацыі на шляху культурна-рэлігійнай ізаляцыі, адмаўлення «лацінскай» адукаванасці. У адным з твораў Загараўскага зборніка сцвярджалася:

Злую пріязнь церкви латина давает
и благовѣріе з ней издирает...
Марнотравность лѣтам молодым бывает,
кто у латинников наук уживает...

[З «Загараўскага зборніка» 1992:190]

Аднак у прагрэсіўна настроеных колах беларуска-ўкраінскага праваслаўнага грамадства імкненне захаваць «руский язык», традыцыйную духоўнасць, рэлігію спалучалася з усведамленнем неабходнасці прылучэння да передавой заходнееўрапейскай культуры. Прыкладам падобнай пазіцыі можа служыць тэстамент брацлаўскага кашталяна Васіля Загароўскага (1577 г.). Загароўскі завяшчаў навучыць сваіх дзяцей як у «своем языку руском», так і «латинском», затым для працягу адукацыі накіраваць у Віленскі езуіцкі калегіум («бо там фалят детям добрую науку»). Пры гэтым ён патрабаваў, «абы писма своего Руского и мовенья Рускими словы и обычаев цнотливых и покорных Руских не забачали, а наболей веры своее, до которое их Бог возвал.., и набоженства в церквах наших, Греческому Закону належного» [Гарэцкі 1922:37–38]. М. Вазняк справядліва адзначаў, што ў завяшчанні Загароўскага паўстае выява ідэальнага «руского» (г. зн. беларускага і ўкраінскага) шляхціца, які жадае прыстасавацца да духу новага часу і новым акалічнасцям сацыяльна-палітычнага жыцця грамадства, але захоўвае пры гэтым элементарнае пачуццё нацыянальнай годнасці і патрыятызму, не губляе прыхільнасці да праваслаўнай царквы, роднай мовы і культуры [Возняк 1921:33].

На захаванне беларускай мовы ў якасці дзяржаўнай, абарону яе ад польскай моўнай экспансіі былі накіраваны адпаведныя артыкулы Статутаў ВКЛ 1566 і 1588 гг. [Мікуліч 1996:73]. І ў гэтым немалая заслуга Льва Іванавіча Сапегі, які ў прадмове да Статута 1588 г. не без гонару адзначаў, што «не обчым яким языком, але своим власным права списаные маем» [Статут 1989:48]. У «беларускай канстытуцыі», чым, па меркаванні некаторых даследчыкаў, з'яўляўся Статут 1588 г., у першым артыкуле чацвёртай часткі прадпісвалася, што «писар земский маеть по-руску литерами и словы рускими все листы, выписы и позвы писати, а не иншым езыком и словы» [Статут 1989:140].

У палеміцы паміж прыхільнікамі каталіцкай і праваслаўнай арыентацый адным з момантаў сур'ёзных разыходжанняў была «словенская» мова, якая з'яўлялася мовай праваслаўнай літургіі і багаслужэбнай літаратуры. Так, у вядомай кнізе «Пра адзінства царквы Божай» (1577 г.) з рэзкімі заявамі пра культурную, у тым ліку моўную, адсталасць беларусаў і ўкраінцаў выступіў Пётр Скарга. Ён сцвярджаў, што «са славянскай мовай ніхто навукоўцам быць не можа... Таму што на свеце няма нацыі, якая б на ей, як у кнігах запісана, казала, а сваіх правіл, граматык і дапаможнікаў для навучання (у славян. – *В. С.*) няма і іх мець не могуць» [Скарга 1882:485–486]. У далейшым праблема мовы, культуры наогул стала адной з істот-

ных тэм рэлігійнай палемікі, якая абвастрылася на мяжы XVI–XVII стст. Імкненне даказаць хібнасць пазіцыі «польскага Златавуста», паказаць, што «руский» народ валодае літаратурнай мовай, цалкам здольнай абслугоўваць патрэбы навукі, злучылася з нацыянальнымі, агульнакультурнымі і канфесійнымі задачамі. Гэта паскорыла стварэнне першых славянскіх граматык. У 1596 г. выйшла «Грамматика словенска» Лаўрэнція Зізанія, у 1619 г. – «Грамматика» Мялеція Смятрыцкага, у 1627 г. – «Лексикон славенороссский» Памвы Бярынды.

Праблема мовы абмяркоўвалася і ў самім праваслаўным асяроддзі. Тут альтэрнатывай царкоўнаславянскаму («словенскому») выступала літаратурная старабеларуская («руская») мова, ці «простая мова». Так, вядома, што ў 1569 г. стараннямі гетмана ВКЛ, старасты Гарадзенскага і Магілёўскага Рыгора Аляксандравіча Хадкевіча з мэтай, каб «слово божие розмножилося и научение людем закону греческаго ширилося», была выдадзена «Книга, зовомая Евангелие учителное». У прадмове да яе Хадкевіч адзначаў, што першапачаткова жадаў «выразумѣнія ради простых людей» перавесці кнігу на «простую молву», аднак пасля нарады з «люди мудрые» адмовіўся ад свайго намеру, тлумачачы гэта тым, што пры перакладзе «помылка чинится немалая» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:32].

«Ново с кгрецкого и словенского языка на руский» «Евангелие учителное», аўтарам якога быў патрыярх Каліста, было перакладзена ў 1616 г. М. Смятрыцкім [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:18, 64, 70]. Вельмі паказальная матывацыя выдання на «простейшом языку». Смятрыцкі тлумачыў, што выданне Калісты на «словенском» для продкаў «велми потребен и пожиточен был», але цяпер «пре незнаемость и неумѣетность языка словенского многих» «мало пожиточен». Перакладзены ж «на язык наш простый рускій» (г. зн. беларуска-ўкраінскі) ён нібы «з мертвых вскрешен ест» і «потребен и пожиточен быти может» для «простых и неуких людей» і будзе спрыяць прылучэнню іх да «науке». Пры гэтым перакладчык не адмаўляў значнасці святых кніг і ў «зацнѣйшом, пенкнѣйшом, звязнѣйшом, суптельнѣйшом и достаточнѣйшом языку словенском» для «мудрого казнодѣя» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:74]. Практыка перакладу рэлігійных кніг на жывую народную мову мела месца і ў далейшым. Так, у Куцейна ў 1637 г. з удзелам намесніка

Магілёўскага брацкага манастыра Іосіфа Палоўкі былі выдадзены «простым языком руским» для «снаднейшого понятия и науки» Жыціі святых Іаана Дамаскіна [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:89–92].

Здабыткам нацыянальнай самасвядомасці ў эпоху Адраджэння і Рэфармацыі сталі ідэі верацярпімасці, інтэлектуальнага плюралізму, палітычнага суверэнітэту, верхавенства закону, правоў чалавека. З большай ці меншай пэўнасцю многія з іх былі выяўлены ўжо ў творчасці Францыска Скарыны [Прокошина 1989; Подокшин 1981:118–126]. Канцэпцыя рэлігійнай свабоды, якая распрацоўвалася мысліцелямі-гуманістамі, мела адмысловае значэнне для складанай у этнаканфесійным сэнсе дзяржавы. Філасофія талерантнасці, павагі да іншага з'яўлялася неад'емным атрыбутам гуманістычнай этыкі Скарыны, што дазволіла некаторым даследчыкам бачыць у яго творчасці нават зародак традыцый ранняга экуменічнага руху [Конан 1991:297; Мальдзіс 1994:15]. Паэтызуючы міралюбны характар беларусаў, М. Гусоўскі таксама выступаў супраць такіх парадкаў, калі іншы народ «у наступ ідзе, няшчадна ломіць і крышыць» і «тых пагалоўна губіць, іншай хто веры якой», калі «насаджае сілком ягоныя толькі абрады» [Гусоўскі 1994:24, 26]. Адстойваючы правы чалавека на вольнае рэлігійнае самавызначэнне, Стэфан Зізаній пісаў у «Казаньі Святого Кирилла Патріаръхи Іерусалимъского»: «Не только до ереси отщепенства, але и до щирое веры през кгвалт и войну абы жадного не притягали» [Зизаний 1596:34].

Істотную ролю ў станаўленні ідэалогіі рэлігійнай свабоды адыграў рэфармацыйны рух. Некаторыя дзеячы пратэстантызму як прадстаўнікі новай канфесійнай культуры асабліва ясна ўсведамлялі важнасць і неабходнасць сітуацыі верацярпімасці. Марцін Чэхавіц быў перакананы, што «ніхто нікога не павінен прымушаць да сваёй веры», а «кожны, хто вызнае сваю веру, павінен карыстацца шырокай свабодай» [Literatura arianska 1959:480]. Агульнанацыянальныя інтарэсы для пратэстанта В. Цяпінскага былі вышэй рэлігійных рознагалоссяў. Паважліва ставячыся да праваслаўя і прынятай у «грэческой» царкве царкоўнаславянскай мовы, ён выдаў Евангелле «двема езыкы зараз, и словенским и при нем тут то руским, а то набольший словенским, яко они вси (праваслаўныя. – *В. С.*) везде во всих церквах чтут и мают» для «лепшое их вери» и «их самих цвичения» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:88].

Адстойваючы і прапагандуючы ідэі Рэфармацыі, крытыкуючы традыцыйныя хрысціянскія канфесіі за адступ ад евангельскай ісціны («святый обычай, которого ся перъвая церъковь по веленію Христову держала, допустили діаволу вывести, а шкодливы он плевел въсѣати» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:27]), Будны ў той жа час заклікаў не канфліктаваць з-за веры. «Не дай Божа, – пісаў ён у кнізе «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры», – каб ваяваць за веру. Гэта звычай бязбожных людзей» (цыт. паводле: [Саверчанка 1993а:117]). Ён глыбока абураўся з нагоды перамогі ў асяроддзі швейцарскіх кальвіністаў рэлігійнай нецярпімасці, вынікам чаго стала падбухторванне жэнеўскіх улад да пакарання смерцю Мігеля Сярвета [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:69].

У 1567 г. у Брэсце прыхільнікамі рэфармацыйных рухаў была выдадзена на польскай мове «Гісторыя аб жорсткім ганенні Царквы Божай у Немцах, Францыі, Англіі, Влохах, Гішпаніі і іншых землях...» Кніга стала першым беларускім выданнем, у якім былі рэзка асуджаны канфесійныя ганенні ў краінах Заходняй Еўропы – казні і пакаранні непажаданых царкоўных, грамадскіх і палітычных дзеячаў, кнігавыдаўцоў, пісьменнікаў, схаляроў, каментатараў. Па сутнасці, берасцейскае выданне напярэдадні Люблінскай уніі папярэджвала грамадства ВКЛ і Польшчы аб пагрозе неталерантнасці, небяспекі вырашэння рэлігійных супярэчнасцей гвалтоўным шляхам [Галенчанка 2008а:125–127].

Выгадаваная ў духу рэлігійнай памяркоўнасці частка польскай, беларускай і ўкраінскай, першым чынам пратэстанцкай, шляхты адмоўна паставілася да абрання на трон Рэчы Паспалітай непрымірымага каталіка Генрыха Анжуйскага, які меў дачыненне да вядомых падзей 24 жніўня 1572 г. у Парыжы (Варфаламееўская ноч). С. Будны выдаў у перакладзе на польскую мову ў Лоску кнігу Эрнэста Фрыза «Аб фурыях, альбо Аб французскім шаленстве», дзе апісвалася расправа над пратэстантамі-гугенотамі [Саверчанка 1993:42]. Звяртае на сябе ўвагу нядобразычлівае стаўленне да Генрыха Валуа, прадэманстраванае беларуска-літоўскім летапісаннем. Па паведамленні Хронікі Літоўскай і Жамойцкай, як толькі да нядаўна абранага манарха «новина пришла о смерти короля (Францыі. – *В. С.*).., уехал потаемне в ночи з замку Краковского» [Полное собрание русских летописей 1975:117]. Па версіі М. Каяловіча, «Варфоломеевская резня во Франции взволновала в Литве умы всех разноверцев» і прымусіла Генрыха, устрывожанага гэтымі хваляваннямі, адмовіцца ад польскага пасаду [Коялович 1859:38].

Верацярпімасцю адрозніваліся погляды Міхалона Літвіна, аўтара трактата «Пра норавы татараў, літоўцаў і масквіцян». Ён імкнуўся без канфесійнай прадузятасці ацаніць усё тое пазітыўнае, што ёсць у культуры і традыцыях розных народаў, нават тых, якія нярэдка выступалі ваеннымі супернікамі «Літвы». Так, Літвін прызнае «слушнасць», «устрыманне», «адвагу» масквіцян і татараў, ухвальляльна адклікаецца пра іх маральнае аблічча; зважае на справядлівасць іх судаводства [Литвин 1854:27, 33, 37 і інш.]. У «Пяці лістах супраць Скаргі» і іншых сваіх сачыненнях Андрэй Волан выступаў з асуджэннем рэлігійных войнаў, даказваў, што людзі «вольныя паступаць так, як ім падказвае сумленне», што воля з'яўляецца прыроджанай уласцівасцю чалавечай прыроды [Сокол 1984:59–63; Сокол 1977:30].

Адным з найболей істотных дасягненняў беларускай грамадска-філасофскай, палітычнай і прававой думкі стала замацаванне ідэй верацярпімасці ў заканадаўстве – велікакняжацкіх і каралеўскіх граматах 1563 і 1568 гг., Статутах ВКЛ 1529, 1566 і 1588 гг., іншых юрыдычных актах, а таксама рашэннях Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. Для «союзу между подданными различной веры, для сохранения общаго покоя, взаимным согласием учиненному», «никому в собственной религии, обрядах, Богочтении, правах и вольностях нарушения не причинить» патрабаваў указ Стэфана Баторыя ад 18 траўня 1585 г. [Белорусский архив древних грамот 1824:42]. У прадмове да Статута 1588 г. канцлер Леў Сапега, звяртаючыся да «всим вобец станом Великого князства Литовского», абвясціў прынцып свабоды вышэйшай каштоўнасцю [Статут 1989:47].

Якасна іншы падыход, адметны ад рэнесансна-гуманістычнага светапогляду, займалі ідэолагі Контррэфармацыі, якія адстойвалі ідэю перавагі каталіцызму над іншымі веравызнаннямі. «Дзе няма згоды на глебе веры і божых спраў, – сцвярджаў Пётр Скарга, – там яго не можа быць і ў справах свецкіх і палітыцы» [Skarga 1912:312]. Духам рэлігійнай нецярпімасці прасякнута найболей вядомае сачыненне Скаргі «Пра адзінства царквы Божай», пра якое прыхільнікі Рэфармацыі казалі, што «яно пахне крывёй» [Очерки истории 1973:84]. Шматлікія ідэі Скаргі, у тым ліку яго адмоўнае стаўленне да іншаверцаў, былі ўспрыняты дзеячамі беларуска-ўкраінскага ўніяцтва, што высвеціла палемічная публіцыстыка канца XVI –

пачатку XVII ст. Барацьба за рэлігійную свабоду стала адным з важнейшых складнікаў працэсу станаўлення нацыянальнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў XVII ст.

Ідэя свабоды і злучанае з ёй вучэнне пра прававую дзяржаву атрымалі развіццё ў творчасці А. Волана («Аб палітычнай, ці грамадзянскай, свабодзе», «Аб шчаслівым жыцці, або вышэйшым чалавечым дабры», «Пра гаспадара і яго асабістыя дабрачыннасці» і інш.), лісце Л. Сапегі да Полацкага ўніяцкага архібіскупа І. Кунцэвіча. Варта адзначыць, што рэнесансна-гуманістычнае паняцце свабоды (яго часткай з'яўлялася свабода веравызнання), прадугледжвала адносную роўнасць перад існуючым законам, недатыкальнасць жыцця і маёмасці. Неабходнай умовай існавання грамадства прызнавалася юрыдычнае замацаванне правоў і абавязкаў саслоўяў, рашэнне спрэчных пытанняў у судовым парадку, паважлівае стаўленне да права і яго безумоўнае выкананне [Сокол 1977:28–35; Сокол 1984; Падокшын 1990с; Подокшин 1981]. Сфера закону, меркавалі мысліцелі-гуманісты, павінна распаўсюджвацца на ўсе саслоўі грамадства, у тым ліку на вярхоўную ўладу. Манархія, па меркаванні А. Волана, павінна «кіраваць і правіць народам з дапамогай законаў». Закон – «валадар грамадзян і караля», а кароль «павінен быць нічым іншым, як законам, які мовіць» (цыт. паводле: [Падокшын 1990с:222]). Прыхільнікам канстытуцыйнай манархіі з'яўляўся і Л. Сапега. У прадмове да Статута ВКЛ ім было заяўлена: «... то есть наша вольность, которою се мы межи иншыми народы хрестиянскими хвалим же пана, ижбы водле воли своее, а не водле прав наших пановал, над собою не маем, а яко славы учстивое, так живота и маетности волно уживаем». «... Сам господар пан наш, – тлумачыў канцлер далей, – жадное звирхности над нами заживати не можеть, одно только, колько ему право допущаеть» [Статут 1989:47].

Заключэнне ў 1569 г. Люблінскай уніі стымулявала ў часткі беларуска-літоўскага грамадства рост патрыятычных пачуццяў, абвастрыла палітычную і нацыянальную самасвядомасць народа, узмацніла антыпольскія настроі, што атрымала адлюстраванне ў шматлікіх помніках грамадска-філасофскай думкі. Аршанскі стараста Філон Кміта-Чарнабыльскі пісаў падканцлеру Астафею Валовічу: «Ино некоторые мовят: «Не дай Бог ляху быть! Вырежет Литву, а Русь поготову». Давно резать почали литвина... Большы будет жычлившый народу польскому, нижели своему!..» [Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці 1975:87]. Не меней катэгарычны

быў аўтар палітычнага памфлета «Прамова Мялешкі»: «Проч Жикгмонта короля (унія была абвешчана пры Жыгімонце II Аўгусце. – *В. С.*)! Того нечего и в люди личити, бо Подляше и Волынь наш вытратив, ляхом менечися». У той жа час у «Прамове...» усхваляецца Жыгімонт I, які «немцев, як собак, не любил и ляхов з их хитростю велми не любил, а Литву и Русь нашу любительно миловал» [Хрэстаматыя 1959:358]. Уплыў «ляхов», якія «до нас влезли противко праву нашому», прыводзіць, па меркаванні аўтара «Прамовы...», да распаўсюджвання чужых для беларусаў традыцый і звычаяў, да адмовы ад мілай сэрцу аўтара даўніны: «вина венгерского не заживали перед тым. Малмазию скромно пивали, медок и горилочку дюбали, але гроши под достатком мевали». Саюз з Польшчай таксама згубна адбіўся на абараназдольнасці краіны: «Муры силные м604ровали и войну славную крѣпко и лучшей держали как тепер» [Хрэстаматыя 1959:360]. З'едлівую характарыстыку аўтар дае «радным баламутам», якія пры польскім каралі «сидят да крутять»: «Много тутако таких ест, што хоть наша костка, однако собачим мясом обросла и воняет!.. А коли б такого бѣса кулаком в морду! Забыв бы другы мутити» [Хрэстаматыя 1959:359].

Антыпольскія матывы прасочваюцца і ў беларуска-літоўскім летапісанні, у прыватнасці ў датаванай сярэдзінай XVI ст. «Хронікі Быхаўца». «Ліцвінскі» патрыятызм адзначаны летапісцам у аповедзе пра «братанне» польскіх і «літоўскіх» феадалаў. На прапанову Ягайлы ўзяць у палякаў іх гербы «паны літоўскія», па версіі аўтара, адказалі: «...мы шляхта старинная, римская, и ... не нуждаемся в новых чужих гербах, но придерживаемся старых, которые нам оставили наши предки». Вітаўту насілу атрымалася ўгаварыць сваіх падданых пагадзіцца з прапановай польскага караля. Матываваў ён гэта наступным чынам: «...чтобы враждебными отношениями не помешать получить ему корону». Пасля чаго, пераконваў ён беларускую і літоўскую шляхту, можна будзе «отослать их грамоты обратно, и гербы их отбросить, а свои старые опять взять» [Хроника Быховца 1966:83–84].

Стараннямі патрыятычна настроеных беларускіх феадалаў, у прыватнасці Астафея Валовіча, Яна і Аляксандра Хадкевічаў, Льва Сапегі і іншых у 1570–1580-е гг. атрымалася часткова аднавіць палітычны суверэнітэт ВКЛ. Найболей значнай падзеяй стала прыняцце падрыхтаванага пры непасрэдным удзеле Л. Сапегі Статута 1588 г. [Шалькевіч 2002:99–100]. Вялікае Княства паўстае ў гэтым дакумен-

це, насуперак Люблінскай уніі, суверэннай дзяржавай з уласным заканадаўствам, сваёй тэрыторыяй, цэнтральным адміністрацыйным апаратам, войскам і фінансамі, дзяржаўнай старабеларускай («рускай») мовай. Забаранялася прызначаць на пасады і надзяляць зямлёй іншаземцаў, дзейнічалі беларуска-літоўскія сеймы, Галоўны Літоўскі Трыбунал (1581 г.). Усё гэта сведчыць пра тое, што ў свядомасці палітычнай эліты ВКЛ узяла верх ідэя федэратыўнага саюзу, а не ўнітарнай дзяржавы [Нарысы гісторыі Беларусі 1994:136–138; Юхо 1992:126–136]. У гэтай сувязі паказальнае ўключэнне ў склад Статута ВКЛ 1588 г. эпіграмы Андрэя Рымшы на герб Сапегі, у якой канцлер услаўляецца як патрыёт, абаронца роднай зямлі, справе якога «ввесь свет полон светков» [Статут 1989:46]. У гэтым жа духу вытрымана і эпіграма 1609 г., якая належыць Л. Мамонічу. Шляхетнасць, лічыць аўтар, прыводзіць да вечнай славы толькі ў злучэнні з дзейнасцю, накіраванай на служэнне Айчыне: «Где статечность во всяких для Отчизны трудах, там Бог благословляет, там слава значная...» [Саверчанка 1992а: дадатак, 213]. Той жа аўтар у прысвячэнні, што суправаджае «Книгу Служебник» (1617 г.), просіць «пана бога» даць канцлеру «доброе здоровье и силу мужественную в ... подвигах и трудах ... для хвалы божое и добра Речи Посполитое» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:77].

Сведчаннем развіцця нацыянальнай самасвядомасці з'яўляецца эвалюцыя паняцця «айчына». Гэты тэрмін, па меркаванні А. Каўкі, ведала і літаратура XV ст., але ў той час ён ужываўся пераважна ў вузкім, уласніцка-ўладальніцкім значэнні і толькі па меры нацыянальнага станаўлення і ўзмацнення цэнтралізаванай вярхоўнай улады стаў агульнаграмадзянскім паняццем [Каўка 1989:62]. Усведамленне сваёй прыналежнасці да жыцця, лёсу народа і краіны ў цэлым уласціва ўсім мысліцелям-гуманістам. Паняцці «родина», «отчина», «отчизна» прысутнічаюць ужо ў тэкстах прадмоў Скарыны [Скарына 1990:70,45,49]. Сваю «радзіму», «айчынную зямлю» ўслаўляў М. Гусоўскі [Гусоўскі 1994:28,34]. Да служэння «отчизне» заклікаў С. Будны [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:26]. Абвяшчаючы вышэйшай мэтай чалавека служэнне «отчизне», В. Цяпінскі пісаў, што «готов, если она до конца згинет, з нею згинуть, або, если... будеть воздвигнена, з вами и з нею выбринуть» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:90]. А. Рымша ў эпіграме на герб Навагрудскага ваяводы Фёдара Скуміна падкрэсліваў, што гербы даюцца за шчырае служэнне «Отчызне милой» [Саверчанка 1992а: дадатак, 210–211]. У агульнадзяржаўным значэнні тэрмін «отчизна» ўжываўся ў прадмове да Статута 1588 г.: «...человеку почстивому ничего нет мильшого над тое, гды во отчызне своей беспечне мешкаючы не боитсе...» [Статут 1989:47].

У некаторых рэлігійных выданнях у значэнні «айчыны» выступаў свет замагільнай адплаты: «...въжделѣнно отечество наше небесное... земля не ест отечество наше...» (Прадмова да кнігі «Діоптра» (Іўе, 1612 г.) [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:61]). Аднак аналіз прадмоў і прысвячэнняў да богаслужэбных, кананічных кніг паказвае, што і тут у цэлым пераважала зямное разуменне «айчыны». У прысвячэнні да кнігі «Евангеліе учителное» (Іўе, 1616 г.) М. Сматрыцкім услаўляюцца «знаменита дѣлность, вѣдомы в отчизнѣ заслуги» князя Багдана Саламярэцкага, продкі і нашчадкі якога «з давних часов служили и служат» «дѣлностми отчизнѣ» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:68–69].

Двѣма кресты з стрѣлою дом Сапегов славных
Бог, свет, мужство, отчизна з вѣков стародавных
Вывысшыли. Крестами врага души громят,
Противников отчизны стрѣлою одгонят, –

апісвалі герб і род Сапегаў выдаўцы Новага Запавету (Вільня, 1623 г.) [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:85].

Патрыятычная ідэя нярэдка атаясамлівалася з ідэяй рэлігійна-канфесійнай, патрыятызмам абвяшчаўся клопат аб «вѣре святой старожытной» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:57], праваслаўі. Так, Кузьма Мамоніч у прадмове да кнігі «Евангеліе толковое» (1595 г.) усхваляе «зацнеславных продков» Сімяона Войны, кашталяна Мсціслаўскага, дзякуючы якім «вера святая кафолическая церкви восточной квитнула и... умножала», і заклікае магната памятаць «прародителей своих, святое православіе держати... и вѣру свою... непоколебимо заховати...» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:43]. «Щасливый дом Окгинских», – гаварылася ў прадмове да выдання «Книги Нового завѣта» (Іўе, 1611 г.), мае герб як «знак набоженства и сталое вѣры» і «на том фундаменте вси цноты будуют, отчизне милой делным мужеством услугуют». Багдан Агінскі, гаворыцца далей,

не толькі «побожностью и делными а преважными отчизнѣ послугами» знакаміты, але і тым, што паважае атрыманую ад «продков своих... вѣру святую старожытную» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:50–57]. У прысвячэнні Яну Агінскаму («Діоптра», 1612 г.) тыя ж манахі Віленскага брацкага манастыра Святога Духа ўшаноўвалі свайго патрона за клопат «о Речи Посполитое целости» і «о благосостояніи и фундованіи церкъвей божіих и монастыров побожных» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:60]. Тое, што Агінскія «здавна... богу, церкви вѣрне отчизне служили», падкрэсліваецца і ў прадмове да Новага Запавету 1641 г. [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:94].

У свядомасці беларусаў, як і ўкраінцаў, прысутнічае закладзеная ў эпоху Кіеўскай Русі ідэя генетычнага радства славянскага свету, духоўнай агульнасці беларускага, украінскага і рускага народаў. Свой канкрэтны выраз яна знаходзіла першым чынам у культурна-асветніцкай і рэлігійна-царкоўнай дзейнасці, светапоглядзе. На працягу XVI–XVII стст. беларуска-ўкраінскія і рускія царкоўныя і культурныя дзеячы, мысліцелі (святары, кнігавыдаўцы, пісьменнікі, школьныя настаўнікі, вальнадумцы) найцяснейшым чынам узаемадзейнічалі і супрацоўнічалі [Голенченко 1983; Голенченко 1989; Охріменко 1984; Подокшин 1970]. У беларуска-літоўскім летапісанні ўвесь час прысутнічае ідэя сумеснага супрацьстаяння агульнай ваеннай пагрозе. Так, аўтар Хронікі Літоўскай і Жамойцкай у аповедзе пра Кулікоўскую бітву пахвальна адзываецца аб сынах Альгерда – Андрэе Полацкім і Дзмітрыі Бранскім («княжатах литовских православной веры»), якія прыйшлі са сваімі дружынамі «на помочь Димитрию (Дзмітрыю Данскому. – *В. С.*) и всему христианскому народу против поганого царя Мамая». Кулікоўская бітва разглядаецца летапісцам як бітва «за веру христианскую и за землю рускую», услаўляецца «славное звитязство», прычым не толькі маскоўскія, але і «литовские» ваяры. Падкрэсліваецца, што перамога была дасягнута шмат у чым дзякуючы «княжатам литовским». «Литовские» князі прадстаўлены і як носьбіты беларуска-ўкраінска-літоўскага дзяржаўнага патрыятызму. Пасля бітвы яны «начаша проситися во своя» і было «не возможе их уняти» [Полное собрание русских летописей 1975:51–60]. Важным культурна-інтэгравальным фактарам усходнеславянскіх народаў з'яўлялася ўсведамленне рэлігійна-царкоўнага адзінства на аснове праваслаўя.

Такім чынам, культурны ўздым у Беларусі XVI – пачатку XVII ст. суправаджаўся далейшым развіццём нацыянальна-этнічнай самасвядомасці. Яго важнейшымі кампанентамі становяцца ідэі інтэлектуальнага і маральнага ўдасканалення чалавека ў кантэксце яго прыналежнасці да хрысціянскай культуры, пэўнай радзімы, народа; грамадскага і рэлігійнага міру і згоды; сінтэзу ідэалаў Усходу і Захаду; каштоўнасці прыроды роднага краю, нацыянальнай духоўнай культуры і мовы, магутны імпульс якім далі еўрапейская і айчынная рэнесансна-гуманістычная і рэфармацыйная думка, і ў першую чаргу дзейнасць Францыска Скарыны, яго сучаснікаў і паслядоўнікаў – Васілія Цяпінскага, Сымона Буднага, Мікалая Гусоўскага і інш. Скарына ў прадмовах да Беларускай Бібліі накрэсліў ідэал нацыянальнага жыцця, у аснове якога павінны ляжаць высокая маральнасць і інтэлектуалізм, гуманізм у духу хрысціянскай этыкі (шчырая вера, чалавекалюбства, справядлівасць, талерантнасць і да т. п.), законапаслухмянасць, глыбокая пашана годнасці, нацыянальна-культурных і грамадзянскіх правоў чалавека; патрыятызм, які даходзіць да гатоўнасці да самаахвяравання, дзейнае служэнне «агульнаму благу», і першым чынам благу свайго народа; каханне да Радзімы, «людям посполитым руского языка», роднай культуры, традыцыям, гісторыі, мовы. У сваіх прадмовах і пасляслоўях Скарына падкрэслівае сваё беларускае («рускае») паходжанне, услаўляе родны горад Полацк, дзе ён «зродился и ускормлен». Скарынінская Біблія сімвалізавала нараджэнне суверэннай нацыянальнай культуры Беларусі, станаўленне нацыянальнай самасвядомасці.

Кампанентамі нацыянальнай свядомасці XVI ст. з'яўляліся ідэі дзяржаўнага суверэнітэту, вяршэнства закону, рэлігійнай свабоды, правоў чалавека, верацярпімасці (велікакняжацкія граматы 1560–1580-х гг., Статуты ВКЛ, творы С. Буднага, Л. Сапегі, А. Волана і інш.). Нароўні з гэтым у этнічнай самасвядомасці беларусаў прысутнічае ідэя генетычнага радства са славянскім светам і яго культурай, духоўнай, рэлігійна-царкоўнай агульнасці беларускага, украінскага і рускага народаў. Калі паспрабаваць прадставіць асноватворныя кампаненты беларускай самасвядомасці гэтага перыяду ў якасці трыяды, то гэта – хрысціянскі гуманізм, нацыянальная культура, канстытуцыйная манархія.

Разам з тым варта адзначыць, што нацыянальная свядомасць дадзенага перыяду, як і ў цэлым эпохі феадалізму, абцяжарана грузам саслоўна-карпаратыўных, класава-іерархічных уяўленняў. Правы,

свабоды распаўсюджваліся першым чынам на свецкіх і духоўных феадалаў, часткова на мяшчанскае саслоўе. Носьбітамі нацыянальнай і злучанай з ёю грамадзянскай самасвядомасці з'яўляліся прадстаўнікі інтэлектуальнай і ліберальна арыентаванай эліты грамадства, шляхецкая і гарадская інтэлігенцыя. Працэс нацыянальнай кансалідацыі беларускага этнасу быў ускладнены ў другой палове XVI ст. у сувязі з утварэннем Рэчы Паспалітай. Палітычная ўнія з Польшчай паклала пачатак паланізацыі часткі феадальнага саслоўя, стварыла неспрыяльныя ўмовы для развіцця духоўнай культуры беларусаў. У той жа час яна падахвочвала да пошукаў новых форм абароны і захавання палітычнага і нацыянальна-культурнага суверэнітэту.

2.1.3. Самаідэнтыфікацыя беларусаў у этнапалітаніміі эпохі Адраджэння: «Русь» і «Літва»

Адным з істотных кампанентаў нацыянальнай самасвядомасці беларусаў эпохі Адраджэння XVI ст. з'яўляецца этнічная самаідэнтыфікацыя.

Нацыянальная (этнічная) самаідэнтыфікацыя фіксуецца перш за ўсё ў этноніме (грэч. *ethnos* – племя, народ + *onyma* – імя), ці назве народа. Ужо само існаванне этноніма прадугледжвае, што разглядаемай супольнасці ўласціва этнічная самасвядомасць; саманазва этнасу – яго «абавязковая вонкавая прыкмета» [Бромлей, Подольный 1990:17; Бромлей 1983:45]. У этналогіі выкарыстоўваюцца такія этнічныя характарыстыкі, як эндаэтнонімы (саманазвы тых ці іншых народаў) і экзаэтнонімы (назвы дадзеных этнасаў з боку іншых народаў). Аналіз этнічнай самаідэнтыфікацыі ўключае не толькі этнанімію (сукупнасць назваў этнасупольнасцей на вызначанай тэрыторыі), але і гетэраэтнонімы (назвы іншых народаў у этналексіконе дадзенага народа), паколькі нацыянальная самасвядомасць прадугледжвае ўсведамленне сябе ў кантэксце этнічнага асяроддзя. Патрабуюць увагі таксама палітонімы (дзяржаўна-палітычныя, дзяржаўна-тэрытарыяльныя вызначэнні), урбанімы (назвы гарадскога насельніцтва), этніконы (вузкалакальныя назвы) [Этнаграфія беларусаў 1985:70; Этнаграфія Беларусі 1989:551], а таксама канфесіёнімы (вызначэнні ў адпаведнасці з рэлігійна-канфесійнай прыналежнасцю).

Асаблівасці гістарычнага жыцця беларусаў у складзе Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага абумовілі разнастайныя формы і віды супольнасцей і ў сувязі з гэтым шматузроўневую

сістэму этна- і палітаніміі. Гэта выяўлялася, у прыватнасці, у існаванні лакальных (зямляцкіх), уласна этнічных і дзяржаўна-тэрытарыяльна-палітычных, а таксама канфесійных вызначэнняў, што характэрна як для пачатковага этапу станаўлення беларускай народнасці, так і для XVI–XVII стст.

Крыніцамі нашага экскурсу ў этнапалітанімію беларусаў XVI ст. з'яўляюцца пераважна помнікі грамадска-філасофскага характару. У цэлым жа праблема самаідэнтыфікацыі беларусаў эпохі Адраджэння мае вельмі шырокую гістарыяграфію [гл., напр.: Этнаграфія беларусаў 1985; Чаквін 1989; Чаквин, Терешкович 1990; Пилипенко 1991; Імя тваё «Белая Русь» 1991; Галенчанка 1992; Сагановіч 1992; Беларусіка 1993; Насевіч 1993; Чаропка 1995; Чамярыцкі 1996; Спиридонов 1996; Насевіч, Спірыдонаў 1996; Белы 2000; Беларусы 2001; Старостенко 2001a; Марзалюк 2003; Марзалюк 2007; Галенчанка 2008b і інш.].

Лакальная самаідэнтыфікацыя беларусаў выяўлялася ва ўрбанімах і этніконах. У летапісах, хроніках, палітыка-юрыдычных і іншых дакументах, помніках грамадскай думкі гарадское насельніцтва вызначалася як «виленцы» («вильневцы», «вильняне»), «витебляне» («видбляне», «витбляне», «витезблане»), «дисняне», «кричевцы», «минчуки», «могилевцы» («могилевяне»), «мстиславцы», «новгорожаны», «оршане» («ршане», «оршанцы»), «полочане» («полотяне»), «смоляне» («смолняне»), «шкловяне» і т. п. [Археографический сборник документов 1867 Т. 2:31; Белоруссия в эпоху феодализма 1959:196–197, 313–327; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:83, 84, 86, 97; Полное собрание русских летописей 1975:106, 110; Полное собрание русских летописей 1980:53, 58, 62, 68, 72, 73, 77, 89, 91, 107 і інш.]. Нароўні з урбанімамі ў ролі тэрытарыяльных пазначэнняў выступалі назвы земляў: «земля Витебская», «земля Мстиславская», «земля Полоцкая» [Акты 1853:79; Археографический сборник документов 1867 Т. 2:31; Белоруссия в эпоху феодализма 1959:140,147; Полное собрание русских летописей 1980:70,226; Русско-белорусские связи 1963:12 і інш.]. Найстарэйшым зямляцкім паняццем з'яўляецца вызначэнне «Полоцкая земля». Тэрытарыяльна-зямляцкі сэнс дадзенага этнікона падмацоўваўся і ўзмацняўся яго палітычным зместам, які асацыяваны з пачатковай формай беларускай дзяржаўнасці.

Больш высокі ўзровень гістарычнай кансалідацыі насельніцтва беларускіх земляў атрымаў адлюстраванне ў адзіным для старабеларускага этнасу эндаэтноніме – вызначэнні «русь» («рускія», «русы»,

«русіны» і іншыя з коранем «рус-»). «Руская» этнічная самаідэнтыфікацыя паўстала ў перыяд Кіеўскай Русі і замацавалася ў этнічнай свядомасці грамадства ў пачатковы перыяд складання беларускай народнасці і яе культуры [Старасценка 2008b: 403–404, 412–413].

У цэлым у крыніцах XVI ст. паняцце «русь» («русіны» і да т. п.) адлюстроўвала метаэтнічную свядомасць усяго ўсходнеславянскага насельніцтва ВКЛ – як беларусаў, так і ўкраінцаў. Яно выконвала ролю эндаэтноніма ў абодвух этнасаў, а таксама мета(супер) этноніма. Гэта было абумоўлена ўплывам кіева-рускай традыцыі, інтэграцыйнай роляй праваслаўнай царквы, эканамічнай і сацыяльна-культурнай значнасцю славянскага этнасу ў новым грамадска-дзяржаўным утварэнні – Вялікім Княстве Літоўскім, Рускім і Жамойцкім. Асноватворная роля славянскага культурнага фактару ярка выяўлена ў вядомых паэтычных радках Івана (Яна) Пашкевіча (1621 г.):

Полска квитнет лациною,
Литва квитнет русчизною;
Без той в Полсце не пребудешь,
Без сей в Литвѣ блазнем будзешь.
Той латина език дает,
Та без Руси не вытрвает.
Ведзъ же юж, Русь, иж тва хвала
По всем свете юж дойзрала;
Весели ж се ты, Русине,
Тва слава никгды не згине!

[Хрэстаматыя 1959:335]

Этнічная самаідэнтыфікацыя тыпу «русин», «братия моя Русь», як было паказана вышэй, уласціва Францыску Скарыне. Характэрна яна і шматлікім іншым дзеячам айчыннай культуры і асветы. Так, для людзей «языка руского» выдаў у 1562 г. «Катехисіс» Сымон Будны [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:24]. «Рад покажу мою вѣру, которую маю, а злаща народу своему рускому», – пісаў у прадмове да Евангелля (80-я гады XVI ст.) Васілій Цяпінскі. Гэтую працу ён прызначаў «своей Руси», сам сябе зваў «русином» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:33]. Аўтар «Прамовы Мялешкі» пахвальна адзываўся пра Жыгімонта І за тое, што той «Литву и Русь нашу любително миловал» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:311].

Аўтар філасофска-публіцыстычнай паэмы «Лабірынт» Фама Іяўлевіч вытокі айчыннай гісторыі і культуры, духоўную апору нацыянальнага адраджэння бачыць у «даўніне» – эпосе Кіеўскай Русі («першай Расіі»). Ён падкрэслівае велізарную значнасць культурна-палітычнай спадчыны Старажытнай Русі для «Русі» сучаснай – беларускай і ўкраінскай: «Шляхамі продкаў ідучы, а не глухімі, // Славілася першая Расія дзеямі сваімі...» [Иевлевич 1984:260,262; Старостенко 1998с:16].

«Рускімі», «русамі» называў нашчадкаў былой Кіеўскай Русі М. Літвін [Литвин 1854: 3,69].

«Руская» этнанімія беларусаў і ўкраінцаў прызнавалася і ў палітыка-юрыдычных актах ВКЛ і Рэчы Паспалітай. Так, прывілей 1563 г. зраўняў у правах з каталікамі і іншых хрысціян «яко Литовского такъ и Руского народу» [Акты 1848:120]. Артыкул 12 раздзела 3 Статута ВКЛ 1588 г. дазваляў толькі «Литве, Руси, Жомойти, родичом старожитным» займаць дзяржаўныя пасады і валодаць зямельнай уласнасцю, Канфедэрацыя 1573 г. была «на руский езык преложона и руским же писмом в сесь статут уписана» [Статут 1989:118, 112]. Вядома просьба Жыгімонта Аўгуста да маскоўскага цара пра атрыманне царкоўнаславянскай Бібліі для яе перавыдання на карысць «нашему народу русскому литовскому да и русскому московскому» [цыт. па: Каўка 1989:54]. Дараваная грамата 1591 г. Жыгімонта ІІІ брэсцкім мяшчанам дазваляла заснаваць «школу рускую» для «народу руского» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:422–423]; у каралеўскім акце 1610 г. выяўлялася абурэнне з нагоды ўтрымання «грамот, отпечатанных на русском языке в виленской русской типографии» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:384–385]. Грамата Жыгімонта ІІІ ад 2 жніўня 1595 г. дэкларавала, што пры прыняцці ўніі вышэйшыя духоўныя пасады будуць падавацца «только людем Руского народу и их власное религеи» [Уния в документах 1997:108].

Аб «рускай» самаідэнтыфікацыі гарадскога насельніцтва як Усходняй, так і Заходняй Беларусі XVI–XVII вв. і пазней сведчаць актавыя дакументы ВКЛ [Марзалюк 2007:62–86]. Віленскае брацтва выдала ў 1597 г. «Эктэзіс» ад імя «людей руського народу» [Боротьба Південно-Західної Русі і України 1988:127, 128, 138, 139]. У прызначаных «русскому народу» каталіцкіх выданнях канца XVI ст., накіраваных супраць Стэфана Зізанія, гэты прапаведнік вінаваціўся ў тым, што падбухторваў «Русь к бунтам и раздорам» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:134–136] і г. д.

Некаторае распаўсюджванне мелі таксама паняцці, вытворныя ад формы «расіяне». Ад імя свайго праваслаўнага народа «закону

грэческаго, языка словенскаго или росийскаго» звяртаўся да свайго патрона ў 1593 г. выдавец Лявон Мамоніч [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:38]. Вызначэнне «расіяне» (як і «русь») магло выконваць функцыі метаэтноніма. Беларуска-ўкраінскае насельніцтва магло ўсведамляць сябе часткай «многоплеменитаго рода Росийскаго» [Акты 1851:48]. Манахі брацкага Віленскага манастыра Святога Духа (М. Сматрыцкі?) адрасавалі свае працы 1612 і 1616 гг. «благочестивому Российскому роду», усім усходнім славянам: «на всѣ широкии славного и старожитного народу российского краины...» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:63,74]. Храніст Трафім Сурта пачынае выклад гісторыі «нашага слаўнага горада Магілёва» з эпохі Кіеўскай Русі, з хрысціянскай місіі Андрэя Першазванага ў «краях Расійскіх, якія Руссю завуцца ад рассейвання Яфетавага па Еўропе». Аўтар усхваляе асветніка Кірыла, дзякуючы якому «пісьму на мове славянскай пачалі вучыцца расіяне ці, па іншаму, Русь» [Полное собрание русских летописей 1980:239–240].

У помніках палемічнай літаратуры канца XVI – першай паловы XVII ст. абсалютна дамінуючым з'яўляўся эндаэтнонім «рускі» ў розных сваіх мадыфікацыях («русь», «русіны», «расіяне», «росы» і да т. п.). Паняцце «русь» распаўсюджвалася галоўным чынам на беларускі і ўкраінскі этнасы і толькі ў некаторых выпадках – пад уздзеяннем ідэалагічных арыентацый аўтараў – і на «Москву». Пры гэтым тэрмін «рускі» часта служыў для пазначэння як этнічнай, так і канфесійнай прыналежнасці, а нярэдка і той і другой адначасова [гл., напр.: Старостенко 2001:91–97; Старасценка 1996b; Старостенко 1996a].

У беларуска-літоўскіх летапісах асабліва шырока выкарыстоўваюцца паняцці «княжата (князья, панове, князи) руские (руськыи, рускии, рустии, росские)», «рать руская», «из рода русского», «руский язык (литеры руские, по-руски)» і да т. п. [Полное собрание русских летописей 1975:17–26, 29, 44, 85, 107, 117, 181, 184; Полное собрание русских летописей 1980:57, 58, 231, 232; Хроника Быховца 1966:36, 37, 39–41, 44, 47–50, 74, 75, 86, 87, 91 і інш.], а таксама «русь», «руские», «народ руский», «люди руские», «русаки» [Полное собрание русских летописей 1975:19, 20, 24, 25, 27, 36, 38, 43, 68, 72, 83, 84, 104, 106, 180; Полное собрание русских летописей 1980:93, 147, 169, 195, 200, 216, 239; Хроника Быховца 1966:36, 38, 42, 50, 80 і інш.]. Паняцці гэтыя маглі ставіцца толькі да насельніцтва бела-

рускіх земляў: «Полоцкое князство все сродзе сплюндровали и люду велми много руского в полон забрали»; «Скирмон... Мстислава, князя слуцкого, з войском руским, против себе идучого, поразил» [Полное собрание русских летописей 1975:17, 21], да беларусаў і ўкраінцаў і толькі ў рэдкіх выпадках – да насельніцтва «Масквы» [Полное собрание русских летописей 1975:47].

Важна адзначыць, што беларускія крыніцы часцей за ўсё адрознівалі свой «народ рускі» ад рускіх Маскоўскай дзяржавы, а ў шэрагу выпадкаў і ад украінцаў. Рускіх людзей называлі па сталіцах земляў – масквічамі, пскавічамі, наўгародцамі і да т. п. ці абагульнена – «москалями», «москвитянами», «Москвой», «московитами», «народом московским»: «князь великий московский... замок осадил Москвою...» (Летапіс Рачынскага [Полное собрание русских летописей 1980:169]); «Москва Могилев выжгла», «Москву от Могилева отперли» (Баркулабаўскі летапіс [Полное собрание русских летописей 1975:175]); «Москвы было пятькрот болш, ниж поляков, руси и литвы», «... наши москалей, а москалѣ наших братиею зовучи, наши их до себе просили...» (Хроніка Літоўская і Жамойцкая [Полное собрание русских летописей 1975:105, 125]); «москва его слуги поутека[ли] окро[м] путило[м] званого москвитина...» (успаміны Ф. Еўлашоўскага [Свяжынскі 1990:104]); украінцаў звалі чаркасамі, валынянамі, падалянамі і т. д. [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:267, 318–324, 326–328; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:72–73, 170; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:111; Литвин 1854:3, 27, 33, 37, 43; Полное собрание русских летописей 1975:106, 111, 120, 123, 125, 126; Полное собрание русских летописей 1980:60, 61, 78, 109, 212, 236, 243, 244; Русско-белорусские связи 1963:161, 217; Сборник документов 1866:76; Хроника Быховца 1966:96, 112–115]. Маглі адрозніваць, падобна Магілёўскай хронiцы, «рускую» мову ад «маскоўскай» [Полное собрание русских летописей 1980:240, 241, 248].

Адным з аспектаў тэрмінаў «русь», «русіны» і іншых аднакарэнных вызначэнняў з'яўляўся іх канфесійны сэнс. Гэтыя паняцці маглі абазначаць прыналежнасць да праваслаўнай царквы, да «религіи Греческоѣ Рускоѣ», «закону руского греческого», «набажэнству грэка-рускаму» [Акты 1851:258; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:423; Полное собрание русских летописей 1980:240], г. зн. выконвалі ролю канфесіёнімаў. «Веры грэцкай, – пісаў у 1583 г. М. Чэхавіц, – прытрымліваецца наша Русь» [Literatura arianska 1959:480].

В. Ластоўскі адзначаў, што «ўсходні абрад» (праваслаўе) за стагоддзі існавання на беларускай зямлі змог глыбока ўвайсці ў жыццё і звычаі нашых прашчураў, стаў роднай верай, верай бацькоў. Таму «руская вера» ўспрымалася як найболей відавочная прыкмета народнай асаблівасці ў вачах сваіх і чужых [Ластоўскі 1926:244]. Так, па перакананні праваслаўнага палеміста М. Сматрыцкага, які разглядаў рэлігію як важнейшы духоўны атрыбут народнасці, «руская вера» «не можа быць знішчана раней, чым будзе знішчаны рускі народ». Таму спроба «змяніць веру рускага народа, – падсумоўвае ён, – з'яўляецца імкненнем знішчыць рускі народ», а значыць «вынішчыць немалую частку нашай бацькаўшчыны» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:178].

«Рускімі» звалі праваслаўныя храмы, праваслаўных святароў, праваслаўную веру; «руссю», «рускімі», «русінамі» – тых, што вызнаюць праваслаўе [Археографический сборник документов 1867 Т. 2:20, 59; Бантыш-Каменский 1805:33, заўв.; Белоруссия в эпоху феодализма 1959:371, 374, 376, 378, 379, 386–387, 392; Вестник Юго-Западной и Западной России 1862 Август:90; Кунцевіч 1988:231; Переписка 1895:73; Полное собрание русских летописей 1975: 21, 26, 28, 63, 85, 99, 180; Полное собрание русских летописей 1980:55, 73, 216, 224; Сборник документов 1866:69; Свяжынскі 1990:95; Уния в документах 1997:118, 122, 147–149, 190, 196, 201, 225; Хроника Быховца 1966:38, 44, 57]. Пры гэтым «ні каталіцкая, ні рэфармацыйная цэрквы ніколі не менаваліся «рускімі» [Галенчанка 2008:18]. «Русінам» маглі называць нават літоўскага князя, які прыняў праваслаўе («рускую веру») [Полное собрание русских летописей 1980:175, 195, 216], што тлумачыцца атаясамліваннем у некаторых крыніцах этнічнай і канфесійнай ідэнтыфікацыі.

З канца XVI – першай паловы XVII ст. назва «русін» магла адносіцца і да каталікоў [Чаквін 1989:48]. У той час усё большае распаўсюджванне атрымлівае ўяўленне пра «в религии розрозненых руских» [Голубев 1891:79], у паняцце «народ рускі», «русь» пачынаюць уключаць нароўні з праваслаўнымі і ўніятаў [Акты 1853:2; Археографический сборник документов 1867 Т. 2:48; Уния в документах 1997:223, 242, 245], у крыніцах згадваецца «Русь траякая» (праваслаўная, каталіцкая, уніяцкая) [Галенчанка 1992:48], што адлюстравана першым чынам у палемічнай публіцыстыцы часоў Брэсцкай царкоўнай уніі. Так, ананімны стваральнік «Перастрогі» заве сваю краіну «Руссю», жыхара «руских земель» – «русінам» незалежна ад праваслаўнага, уніяцкага ці пратэстанцкага веравызнання [Перестрога 1851:204, 229–230]. Акрамя таго, ёсць прыклады, калі «рускім» звалі і атэіста: С. Р. Ловану як «русскому секты епикуровой» у канцы XVI ст. быў накіраваны Жыгімонтам III «позыв» на суд Трыбунала [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:98].

У «Суплікацыі» 1623 г. і іншых сваіх працах спробу абгрунтаваць этнічнае адзінства беларусаў (і ўкраінцаў), нягледзячы на «пагубное разделение религии... в нашем русском народе», прадпрыняў Сматрыцкі. «Рускі народ» у яго ўяўленні падзяляецца на «Русь греческой веры» (усходняга паслухмянства – праваслаўную) і «Русь римского обряда» (заходняга паслухмянства – каталіцкую), да якой адносіцца і новая «униатская Русь». Рэлігійная канверсія («переход русина из греческой веры в римскую»), па меркаванні аўтара, дапушчальная, калі са зменай веравызнання не парушаюцца правы «греческой веры» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:180–183]. Ідэя этнічнага адзінства «Русі» выказвалася Сматрыцкім і ў творах уніяцкага перыяду.

Гэтыя і іншыя прыклады паказваюць, што базавым зместам паняцця «русь» («русіны» і да т. п.) быў яго менавіта этнічны сэнс. Быць «рускім» у значэнні «праваслаўны» ёсць вытворнае ад уяўлення пра «русь» – народ, які ў сваёй пераважнай большасці вызнаваў праваслаўе («рускую веру»). Першапачатковы (і вызначальны) уласна этнічны змест паняцця «русь» у далейшым (прыкладна з другой паловы XVI – пачатку XVII ст., калі ва ўсходнеславянскай супольнасці атрымала развіццё поліканфесійнасць) абумовіў распаўсюджванне яго і на носьбітаў неправаслаўнага веравызнання.

Нароўні з этнонімамі «русіны», «русь», «рускіе» самаідэнтыфікацыя беларусаў разгляданага часу прадстаўлена тэрмінам «ліцвіны». З XVI ст. гэтая назва набыла дзяржаўна-палітычны характар, г. зн. стала палітонімам, уключаючы ў свой змест усё насельніцтва – грамадзян ВКЛ [Этнаграфія Беларусі 1989:291; Чаквін 1997:40]. Адзінае палітанімічнае самавызначэнне з'яўляецца праявай сталасці грамадска-палітычнай і нацыянальнай самасвядомасці, сведчаннем ператварэння грамадзян ВКЛ у дзяржаўна-палітычную супольнасць. Яно зафіксавана, у прыватнасці, у замежных крыніцах – дакументах справаводства Маскоўскай дзяржавы другой паловы XVI – XVII ст. [Чаквін 1989:46]. Выхадцы з беларускіх земляў, гандлёвыя людзі «сказывались» у Рускай дзяржаве: «литовский гость могиле-

вец», «литовский торговый человек», «литвин Гродцкого повету», «литвин Полотцково повету», «литовские люди кричевские», «литвин Оршанского повету», «иноземец литовский купец могилевец», «иноземец литвин» і да т. п. [Русско-белорусские связи 1963:43, 45, 99, 110, 117, 131, 142, 209 і інш.].

Назва «Літва» («літва», «літвіны») актыўна выкарыстоўвалася ў якасці экзаэтноніма з боку замежнікаў (рускіх палякаў), нават украінцаў, і ў гэтай якасці распаўсюджвалася на ўсіх жыхароў ВКЛ, першым чынам на літоўцаў і беларусаў [Чаквин, Терешкович 1990:44]. Так, у «Маскве» беларусаў звалі: «литовские торговые люди», «литовские торговые люди вильневцы и могилевцы», «зарубежные люди», «литвин города Могилёва», «иноземец литвин города Могилёва» і да т. п. [Русско-белорусские связи 1963:16, 53, 84, 101, 103, 149, 210, 179 і інш.]. У 1639 г. цару Міхаілу Фёдаравічу паведамлялі аб «литовском книжном печатнике о могилевце о Спиридоне Соболе» [Русско-белорусские связи 1963:159]. Сам Собаль называе сябе замежнікам: «бьет челом иноземец великого короля Владислава Жигимонтовича Спиридон Соболь, ректор и назиратель школ могилевских и киевских» [Русско-белорусские связи 1963:157–158]. У гэтым жа крузе крыніц «літоўскімі» ці нават «польскімі» ў адпаведнасці з дзяржаўнай прыналежнасцю да ВКЛ і Рэчы Паспалітай, звалі гарады Віцебск, Рыгу, Копысь, Магілёў, Оршу, Вільню, Полацк і інш. [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:56; Русско-белорусские связи 1963: № 27,62, 63, 102, 215, 247 і інш.].

Паказальна, што ў выніку зрушэння граніцы падчас вайны 1654–1667 гг. паміж Рэччу Паспалітай і Расіяй змяняецца і палітанімічная самаідэнтыфікацыя беларускага насельніцтва, якое патрапіла ў падданства маскоўскага цара. На некаторы час знікаюць паняцці «літвін», «літоўскі купец» і да т. п.: «Літва» становіцца для беларусаў чужой дзяржавай. Так, калі да здачы Магілёва ў 1654 г. К. Паклонскі выехаў з дэлегацыяй мяшчанства ў царскую стаўку «из Литвы», то ўжо ў чалабітнай ад 2 траўня 1655 г. магілёўцы паведамлялі цару, што «Радивил гетман ... с войском литовским в тутошние пришли края» и они «войску литовскому... отпор давали» [Акты 1889:185; Русско-белорусские связи 1963:331–332]; у кастрычніку 1655 г. шляхціц А. Якавенка прасіў Аляксея Міхайлавіча даравацъ яму сядзібу двараніна, які «тебе государю изменил, отъехав в Литву из Могилева» [Акты 1889:848]. Пасля аднаўлення дзяржаўных граніц, вяртання ў межы Рэчы Паспалітай беларускія гарады

зноў называюцца «литовскими», «зарубежными» [Русско-белорусские связи 1972:8, 15, 235, 323 і інш.], беларускае насельніцтва – «литовскими купцами», «иноземцами», «литовскими торговыми людьми», «литвинами» [Русско-белорусские связи 1972: № 1, 5, 9, 10, 25, 33, 39, 75, 110, 121, 145, 159, 177 і інш.].

«Литвой», «литовцами», «литовским народом», «литвяками», «литовскими людьми» завуць войска і ўсіх падданых ВКЛ беларуска-літоўскія летапісы [Полное собрание русских летописей 1975:87, 105, 107; Полное собрание русских летописей 1980:167, 212; Хроника Быховца 1966:112, 113], прававыя акты Рэчы Паспалітай [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:153]. Гэтак жа яны называюцца ў дамовах з Маскоўскай дзяржавай [Русско-белорусские связи 1963:120]. «Літвінамі» звалі сябе грамадзяне ВКЛ, якія вандравалі за мяжой: «мы с розных краін чужаземцы, немцы, палякі, літвіны» («Паломніцтва князя Мікалая Крыштофа Радзівіла ў Святую зямлю» [Кніга жыцій і хаджэнняў 1994:431]); студэнты – выхадцы з Княства, якія навучаліся ў заходнееўрапейскіх універсітэтах [Чаквін 1989:46; Галенчанка 2008:14]. Пры гэтым, як адзначае Г. Я. Галенчанка, «ніхто з найбольш знакамітых культурных дзеячаў, выдаўцоў і асветнікаў XVI ст., чыё прыроджанае беларускае паходжанне не выклікае ніякіх сумненняў, не выкарыстоўваюць тэрмін «літвін» для вызначэння свайго роднага народа»; «пераканаўчых фактаў выкарыстання назваў «літвін» або «беларусец» як асноўных эндаэтнонімаў беларускага насельніцтва (або пэўнай яго часткі) у XIV–XVI стст. у навуковай літаратуры не маецца» [Галенчанка 2008:18, 14].

Паняцце «літвін» у XVI–XVII стст. выкарыстоўвалася не толькі ў якасці агульнаграмадзянскага палітоніма, але і ў вузейшым значэнні. У гісторыка-тэрытарыяльным сэнсе так маглі вызначацца жыхары ўсходнелітоўскіх і некаторых заходнебеларускіх земляў і тым самым супрацьпастаўляцца насельніцтву ўсходнебеларускага і іншых рэгіёнаў ВКЛ і Польшчы, якое называлі русінамі, ляхамі, жамойтамі, валынянамі і інш. [Этнаграфія Беларусі 1989:291]. Палітонім «літвін» не дыферэнцыяваўся ні па этнічнай, ні па канфесійнай прыкмеце [Немировский 1990:131], тады як этнікон «літвін» мог адыгрываць, падобна «русіну», роль канфесіёніма. Падобны прыклад утрымоўвае, у прыватнасці, Хроніка Літоўская і Жамойцкая. Запіс пад 1488 г. паведамляў пра нежаданне кіяўлян прымаць ваяводай «Мартина Гаштолта, литвина» не толькі таму, што той быў «роду не княжего», але і як каталіка – «незгожаючомуся в вери» [Полное собрание

русских летописей 1975:90]. Паняцце «літвін» магло выкарыстоўвацца таксама ў якасці эндаэтноніма ўласна літоўскім этнасам.

Шматузроўневае значэнне мела і тэрытарыяльна-палітычнае вызначэнне «Літва». У шырокім сэнсе яно пазначала тэрыторыю пад уладай вялікага князя літоўскага, з'яўлялася скарочанай назвай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага [Бантыш-Каменский 1805:101, заўв.; Белоруссия в эпоху феодализма 1959:152–154; Переписка 1993:7, 27, 105; Полное собрание русских летописей 1975:95–99; Полное собрание русских летописей 1980:124, 167–168, 170; Свяжынскі 1990:96; Хроника Быховца 1966:79, 80, 84, 85, 98, 103]. Відаць, у гэтым сэнсе яго ўжываў С. Будны ў прадмове да кнігі 1583 г. «Пра свецкую ўладу» («здесь, в Литве», «дома, в Литве»), у лісце да Фокса (1574 г.), калі выказваў здагадку, што пратэстант-замежнік Т. Гловер хутка прыбудзе «к нам в Литву», і падпісваючыся: «Симон Будный, священник лосский в Литве» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:72–73, 67]. Выразы «на землях літоўскіх», «на Літве», «у Літве» для абазначэння сваёй краіны – ВКЛ – выкарыстоўваў у «Песні пра зубра» М. Гусоўскі [Гусоўскі 1994:11, 14, 20]. «Дом Скуминов в Литве ясне слынеть и будет завжды слынуть, поки свет не минет», – услаўляў ваяводу Фёдара Скуміна-Тышковіча А. Рымша ў эпіграме на яго герб (1591 г.) [Саверчанка 1992: дадатак, 211].

У вузкім тэрытарыяльным значэнні тэрмін «Літва» адносіўся ў айчынных крыніцах да пэўнага рэгіёна ВКЛ – Літвы, Заходняй і часткі Цэнтральнай Беларусі з гарадамі Вільня, Трокі, Крэва, Маладзечна, Слонім, Ваўкавыск, Наваградак, Ашмяны, Заслаўль, Мінск, Барысаў і інш. [Полное собрание русских летописей 1975:83, 176, 180; Полное собрание русских летописей 1980:141–143,213; Хроника Быховца 1966:36, 57, 69, 86, 87 і інш.]. Так, М. Сматрыцкі ў «Супплікацыі» 1623 г. адносіў да «Літвы» такія гарады ВКЛ, як Вільня, Мінск, Наваградак, Гародня, Слонім, Брэст, Браслаў, Кобрын, Камянец [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:183–184].

Тэрытарыяльна-палітычная і гісторыка-культурная самаідэнтыфікацыя беларусаў нароўні з вызначэннем «Літва» выяўлялася ў паняцці «Русь». Надзвычай шырока ў помніках беларуска-літоўскага летапісання ўжываюцца назвы «Русь», «Руская зямля», «руская сторона», «русские города», якія адносіліся як да тэрыторы былой Кіеўскай Русі перыяду феадальнай раздробненасці [Хроника Быховца 1966:36–37], так і да ўсходнеславянскіх земляў ВКЛ [Хроника Быховца 1966:39–41, 43–46, 50, 74, 86–88, 91, 107], у тым ліку ўкраінскіх [Полное собрание русских летописей 1975:83]. «Русь» у складзе ВКЛ, у тым ліку пасля ўніі 1569 г., мела галоўным чынам усходнебеларускую лакалізацыю, ахоплівала (у адрозненне ад этнонімаў «Русь», «русіны» і г. д., якія распаўсюджваліся на ўвесь беларускі этнас) тэрыторыю на ўсход ад Мінска. Да «Руси», «русскіх гарадоў» летапісы адносілі Віцебск, Мсціслаў, Оршу, Пінск, Смаленск, Тураў і іншыя ўсходней Мінска: «всю Русь Полоцкую, Лукомскую, Витебскую, Оршанскую, Смоленскую, Мстиславскую» (Хроніка Літоўская і Жамойцкая), «Тут на Руси Полоцку великую школу чинили, а место славное и великое Витебск звоевали» (Баркулабаўскі летапіс), «Сигизмунд, собрав большую силу литовскую и польскую, пошел на Русскую землю и стал под Мстиславлем», «великий князь Александр... с панами ездили в объезд по Русской земле, и были в Смоленске, и в Витебске, и в Полоцке»; Аляксандр, «укрепив города Полоцк и Витебск и Смоленск... возвратился в Литву» (Хроніка Быхаўца) [Полное собрание русских летописей 1975:66, 187; Хроника Быховца 1966:36, 87, 107, 113]. Падобная лакалізацыя «Русі» ў ВКЛ выяўляецца і ў іншых крыніцах. Так, Полацкі ўніяцкі архібіскуп жаліўся ў 1622 г. мітрапаліту І. Руцкаму, што «полочане и могилевцы» плятуць супраць яго інтрыгі, падкупляюць каралеўскіх камісараў і гэтым вядомыя «по всему краю русском» [Вестник Юго-Западной и Западной России 1862 Август:82].

Агульнае гістарычнае мінулае ўсходніх славян, нестабільнасць граніц «Масквы» і «Літвы», уплыў старажытнарускага летапісання абумовілі пэўную супярэчлівасць звестак беларуска-літоўскіх летапісаў адносна тэрытарыяльнага зместу паняцця «Русь». У некаторых выпадках яно ахоплівала не толькі асобныя рэгіёны ВКЛ, але і землі Маскоўскай дзяржавы [Полное собрание русских летописей 1975:55; Полное собрание русских летописей 1980:45–47]. Разам з тым «Русь», як правіла, супрацьпастаўлялася «Маскве»: «... Дзешово Москва соболи продавала: всю Русь з людзми одобрала», – гаварылася ў «Лісце да Абуховіча» [Хрэстаматыя 1959:362]; у адным з запісаў дзённіка Ф. Еўлашоўскага знаходзім: «москва неведоме в руске земе вторгнувши согнем мечем и забранем великие шкоды починили» [Свяжынскі 1990:107].

Паняцці «Літва» і «Русь» фігуруюць у якасці асноўных у тытуле вярхоўнага правіцеля ВКЛ і ў поўнай назве дзяржавы – Вялікае

Княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае, якая расшыфроўваецца наступным чынам: «Літоўскае» – Аўкштайтыя (усходняя палова сучаснай Літвы) і заходняя частка Беларусі, «Рускае» – усход Беларусі і Украіна, «Жамойцкае» – Жмудзь (захад сучаснай Літвы) [Тарасаў 1993:48]. Назва «Русь» уваходзіла ў афіцыйнае найменне вялікіх князёў і пасля Люблінскай уніі 1569 г. [гл., напр.: Статут 1989:42], калі да Каралеўства Польскага былі далучаны ўкраінскія землі. Звужэнне «Русі» як адміністрацыйна-тэрытарыяльнай адзінкі ВКЛ з другой паловы XVI ст. да Усходняй Беларусі сведчыць аб тым, што гэтая гісторыка-геаграфічная лакалізацыя была найбольш традыцыйнай і распаўсюджанай.

Вельмі паказальна згадванне ў некаторых крыніцах разам з «Літвой» і «Руссю» «Украіны». Па паведамленні Баркулабаўскага летапісу, «все погорело (на палях. – *В. С.*) у Литве, а звлаща около Менска, около Вилни. Люди убогие з хлеба на Русь подавалися... много на Русь и на Украину понаходило» [Полное собрание русских летописей 1975:176]. Характэрна, што «Украіна» дыферэнцуецца ад «Русі», украінскія землі – ад беларускіх, інакш кажучы, «Русь» лакалізуецца ў межах Усходняй Беларусі. Пра гэта сведчыць і ліст Л. Сапегі І. Кунцэвічу (1622 г.), дзе канцлер згадвае пра атрыманне мноства скарг на дзеянні архібіскупа «от всей Украины и Руси», асобна вылучаючы злоўжыванні архібіскупа ў Полацку і Магілёве [Сборник документов 1866:70].

Усходнебеларускі тэрытарыяльны кантэкст «Русі» ў складзе ВКЛ, які выяўляецца на аснове помнікаў айчыннай грамадска-палітычнай і філасофскай думкі, суадносіцца з вынікамі даследаванняў В. Л. Насевіча і М. Ф. Спірыдонава. На падставе аналізу вялікай колькасці афіцыйных дзяржаўных і прыватных актаў, а таксама шляхам картаграфавання населеных пунктаў, якія размяшчаюцца крыніцамі на «Русі» (у вузкім сэнсе), імі было паказана, што ў XVI ст. сучаснікі адносілі да «Русі» ўсходнюю частку Беларусі: усход Мінскага, Наваградскага і ўсходнюю ўскраіну Ашмянскага паветаў, Полацкае і Мсціслаўскае ваяводствы, Віцебскі, Мазырскі, Аршанскі і Рэчыцкі паветы. У найболей агульным выглядзе ўмоўная мяжа паміж «Літвой» і «Руссю» як двума асноўнымі рэгіёнамі княства можа быць праведзена прыкладна па 28-му мерыдыяну па Грынвічы. Іншымі рэгіёнамі ВКЛ з'яўляліся Жамойць, Валынь, Падляшша, Кіеўшчына, Падолле, Палессе [Насевіч 1993; Насевіч, Спірыдонаў 1996; Спиридонов 1996]. Асаблівасці лакалізацыі ў ВКЛ «Русі» шмат

у чым абумовілі замацаванне на Усходзе Беларусі ў XVII ст. блізкароднаснай назвы «Белая Русь».

Такім чынам, этнапалітанімія беларусаў XVI – пачатку XVII ст. мела шматузроўневы характар. Яна была прадстаўлена вызначэннямі лакальна-земляцкай, уласна этнічнай («рускія», «народ рускі», «русіны» і да т. п.) і палітанімічнай («літвіны», «народ літоўскі») ідэнтыфікацыі, тэрытарыяльна-палітычнымі назвамі «Літва», «Русь». Ролю эндаэтноніма старабеларускага этнасу выконвала паняцце «русь» («рускія», «русы», «русіны» і інш.), якое таксама адыгрывала ролю метаэтноніма ўсходніх славян ВКЛ і канфесіёніма (праваслаўны). Прыкладна з канца XVI – першай паловы XVII ст. вызначэнне «русь» пашыраецца на каталікоў і ўніятаў, прадпрымаюцца спробы тэарэтычнага абгрунтавання этнічнага адзінства беларусаў (і ўкраінцаў), нягледзячы на рэлігійныя разыходжанні. Праявай сталасці грамадска-палітычнай і нацыянальнай самасвядомасці з'яўляецца адзінае (з XVI ст.) палітанімічнае самавызначэнне грамадзян ВКЛ як «літвінаў». Тэрытарыяльна-палітычнае вызначэнне «Літва» ў шырокім сэнсе пазначала тэрыторыю пад уладай вялікага князя літоўскага, а ў вузкім тэрытарыяльным значэнні гэты тэрмін у айчынных крыніцах адносіўся да пэўнага рэгіёна ВКЛ – Літвы, Заходняй і часткі Цэнтральнай Беларусі. Тэрытарыяльнае вызначэнне «Русь» (у адрозненне ад этноніма «русь») мела ў складзе ВКЛ галоўным чынам усходнебеларускую лакалізацыю, што абумовіла замацаванне ў XVII ст. на ўсходзе Беларусі блізкароднаснай назвы «Белая Русь».

2.1.4. Дынаміка паняццяў «Белая Русь» – «беларусцы»

Фарміраванне нацыянальнай самасвядомасці ў канцы XVI – XVII ст. выявілася ў спецыфічнай самаідэнтыфікацыі беларусаў, а менавіта ў станаўленні назвы «Белая Русь» і злучанага з ёю тэрміна «беларусцы» [Старостенко 2001а:138–145] – непасрэдных прататыпаў сучасных найменняў нашай краіны і народа.

Найстаражытнейшае згадванне «Белай Русі» шмат хто з даследчыкаў, спасылаючыся на В. М. Тацішчава і вядомыя гэтаму расійскаму гісторыку, але не захаваныя летапісы, адносілі да XII ст. і звязвалі з Растова-Суздальскай зямлёй [Запруднік 1996:14; Піліпенка 1995:20; Рогалёв 1994:82; Цітоў 1996:40; Юхо 1993; Юхо 1992:10–11 і інш.]. Шэраг навукоўцаў «тацішчаўскія звесткі» абгрунтавана ставяць пад сумнеў [Сагановіч 1991] і найбольш ранняй і дакладнай

гістарычнай крыніцай, дзе фігуруе тэрмін «Белая Русь», лічаць лацінскі Дублінскі летапіс другой паловы XIII ст. [Апісанне земляў 1993; Насевіч 1996; Вячорка 1991:143; Сагановіч 1992:66; Чамярыцкі Жлутка 1995; Чаропка 1995:59; Белы 2005:306]. Сведчанне пра «Белую Русь» (XIII ст.) нароўні з «Чорнай Руссю» ўтрымоўвае значна больш позняя Хроніка Літоўская і Жамойцкая [Полное собрание русских летописей 1975:26].

У некаторых пісьмовых крыніцах XIV–XVI стст. гэта назва адносілася або да розных рэгіёнаў ранейшай Кіеўскай Русі, або ўжывалася без выразна выяўленай лакалізацыі. Іпацьеўскі летапіс пад 1305 г. паведамляе, што «... много бо зла Ляхом Литва, Жмоит, прежде сотвори... Лях един по гривне... в Литве и в Руси Белой продаван был...» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:70]. Пад 1318 г. Летапіс Панцырнага і Аверкі да «Белай Русі» адносіў Віцебск (у Bialey Rusi, w Witebsku) [Полное собрание русских летописей 1975:203]. Але на гэтыя паведамленні магла паўплываць пазнейшая гісторыка-этнаграфічная тэрміналогія. Фрагмент Іпацьеўскага летапісу лічыцца дапісаным у XVII ст., а Летапіс Панцырнага і Аверкі створаны ў 60-я гады XVIII ст. У канцы XIV ст. «Белую Русь» згадваў аўстрыйскі паэт П. Зухенвірт, які апяваў прыгоды нямецкіх рыцараў, што ваявалі з Літвой і Руссю [Ламанский 1991:19–20], у Хроніцы Польшчы Яна Чарнкоўскага крэпасцю (замкам) «Белай Русі» быў названы Полацк [Франциск Скорина и его время 1990:247]. Паведамленне Чарнкоўскага магло разглядацца першым згадваннем «Белай Русі» ў сувязі з тэрыторыяй Беларусі [Нарысы гісторыі Беларусі 1994 Ч. 1:199; Подокшин 1981:28 і інш.].

У XV ст. замежныя крыніцы (перапіска рыцараў Лівонскага ордэна, геаграфічныя карты Фра Маўра і М. Кузанскага, запіскі А. Кантарыні, грамата 1472 г. Івана III Папе Рымскаму і інш.) пазначалі гэтай назвай, як правіла, пскоўска-наўгародскія і маскоўскія землі [Апісанне земляў 1993: паслясловье, 68; Імя тваё «Белая Русь» 1991:32, 57, 58; Россия XV–XVII вв. 1986:19; Сагановіч 1992:67]. Але па меншай меры ў адным мясцовым дакуменце ВКЛ «Белая Русь» аднесена да беларускіх земляў (Полаччына): у 1407 г. паведамлялася пра «памесце Бортнікі ў Белай Русі» [Сагановіч 1992:67]. Самым даўнім помнікам ўсходнеславянскага паходжання, які змяшчае звесткі пра «Белую Русь», прапануюць лічыць «Слово избранное от святых писаний еже на латыню», створанае П. Лагафетам каля 1461 г. [Белы 2000:186–187].

Больш актыўна тэрмін выкарыстоўваўся ў XVI ст. На геаграфічных картах 1500 і 1572 гг. «Гістарычнага атласа Польшчы» надпісы «Weiss oder Gross Rossland» і «Weiss Russland» адносяцца да ўсходняй часткі ВКЛ і заходняй – Вялікага княства Маскоўскага [Ширяев 1991: карты № 25–26]. Польскі гісторык М. Кромер (1568 г.) лічыў «Белай Руссю» паўночна-ўсходнюю тэрыторыю сучаснай Беларусі, А. Гваньіні (1578 г.) – рэгіён Кіева, Мазыра, Мсціслава, Віцебска, Оршы, Полацка, Смаленска і Северскай зямлі. Неаднаразова, але супярэчліва гэта назва згадвалася ў «Хроніцы» 1582 г. М. Стрыйкоўскага. Прывілей С. Баторыя 1581 г. дазваляў рыжскім купцам гандляваць у Ліфляндыі, Жмудзі, Літве і Белай Русі. Вядомы таксама сведчанні пра «Белую Русь» венецыянскага пасла М. Фаскарыні, паэта Яна з Вісліцы і інш. [Улащик 1991:101–106; История Беларуси 1993:12–13; Сагановіч 1992:68–69; Цітоў 1996:42]. Як адзін з рэгіёнаў Рэчы Паспалітай, нароўні з Літвой, Падляшшам, Валынню і Украінай, «Белая Русь» узгадваецца сучаснікам С. Буднага А. Любянецкім [Парэцкі 1975:130].

Найважнейшы этап станаўлення паняцця «Белая Русь» прыпадае на канец XVI – XVII ст. Асобнай часткай Русі (і ў дачыненні да тэрыторыі этнічнай Беларусі) «Белую Русь» лічыць аўтар Густынскага летапісу: «... Москва, Белая Русь, Волынь, Подоля, Украйна, Подгоря единокровны и единорастлны... все общеединым имянем Русь нарицаются» [цыт. па: Сагановіч 1992:69]. Гэтае вызначэнне, галоўным чынам у дачыненні да ўсходнебеларускіх земляў, фігуруе ў помніках палемічнай літаратуры [Старостенко 1998b:295–296; Старостенко 1998a:44–45]. Так, сярод твораў канца XVI ст. вызначэнне «Белая Русь» згадваецца ў тэксце «Антырызіса» (1599 г.) І. Пацея: паведамлялася пра рост трывогі з нагоды ўніі ў «краях и землях Польских, Киевских, Волынских, Подляских, Львовских, Премыских, на Белой Руси и в Литве» [Памятники полемической литературы 1903: 651]. У 1616 г. «Белую Русь» згадваў А. Мужылоўскі: «Не далеко им (прапагандыстам уніі. – *В. С.*)... Киев, недалеко Минск, Белая Русь, о околичных местечках, селах немовлю» [Архив Юго-Западной России 1887:277]. З. Капысценскі пісаў у «Палінодыі» (1621 г.) аб «Белой, и Чорной, Всходной, Полночной и на полдне лежачей Руси». Сустракаем у трактаце і тэрмін «Белоруссия»: унія «напродь в Берестю, в Пинску.., а потом пришло до Вилна, до Полоцка, до Витепска, до Орши, до Могилева и до иных мест Белорусских» [Памятники полемической литературы 1878:955, 1006, 1065]. «Белая Русь» у Капысценскага і, відаць, у Мужылоўскага –

Усходняя Беларусь. Адначасова заўважым, што гэтыя прыклады (як і «Суплікацыя» 1623 г.) не дазваляюць пагадзіцца з меркаваннем, што назва «Белая Русь» з 1620-х гг. нібыта «адразу набыла выразную ідэалагічную афарбоўку» ідэі аб'яднання ўсіх «рускіх» земляў пад уладай Масквы [Вялікае княства Літоўскае 2005:307].

У «Суплікацыі», занесенай праваслаўнай шляхтай – супернікамі ўніі на сейм Рэчы Паспалітай (1623 г.), аўтарам якой з'яўляўся М. Сматрыцкі, геаграфія «Белай Русі» вызначана найболей выразна: «Полоцк, Витебск, Мстиславль, Орша, Могилёв, Дисна и другие [города] в Белой Руси» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:183–184]. Дадзеныя звесткі павінны выклікаць асаблівы давер, паколькі месцазнаходжанне «Белай Русі» акрэслілі мясцовыя жыхары, праваслаўныя, за якімі раней усяго замацоўвалася назва «беларусцы» [Сагановіч 1992:69–70; Сагановіч 1996:354].

Варта заўважыць, што на карысць згаданага вышэй гавораць такія вызначэнні, як «белоруская вера», «белорусцы, провославные крестьянские веры» [Русско-белорусские связи 1963: № 89, 139]. З'яўленню тэрміна «беларусцы» з канца XVI – пачатку XVII ст. магло спрыяць імкненне праваслаўнага насельніцтва да дыстанцавання ад уніятаў ва ўмовах, калі традыцыйныя назвы «русіны», «рускія», «русь» губляюць відавочны канфесійны кантэкст (праваслаўны хрысціянін) і пачынаюць ужывацца да носьбітаў абодвух веравызнанняў. Пра канфесійную прыналежнасць «беларусцаў» да праваслаўнага хрысціянства сведчаць і дакументы Маскоўскага праваслаўнага сабора 1620 г., на якім сярод іншага разглядалася пытанне, як прымаць «белорусцев, приходящих от Польскаго и от Литовскаго государства в православную веру нашу... Московскаго государства». Гэтае пытанне, заўважым, ініцыявалася ў сувязі з тым, што праваслаўе ў ВКЛ і Рэчы Паспалітай лічылася ў Маскве «сапсаваным». Так, Патрыярх Маскоўскі і ўсяе Русі Філарэт, адкрываючы паседжанне Сабора, заўважыў: «Когда я был в Польском и Литовском государстве, я видел многие церковные несогласия у самих христиан (т. е. православных), которые называются там белорусцами. Они именуются православными, а многие из них не соблюдают правил и преданий святых апостолов, святых Соборов и святых отцов» [цыт. па: Макарий 1996 Кн. 6:289].

У канцы XVI ст. упершыню, паводле В. Ластоўскага, быў ужыты тэрмін «беларуская мова» [Ластоўскі 1997:377]. С. Зізаній у прадмове

да польскага тэксту свайго сачынення «Казанье святого Кирилла патріаръхи Іерусалимьского...» (1596 г.), якое было апублікавана паралельна на старабеларускай і польскай, паказваў, што выдае яго і «w mowie bialoruskiej» [Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры 1968 Т. 1:287; Зизаний 1596]. У маскоўскіх актах наступнага стагоддзя «руский язык» адрозніваюць ад «белоруского языка» [Русско-белорусские связи 1963:159], неаднаразова сустракаецца назва «белорусское письмо»: «Письмо с белорусского письма, что писали к... Алексею Михайловичу... гор. Могилева войт и бурмистры, и райцы, и лавники, и все поспольство...» і да т. п. [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:114, № 60, 71, 82, 83, 88; Русско-белорусские связи 1963:263 і інш.].

Замежныя геаграфічныя карты XVII ст. пазначалі «Белай Руссю» часцей за ўсё Полацкае, Віцебскае, Магілёўскае і частку Мінскага ваяводстваў, г. зн. галоўным чынам усходнюю частку этнічнай Беларусі [Козлов 1983:80; Ширяев 1991:10]. Сведчанні замежных дыпламатаў і вандроўнікаў адрозніваліся супярэчлівасцю. Калі мяжой «Чорнай» і «Белай Русі» (па Ж. Маржарэту), «Літвы» і «Белай Русі» (па А. Алеарыю) з'яўляўся Днепр, то Меерберг вызначаў «Белай Руссю» вобласці «паміж Прыпяццю, Дняпром і Дзвіной, з гарадамі Наўгародкам, Мінскам, Мсціславам, Смаленскам, Віцебскам і Полацкам і іх акругамі». Тыя ж землі, г. зн. большую частку Беларусі, адносіў да «Белай Русі» польскі гісторык С. Старавольскі [Россия XV–XVII вв. 1986:228, 320; Соловьев 1991:65; Грыцкевіч 1991]. Іншыя аўтары XVII ст. гэту назву звязваюць з больш лакальнай тэрыторыяй. Так, папскі нунцый у Польшчы Торэс даносіў у 1622 г. Рыму, што асноўным «гняздом» праваслаўя ў Рэчы Паспалітай «является Русь, которая делится на три части»: Чырвоную, Чорную і «Белую Русь... включая Полоцк, Оршу, Витебск, Могилёв» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:390].

Паняцці, вытворныя ад «Белай Русі», часта ўжываліся ў чалабітных, запісах «расспросных речей», іншых дакументах, якія складаліся на беларуска-рускім памежжы з канца XVI – першай паловы XVII ст. Выхадцы, купцы з Беларусі «сказывались»: «могилевец... шляхтич белоруский», «родом литвин, белорусец Витепского повету», «родом литвин-белорусец ис Копыси», «литвин, белорусец Мстиславского повету», «шляхтич Белой Руси», «белорусцы Оршанского уезда» і да т. п. [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 55; Русско-белорусские связи 1963:№ 70, 80, 82, 90, 159, 249 і інш.].

Іх называлі: «Могилева города белорусец», «выходец из Литвы белорусец», «Мстиславского повету белорусец», «вытепченин белорусец», «литовские люди белорусцы», «литвин белорусец», «иноземцы литовские люди могилевцы белорусцы» і да т. п. [Русско-белорусские связи 1972:№ 191; Русско-белорусские связи 1963:№ 70, 71, 87, 88, 92, 95, 108, 118, 139, 169, 220, 227 і інш.]. Сустракаецца і вызначэнне «беларусы»: у Бранск з «Литовской стороны из-за рубежа» прыязджаюць «...поляки, и черкасы, и белорусы» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 21; Русско-белорусские связи 1963:№ 202]. Тэрмін «беларусцы» ў гэтым крузе крыніц выконваў ролю тапанімічнага (лакальна-тэрытарыяльнага) этнікона насельніцтва галоўным чынам усходнебеларускіх земляў («Белай Русі») [Этнаграфія беларусаў 1985:81; Беларусы 2001:96]; канфесіёніма (праваслаўны) і зямляцкага этнікона [Марзалюк 2003:98]. Назвы «литвин», «литовские люди» ў складовых этнанімічных вызначэннях тыпу «литвин белорусец» выкарыстоўваліся ў якасці палітоніма [Этнаграфія беларусаў 1985:81], г. зн. фіксавалі дзяржаўна-палітычную прыналежнасць да ВКЛ.

Паняцце «Белая Русь» сустракаецца і ў каралеўскіх актах Рэчы Паспалітай. Так, у грамаце 1627 г. Жыгімонта ІІІ гарадамі «Белай Русі» названы Магілёў і Орша. «Менечы неякогось Мелентия Смотрицкого архиепископом полоцким, – гаворыцца далей у дакуменце, – которого дей вы ж, могилевцы, порозумевшысе, з мещаны нашыми оршанскими, тыми недавными часы в краи белорускые... увесь народ простый веры старожытное греческое с послушенства его (уніяцкага архібіскупа Селявы. – *В. С.*) отводите, отрываете...» [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:446–447]. «Артыкулы заспакаення рэлігіі грэцкай» (1632 г.) уключалі «Рэгістр месцаў і мястэчкаў у Кароннай, Літоўскай і Беларускай Русі (Bialoruskiey Rusi), у якія... павінны быць цэрквы прызначаны неунітам». Да «Белай Русі» (Bialey Rusi) гэты акт адносіў Полацк, Мсціслаў, Оршу, Браслаў, Магілёў, Дзісну і Віцебск [Архив Юго-Западной России 1883:657–658].

«Белая Русь» і «беларусцы» згадваюцца ў шматлікіх крыніцах перыяду ваенных дзеянняў і народных рухаў сярэдзіны XVII ст. Яны адносіліся да Усходняй Беларусі [Акты 1875:№ 27; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 4, 11, 16, 23, 30 і інш.] ці да ўсіх праваслаўных земляў у складзе Рэчы Паспалітай, уключаючы Украіну [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 7, 9, 10, 19; Насевіч, Спірыдонаў 1996:15], што тлумачыцца прэтэнзіямі Б. Хмяльніцкага і казачай старшыны на Беларускае Пасожжа і Падняпроўе [Сагановіч

1995:22; Ткачоў 1994:198–200]. У той жа час украінскія землі нярэдка дыферэнцыяваліся ад «Белой Руси» і зваліся «Малой Росией» [Акты 1889:№ 5; Бунташный век 1983:512–513], «белорусцы» – ад «черкас», «волынцев» і «подолян» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 23], а «белоросийские города» – ад «малоросийских» [Русско-белорусские связи 1972:№ 147].

«Беларускімі» зваліся атрады «беларускіх палкоўнікаў» Нячая і магілёўскага шляхціца К. Паклонскага, якія дзейнічалі ў гады вайны сярэдзіны XVII ст. ва Усходняй Беларусі і набіраліся з сялян, гараджан і шляхты Магілёўскага, Чавускага, Шклоўскага, Капыскага і Мсціслаўскага паветаў [Акты 1889:№ 8–9; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 82, 105; Сагановіч 1995:31–39, 64; Ткачоў 1994:198].

Паспяховыя дзеянні маскоўскіх войскаў у 1654–1655 гг. прывялі да захопу, па Летапісу Самавідца, «всей Белой Руси» [Чтоб вовек едины были 1987:397] і даданню ў тытулы цара і Маскоўскага патрыярха слоў «и Белыя Росии» [Акты 1889:817, заўв.; Конисский 1846:128; Русско-белорусские связи 1963:№ 305, 326, 327, 329–333 і інш]. Г. Каташыхін пісаў (60-я гады XVII ст.) у сувязі з гэтым, што «Белая Росия – Белорусцы, которые живут около Смоленска и Полотцка и в ыных городех». Іншыя часткі тытула «Всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец» ён тлумачыў так: «учинились в вечном подданстве Малая Росия, войско запорожское, гетман Богдан Хмельницкий с казаками и со всеми Черкаскими городами. Великою Росиею прозвано Московское государство» [Бунташный век 1983:512–513].

Паняцці «Россия Бела», «белоросийская», «белорусская земля», «белорусский народ» і да т. п. выкарыстоўваў Сімяон Полацкі [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:228–229; Полоцкий 1990:27–28, 64, 78].

Так, у Полацкіх «Метрах» 1656 г., падрыхтаваных Полацкім у сааўтарстве з ігуменам Ігнатам Іяўлевічам і настаўнікам Ф. Утчыцкім, услаўляецца «Белая Русь»: «Живи, белоросийская оздобо скону (выдатная зямля. – *В. С.*)» [Полоцкий 1990:27] і расійскі самадзержац:

Лобзает вся Росия, Белая з Малою,
Веры просветившися светом под тобою.
<...>
Ты ны от нужды вражия избавил,
Россию Белу во свете поставил,
Прежде напастей бурею стемнену и оскорблену.
<...>

З недоли народ руский, потвары избавил.
Во многом схожие «Метры» были оглашены в Витебске:
Радуйся, Белорусская земля, иж упадают
ереси* в тебе през Алексея речь ищезают.
<...>
Витаем тя, царю, от востока к нам пришедшаго,
белорусский же от нужды народ весь свободшаго...

[Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:228–229]

Паняцце «Белая Русь» часта фігуруе ў крыніцах па гісторыі Магілёўскай праваслаўнай епархіі [Старостенко 1998а:47, 51–53]. Так, «краи... Белорусские, до епископии Мстиславское, Оршанское и Могилёвское належачие» згадваў у грамаце 1635 г. Магілёўскаму богаяўленскаму брацтву мітрапаліт П. Магіла [Археографический сборник документов 1867 Т. 2: № 43]. Намеснік брацкага манастыра І. Палоўка ў прадмове да «Жыццяў святых» І. Дамаскіна (1637 г.) пісаў, што кнігу благаславіў «отец Сильвестр Косов, епископ наш православный... епархии бело Руской», і адзначаў старанне па пашырэнні праваслаўя «в том бело Руском краи» ігумена Куцеінскага манастыра І. Труцэвіча [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:91]. Магілёўскія біскупы нярэдка тытулаваліся «Беларускімі». Аўтар «Беларускай іерархіі» І. І. Грыгаровіч меркаваў, што ўпершыню так быў названы ў 1676 г. Ф. Васілевіч [Грыгаровіч 1992:22]. Аднак ёсць усе падставы сцвярджаць пра больш ранняе ўжыванне гэтага паняцця. Менавіта так неаднаразова называўся ў грамаце 1644 г. П. Магілы нарачоны біскуп І. Конанавіч-Гарбацкі [Акты 1853:№ 19], які займаў кафедру да 1653 г. Паведамляючы пра яго скон, Ігнат Іяўлевіч пісаў: «Угасла лампа, которая светила благочестием... всей православной церкви и особенно Белорусскому краю» (цыт. па: [Православная Богословская энциклопедия 1906]). Тытул «біскуп Беларускі» насіў і І. Нелюбовіч-Тукальскі, пра што сведчыць яго грамата 1663 г. Слуцкаму архімандрыту Ф. Васілевічу [Архив Юго-Западной России 1871:№ XIII]. Магілёўская епархія называецца «Беларускай» у чалабітнай 1654 г. магілёўскага «попа Еремеища» і ў пасланні 1669 г. да рускага цара Кіева-Пячэрскага архімандрыта І. Гізеля, у грамаце 1686 г. намесніка епархіі С. Валчанскага, у каралеўскім указе ад 9 жніўня 1699 г. С. Палхоўскаму [Акты 1889:№ 10; Жудро 1892:12; Белорусский архив древних

* Тут – каталіцызм, уніяцтва.

грамот 1824:№ 45; Вестник Юго-Западной и Западной России 1862 Декабрь:№ 17]. Назва «Белоросийская» прызнавалася за Магілёўскай епархіяй і на міждзяржаўным узроўні – у дамове пра Вечны мір паміж Расіяй і Польшчай ад 6 траўня 1686 г. [Русско-белорусские связи 1972:346]. Магілёўская хроніка называе «жамчужынай Белай Русі» біскупа Мсціслаўскага, Аршанскага і Магілёўскага С. Палхоўскага, які прыбыў у горад у 1699 г. [Полное собрание русских летописей 1980:251].

Праваслаўная епіскапія, усходнебеларускія землі зваліся «Беларускімі» (Белай Расіяй) і ў XVIII ст. [Археографический сборник документов 1867 Т. 4:№ 57; Археографический сборник документов 1870:№ 140–141, 161, 164–170, 174–175, 178 і інш.; Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 204, 240, 259; Документы 1865: № XXV; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:358; Сборник документов 1866:№ XXXI–XXXII]. У 1796 г. пры аб'яднанні 12 паветаў Магілёўскага і 12 паветаў Полацкага намесніцтваў была створана «Беларуская» губерня. Заходні і Цэнтральны рэгіёны Беларусі ўвайшлі ў склад «Літоўскай» і «Мінскай» губерняў. У 1802 г. Беларуская губерня была скасавана падзелам на Магілёўскую і Віцебскую, але да 1823 г. іх аб'ядноўвала Беларускае генерал-губернатарства, створанае ў 1772 г. для земляў, далучаных да Расіі ў выніку першага падзелу Рэчы Паспалітай [Белорусская ССР 1979:66, 359, 387, 76]. Нават у канцы XIX ст. сучаснікі разумелі пад «Белоруссией» «только Могилевскую и не всю Витебскую губернии» [Экземплярский 1891:173]. Агульнапрынятым адзіным пазначэннем усёй этнічнай тэрыторыі беларусаў яна становіцца з пачатку XX ст.

Этымалогію «Белай Русі», значэнне слова «Белая...» тлумачаць па-рознаму ў залежнасці ад лакалізацыі паняцця ў той ці іншы перыяд. Прапанавалі каляровыя, этнаграфічныя і геаграфічныя гіпотэзы [гл.: Конисский 1846:3; Турчинович 1857:III–V; Карскій 1991; Коялович 1884:60; Санько, Кашкурэвіч 1991; Цітоў 1997; Белы 2000 і інш.]. Існуюць трактоўкі «Белай Русі» як вольнай, якая пазбегла мангола-татарскай няволі [Потебня 1991:27; Тарасаў 1993:45–46; Ширяев 1991:9–10 і інш.]; як меўшай «своеасаблівы адміністрацыйна-дзяржаўны, «прывілеяваны» статус у складзе ВКЛ [Нарысы гісторыі Беларусі 1994 Ч. 1:199] і інш. [гл.: Грыцкевіч 1991; История Беларуси 1993:11; Дзмітрачкоў 1992:31–33; Дзмітрачкоў 1997:125–129; Цітоў 1996:40–43; Белы 2000:5–9; Старостенко 1998а:39–42].

Веравызнаўчы (рэлігійна-канфесійны) падыход першапачатковае вылучэнне «Белай Русі» і яе дыстанцаванне ад «Чорнай» тлумачыць рэлігійным размежаваннем: калі на Захадзе Беларусі даўжэй захоўваліся язычніцкія ўяўленні, то Усход раней і шырэй быў абхоплены праваслаўнай хрысціянізацыяй [Тарасаў 1993:44–46; гл.: История Беларуси 1993:11]. У далейшым выявілася пэўная канфесійная дыферэнцыяцыя рэгіёнаў, паколькі на Захадзе, прыкладна з канца XIV ст., назіраецца параўнальна большая актыўнасць каталіцызму, тады як на Усходзе працяглы час, безумоўна, панавала праваслаўе. «Менавіта Усходняя Беларусь, – адзначае В. Насевіч, – найбольш паслядоўна супраціўлялася акаталічванню (за якім следам ішло апалячванне) у перыяд Рэчы Паспалітай, асабліва з пачатку XVII ст.» [Насевіч 1993:99]. Праваслаўе ў афіцыйных кругах гэтай канфесіі разглядалася «праўдзівай» і адзінай «прававернай» царквой [Кутузова 1996:83], «верай святой», «верай кафалічнай» і да т. п. [напр.: Полное собрание русских летописей 1975:178], што магло спрыяць з'яўленню ў самасвядомасці праваслаўнага насельніцтва стэрэатыпу «Русь праваслаўная – прававерная – праўдзівая – светлая – чыстая – белая». Варта таксама асабліва адзначыць лексічную, генетычную і гістарычную сувязь назваў «Белая Русь» і «Русь». Вызначэнне «русь», як было паказана вышэй, на беларускіх землях ВКЛ шырока выкарыстоўвалася ў якасці эндаэтноніма і канфесіёніма, а ў вузкім тэрытарыяльным значэнні – у дачыненні першым чынам да Усходняй Беларусі. Менавіта з гэтым рэгіёнам раней іншых беларускіх земляў у самасвядомасці народа ўстойліва звязваецца назва «Белая Русь».

Такім чынам, у нацыянальнай самасвядомасці паняцце «Белая Русь» складалася пастулова. Супярэчлівасць лакалізацыі гэтага паняцця тлумачыцца тым, што ў розных па характары і паходжанні крыніцах у гэту назву ўкладваўся нятоесны сэнс. Акрамя таго, неабходна ўлічваць недасканаласць старажытных геаграфічных уяўленняў. Што да інфармацыі заходніх дыпламатаў, то на яе магла ўплываць палітычная кан'юнктура, а на маскоўскія і некаторыя ўкраінскія крыніцы – ідэалагічныя і тэрытарыяльныя прэтэнзіі на беларускія землі. Таму найболей значныя тыя паведамленні, дзе фіксуецца самаідэнтыфікацыя саміх беларусаў.

Прыкладна з XIV ст. назва «Белая Русь» магла ўжывацца ў дачыненні да Усходняй Беларусі. Такое пазначэнне Полацка-Віцебска-Аршанска-Мсціслаўска-Магілёўскіх земляў становіцца даволі ўстойлівым і традыцыйным з першай паловы XVII ст. У гэты ж перыяд

у якасці этнікона актыўна выкарыстоўваецца і вызначэнне «беларусцы». Нарастаючая ў XVII ст. папулярнасць паняцця «Белая Русь» злучана з ростам нацыянальнай самасвядомасці беларусаў ва ўмовах напружанай барацьбы за захаванне рэлігійнай і нацыянальна-культурнай свабоды, што ярка выявілася ва ўсходняй частцы Беларусі – на Віцебшчыне, Магілёўшчыне, Аршаншчыне, Полаччыне. Дадзеная акалічнасць спрыяла актыўнаму пранікненню гэтай назвы ў літаратурныя помнікі, афіцыйныя і царкоўныя дакументы. Іншай перадумовай узнікнення вызначэння «беларусцы» і стабілізацыі «Белай Русі» ў кантактнай беларуска-рускай зоне выступала, відаць, імкненне да этнапалітанімічнага дыстанцавання беларусаў («рускіх» «Русі» як рэгіёна ВКЛ) ад рускіх («рускіх» «Русі» як Маскоўскай дзяржавы), і наадварот. Гэтыя істотныя зрухі ў самаідэнтыфікацыі добра зразумелыя з улікам: генетычнай сувязі паняццяў «Русь» і «Белая Русь»; усходнебеларускай тэрытарыяльнай лакалізацыі «Русі» (у вузкім сэнсе) у межах ВКЛ пасля 1569 г.; канфесійнага кантэксту паняццяў «беларусцы» і «Белая Русь». Позняе распаўсюджанне назвы «Белая Русь» – «Беларусь» і «беларусцы» – «беларусы» на ўвесь тэрытарыяльна-этнічны масіў беларусаў (з пачатку XX ст.) можна паспрабаваць растлумачыць не толькі палітычнымі і нацыянальна-культурнымі рэаліямі таго часу, але і з канфесійнага боку: былы этнікон («беларусцы») пераўтвараецца ў агульны этнонім пасля чарговай рэлігійнай канверсіі беларусаў – на гэты раз з уніятаў у пераважна праваслаўных, што адбываецца якраз на працягу XIX ст.

2.2. Звычаёвая сістэма беларускага грамадства

2.2.1. Этнасацыяльныя пачаткі традыцыйнага права

Юрыдычныя помнікі – гэта дакументы адмысловага парадку, якія імкнуліся элімінаваць з сябе ўсякую выпадковасць. Зыходзячы з гэтага, моманты адпаведнасці ці неадпаведнасці можна з вялікай упэўненасцю экстрапаляваць на падабенствы і адрозненні ментальных і сацыяльных структур тых ці іншых грамадстваў, апускаючы ўплыў на тэксты асаблівасцей светапоглядаў ці стыляў яго аўтараў.

Адкуль пайшла зямля беларуская? Гэтае пытанне, пастаўленае па аналогіі са знакамітым пачаткам «Аповесці мінулых гадоў», відавочна, ніколі не будзе мець не толькі прамога і выразнага, але і непрадузятага адказу. І ўсё ж, калі пагадзіцца, што адпаведна Руская і Салічная Праўды стаялі ля вытокаў узнікнення рускай і гер-

манскай мегакультур, то ў іх тэкстах, несумнеўна, можна знайсці тыя ці іншыя асаблівасці, якія ўласцівы пэўным першакропкам гэтых двух варыянтаў еўрапейскіх метагеаграфій. Так, як прапанавалі судзіць гэтыя два помнікі звычайнага права, сапраўды калісьці было на рускіх і германскіх землях. Тут знаходзілася шмат агульнага, значная частка асаблівага і амаль нічога ўнікальнага. Больш таго, калі трохі пашырыць спектр нашых інтэрпрэтацый, то можна ўбачыць, што некаторыя моманты, якія існуюць у старым нарвежскім праве, адсутнічаюць у старагерманскім і зноў праяўляюць сябе ў праве рускім. Значыць, у чымсьці традыцыйнае беларускае грамадства было болей падобна на скандынаўскае, чым на старагерманскае, а ў чымсьці нагадвала побыт менавіта сваіх тэўтонскіх суседзяў.

Пачатковым элементам шматлікіх канфігурацый быцця як заходнееўрапейскага, так і славянскага соцыумаў можна лічыць вызначаны шэраг (да падрабязнай характарыстыкі яго карэнных элементаў мы збіраемся прыступіць ніжэй) першасна зафіксаваных складнікаў, якія абумовілі з’яўленне норм грамадскага рэгулявання і сталі зместам варварскіх праўд. Прычым, паўстаўшы досыць даўно, гэтыя нормы мелі значна большае па працягласці існаванне, чым традыцыйна прызнаныя ўтварэнні. Такім чынам, не ў фармальнай практыцы праваўжывання, але ў светапогляднай сітуацыі яны апынаюцца важным фактарам фарміравання ідэалогіі і грамадскай свядомасці аж да пачатку XVI ст., з’яўляючыся адначасова важнай перадумовай беларускага права і юрыдычнага мыслення эпохі Адраджэння.

Першыя ўзоры еўрапейскага звычаёвага права (рэдакцыі Салічнай Праўды (Lex Salica) [Hessels 2004; Drew 1991]) з’явіліся да другой паловы першага тысячагоддзя хрысціянскай эры [Rivlin 2009]. Структурныя і тэксталагічныя характарыстыкі дакументаў гэтага тыпу быццам падобныя паміж сабой. Больш таго, набор артыкулаў той ці іншай праўды не ў шматлікіх выпадках можна назваць унікальным. Кожная з праўд (дэталёвае даследаванне адной з іх можа скласці мэту аднаго ўзятага жыцця) усё ж мае тую адметную характарыстыку, што адрознівае яе ад усіх астатніх, а менавіта – яе назва. Калі ўсё астатняе падобна, то менавіта апошняе заўсёды адрознае. У раннім Сярэднявеччы мы маем велічэзнае мноства праўд: Салічную, Лангабардскую, Баварскую, Рускую.

Сярэднявечнае слова «праўда» паліморфнае. З аналізаваных намі дакументаў, якія ўключаюць у сваю назву гэтае слова, можна ўбачыць, напрыклад, некалькі непадобнае з сучасным значэнне гэтага слова, а менавіта пазначэнне суда, г. зн., працэдуры здабывання праўды.

У гэтым выпадку характэрным з’яўляецца артыкул 81 Вялізнай Праўды, у якім гаворыцца пра тое, што «ты тяже все судять послухи свободными, будеть ли послухъ холопъ, то холопу на правду не вылазити» [Греков 1947:105]. Аднак пазначэннем суда значэнне старажытнарускага слова «праўда» не вычэрпваецца. Як і іншыя шматлікія ключавыя словы эпохі традыцыйнага грамадства, слова «праўда» можна разглядаць продкам некалькіх значэнняў у сучаснай беларускай мове – анталагічна-філасофскага «праўда», комплексу слоў, злучаных з правам і правамі чалавека. Вяртаючыся да сярэднявечнага грамадства, можна адзначыць, што ў гэтых умовах праўду і закон у цікавай для нас зараз сферы грамадска-палітычных адносін часта разглядалі як сінонімы. І гэта атрымала сваё ўключэнне ў першааснову айчыннай гісторыі. Мы маем на ўвазе цытату з Хронікі Георгія Амартола, уключаную ў «Аповесць мінулых гадоў»: «Глаголеть Георгий в летописаньи. Ибо комуждо языку овемъ исписянъ законъ есть, другимь же обычаи, зане законъ безаконьникомъ отечьствие мнится» [Греков 1950:15].

Атрымаўшы сваю мову, старажытнарускія землі набылі права на ўласную праўду. Прайшлі стагоддзі – і ўжо Вялікае Княства Літоўскае праз сваю ўласную мову заявіла прэтэнзію «людзьмі звацца», судзіцца па ўласным законе. Усё ўпісваецца ў сярэднявечны канон, калі людзі адрозніваліся паміж сабой, перш за ўсё зыходзячы з таго, па якім законе яны жылі і якіх традыцый прытрымліваліся. Няважна, што ў гэтых традыцыях не было шмат адрозненняў, важна, што гэтыя адрозненні дэкларавaліся. Гэта значыць мы маем тут справу са своеасаблівым сярэднявечным нацыяналізмам. Напрыклад, Тацыт у «De origine et situ Germanorum» піша пра тое, што «германцаў як такіх трэба разглядаць як абарыгінальных, якія не змешваюцца з іншымі расамі праз іміграцыю і палавыя адносіны» [Тацит 2001:460]. Такім чынам, паводле Тацыта, германцы імкнуліся не змешвацца з іншымі плямёнамі. Як пісаў Георгій Амартол (гэту цытату мы прыводзілі вышэй), кожны народ жыве па сваім законе. Больш за тое, як гэта будзе паказана далей, мае месца той факт, што быць правасуб’ектам той ці іншай этнічнай версіі закону азначае быць чалавекам вольным.

У сучаснай мове воля – паняцце шматзначнае, акрамя таго, не ўсе сучасныя сэнсы могуць быць прама экстрапаляванымі на тыя

часы. Напрыклад, у англійскай мове ёсць некалькі слоў для абазначэння паняцця «воля», асноўныя з іх – liberty і freedom. У слове «freedom» адзін з найстаражытнейшых англійскіх прыметнікаў *free* спалучаецца з не меней фундаментальным суфіксам -*dom*- які сімвалізуе сабой нешта сталае і нязменнае. У адрозненне ад «freedom», слова «liberty», несумнеўна пазнейшае па паходжанні, асацыюецца менавіта з ідэяй вызвалення, пераходам са стану падняволенасці ў стан волі. Разгледзім этымалогію англійскага слова «freedom», узяўшы для аналізу адпаведныя артыкулы найвялікшага і аўтарытэтнейшага слоўніка англійскай мовы «Unabridged Webster's Dictionary» [Merriam-Webster 2000]. Freedom, free, frank, Frank – з гучання гэтых слоў можна выказаць здагадку не толькі аб іх сінанімічнасці, але і аб паходжанні ад аднаго кораня, злучанага з назвай супольнасці франкаў. Так, англійскі выраз «frankly speaking» азначае «размаўляць вольна і нязмушана», літаральна тое ж самае азначае «казаць» у манеры франка. Чым не цікавы матэрыял для аналізу слова «воля» (freedom) у заходнееўрапейскай культуры?

Вяртаючыся да тэксту Тацыта, трэба адзначыць, што хоць тут не ўжываецца слова «воля», аднак ёсць паведамленне пра тое, што франкі ні з кім не змешваліся, г. зн. захоўвалі сваю фізічную чысціню. Такім чынам, і Тацыт, і англійскія нашчадкі франкаў адлюстроўваюць адну рэальнасць – прыналежнасць да франкскай супольнасці. Для першых гэта азначае чысціню, а для другіх з'яўляецца характарыстыкай чалавечай волі. Можна адзначыць таксама наяўнасць у сярэднявечным свеце законных і незаконных народаў. Гэта значыць існавалі народы, якія мелі свой закон і гэты закон прызнаваўся іх суседзямі, і такія, што такога закону не мелі і таму лічыліся людзьмі быццам «другога гатунку». Між іншым, такі стан рэчаў першапачаткова вызначыў усю прасторавую раз'яднанасць. Плямёны ў варварскую эпоху адрозніваліся паміж сабой паводле тых законаў, па якіх жыла тая ці іншая архаічная супольнасць. Менавіта закон, злучаны з назвай кожнага такога ўтварэння, служыў для яго візітнай карткай і забяспечваў легітымнасць таго ці іншага члена гэтай этнічнай супольнасці падчас транскультурных адносін. Іншымі словамі, кожны легальны чалавек сярэднявечнага грамадства павінен быў судзіцца паводле звычаяў гэтых людзей і той службовай асобай, якая была абрана сярод іх [Bartlett 1993:26].

З'яўляючыся тытулам, закон, сінанімічны ў гэтым кантэксце праўдзе, быў тым феноменам, які вызначаў не толькі статус асобы,

але актуальнасць і рэальнасць яе існавання. Такім чынам, ва ўмовах архаічных фарміраванняў «закон уяўляе сабою спецыфічны вынік канфігурацыі абавязкаў, што робіць немагчымым для закону ўяўляць адзін аспект племяннога жыцця, адзін аспект яго структуры як незалежнае, замкнёнае сацыяльнае дзеянне. Грамадзянскае права – гэта станоўчы закон, кіраўнік усімі стадыямі племяннога жыцця. Ён складае тады злучнае цела абавязкаў, расцэненых як права аднаго боку і пацверджаных як абавязак іншага, прыводзіць у дзеянне спецыфічны механізм узаемнасці і галоснасці, уласцівай структуры іх грамадства. Правілы грамадзянскага права эластычныя і валодаюць некаторай шырынёй. Яны прапануюць не толькі штрафы за адмову, але таксама і прэміі за старannасць у выкананні. Іх строгасць забяспечана праз рацыянальную адзнаку абарыгенамі прычыны і выніку, аб'яднана з мноствам сацыяльных і персанальных пачуццяў тыпу амбіцыі, ганарыстасці, гонару, жадання самавылучэння і таксама прыналежнасцю, сяброўствам, адданасцю і лаяльнасцю да сям'і» [Malinowski 1984:58].

Ідучы за прадстаўленай вышэй характарыстыкай закону, відавочна яго сувязь з табу, аднак у адрозненне ад апошняга закон, акрамя забарон, задае яшчэ такія параметры, як правы чалавека, санкцыі за парушэнне пастаноў і г. д. Тым не менш хоць закон ёсць неабходны крок наперад, аналізаванае архаічнае (а ў той перыяд, які нас цікавіць, яно і звычаёвае) права захоўвае сувязь з міфалогіяй, якая, відавочна, не толькі папярэднічала, але і атачала традыцыйныя варварскія грамадствы. Мінулае, як міф, па словах Мірча Эліадэ, ператварае ў рэальнасць міфалагічнае сцябло.

Такім чынам, знаходзячыся ў свеце міфалагічнага вяртання і будучы абароненым ад рэальнасці атачальным яго сімвалізмам, суб'ект архаічнага права – вольны па паходжанні (to be the free man) – не быў чалавекам эмансіпаваным (liberated man). Патрэба ў прытрымліванні незразумелай яму сістэме дзеянняў робіць яго цалкам залежным ад працэдуры, а такім чынам і нявольным ад акалічнасцей, плынь якіх ён не мог кантраляваць. Прычым працэдура, якая ў сучаснай юрыдычнай практыцы часта з'яўляецца толькі неабходнай формай, якая дысцыплінуе, у аналізаванай намі архаічнай практыцы заўсёды прэтэндавала на нешта большае. Бо будучы міфам, яна была зачынена ад усялякіх экстрапаляцый і экспплікацый. Маніфестацыяй міфа ў гэтым кантэксце, напрыклад, з'яўляюцца выпрабаванні, якія падаюцца зараз нам нялюдскімі: кацялком, вадой

ці паядынкам. Для ілюстрацыі таго, што пад гэтым маецца на ўвазе, можна спаслацца на блізкую нам па этнічным паходжанні Польскую Праўду[*], якая дае разгорнутыя апісанні такіх дзеянняў. Вось адзін прыклад – «Пра выпрабаванне вадой»: «Калі ж які-небудзь чалавек будзе абвінавачаны, і суддзя загадае яму адказваць, а той чалавек скажа, што ён невінаваты, то суддзя пытае яго, ці ёсць у яго сведкі. Калі ж ён адкажа, што ён не можа іх мець, і калі суддзя жадае ўсё ж скончыць справу ў той жа дзень, то ён прыгаворвае апусціць яго на ваду. Пасля таго, як святар абросіць святой вадой, варта абвінавачанага чалавека пасадзіць на зямлю так, каб злучыць яму рукі разам на галёнках і прасунуць яму праз падкаленныя западзіны і рукі кавалак дрэва так, каб ён не мог рухаць ні рукамі, ні нагамі, і варта зрабіць яму знак на галаве, па якім можна было заўважыць, тоне ён ці плыве. Таксама варта абвязаць яго вяроўкай вакол тулава, каб можна было выцягнуць яго, калі ён пачынае тануць. Калі ж здарыцца, што ён не будзе тануць, а будзе плыць па вадзе, то ён пераможаны ў той справе, у якой вінаваціўся» [Греков 1957:440].

Тут мы сутыкаемся з тым, што можна назваць дэталёвай рытуалізацыяй. Справядлівасць устанаўліваецца праз працэдуру, якая лічыцца загадзя аб'ектыўнай. Рытуалізацыя тут, як і ў большасці выпадкаў, звязаных са звычаёвым правам, распаўсюджваецца толькі на адну частку аналізаванай намі агульнай схемы прававой працэдуры, а менавіта на ўсталяванне справядлівасці. Мы маем у дадзеным выпадку першапачатковы сурагат сучаснай бесстароннасці. Гэта робіцца праз працэс, які прызнаецца загадзя незалежным ад волі і жаданняў чалавека, а значыць – непрадузятым. Чалавек аддаецца ў рукі бога. Толькі ўся справа ў тым, што гэта не хрысціянскі Бог, а бог язычніцкі ў той яго канфігурацыі, якая была апісана намі вышэй.

Аднак, як відавочна з тэкстаў варварскіх праўд, судовае выпрабаванне мае тут, так бы мовіць, другаснае значэнне, бо на першае месца ставіўся доказ праваты праз выкарыстанне сведак. Ці з'яўляюцца сведкі, кажучы мовай Рускай Праўды, – «видоки» і «послухи» – сапраўднымі відавочнікамі падзей, ці іх прысяга мела строга сакральны сэнс? Для таго, каб разабрацца з гэтым пытаннем, відаць, трэба разгледзець, у якіх выпадках, напрыклад у Салічнай Праўдзе [Франкскае грамадства 2001], неабходна прысутнасць сведкаў і якія функцыі яны выконваюць падчас судовага разгляду.

[*] Узнікненне Польскай Праўды адносяць да сярэдзіны XIII ст.

Прывядзём кароткую зводку выкарыстання сведкаў зыходзячы з тэкстаў даследаваных намі дакументаў. У Салічнай Праўдзе (тытул I, § 3) са сведкамі павінен прыйсці да адказніка чалавек, які выклікаў яго ў суд. У тытуле XLVI «Пра перадачу маёмасці» сведкі пацвярджаюць факт здзейсненага акта перадачы маёмасці. Гэтыя ж два сэнсы надаюцца сведкам у тытуле XLVII «Пра вышук». Існуе адмысловы тытул Салічнай Праўды «Пра лжэсведчанне», дзе адлюстроўваецца больш звыклае для нас разуменне сведкі, які павінен сказаць праўду з нагоды адбыўшагася. Акрамя гэтага, сведкам завуць таго, хто разам з абвінавачаным прыносіць прысягу. Тут, магчыма, маюцца на ўвазе дзве розныя рэчы. З аднаго боку, сведка як «видок» і «послух», а з іншага – той, хто з'яўляецца «супрысяжнікам». Даследчыкі звычайнага права заўсёды спрабавалі ў шэрагу «видок», «послух» (супрысяжнік, сведка) паставіць дзе-небудзь слова «ці». У гэтым проціпастаўленні, відаць, ёсць свае падставы. Нагадаем, што ў сучасным разуменні гэтага слова сведка павінен адказваць, прынамсі, двум паказчыкам: па-першае, быць незалежнай істотай і, па-другое, быць відавочнікам, г. зн. тым чалавекам, які дзякуючы сваім адмысловым ведам можа штосьці растлумачыць па сутнасці разгляданай справы. Іншая справа тое, што ў Рускай Праўдзе пазначаецца «послухами»: «Як вядома, супрысяжнікі не былі сведкамі. Не казалі яны ў судзе пра тое, што яны бачылі ці чулі, але толькі далучаліся да прысягі абвінавачанага (ці скаржніка), кажучы як бы ў цёмную, успрымаючы словы таго, з кім яны прысягаюцца, як бы на веру» [Modzelewski 1997:28].

Змена трактовак ролі «послуха»-сведкі ёсць крок у трансфармацыі сутнасці чалавека, які робіць спробу (напэўна, упершыню ў сваёй гісторыі) узяць на сябе тыя функцыі, што паводле яго міфалогіі лічыліся раней выключна звышнатуральнымі. Гэта было аддзяленнем праўды ад хлусні, добрага ад злога. Чалавек узяў на сябе таксама клопат пра адплату. Толькі якога роду была гэтая адплата? У большасці артыкулаў Рускай Праўды гаворка ідзе найперш пра матэрыяльнае пакрыццё прычыненай шкоды.

Аднак ужо ў тыя старажытныя часы юрыдычны закон мае важнае адрозненне ад Боскага Запавету, з аднаго боку, і радавога табу – з іншага. Яго святасць ляжыць не па-за ім, а ўнутры яго. Гэта значыць сам закон становіцца натуральным, неасабовым, а таму аб'ектыўным. Архаічны закон самадастатковы і больш нічога не патрабуе для свайго абгрунтавання: ні імя Бога, ні волі караля, ні

магічнай сілы шамана. Усе моманты ацэньвання і падзелаў праўды і хлусні, дабра і зла становяцца строга дэклараванымі праз гэтыя нормы варварскага права. І з такога пункту гледжання гэтыя нормы, з аднаго боку, набываюць анталагічную вечнасць, а з іншага – становяцца класічнай палітычнай з'явай, таму што пошукі справядлівасці пераўтвараюцца ў выключна народную справу і могуць разглядацца як сапраўдная дэмакратычная працэдура, калі, вядома, разумець слова «дэмакратыя» ў яго аўтэнтычным значэнні.

Варварскі закон увабраў у сябе і такую функцыю права, як сумяшчэнне ўзнёслага з нізкім, бо ўтрымоўваў у сабе не толькі сродкі для ўмацавання нацыянальнага гонару, але і значна больш празаічныя рэчы. Крымінальны закон, які, як правіла, складаў значную частку звычаёвага права ў адрозненне, напрыклад, ад ідэалогіі, па родзе сваіх функцый заўсёды быў змушаны сумяшчаць у сабе ўзнёслае (у дадзеным выпадку нацыянальны гонар) і вельмі празаічныя рэчы, як у тытуле Салічнай Праўды «Пра абразы»: «§ 1. Калі хто назаве іншага вылюдкам, прысуджаецца да выплаты 3 солідаў. § 2. Калі хто аб'явіць іншага брудным, прысуджаецца да выплаты 120 дынарыяў, што складае 3 соліды» [Франкскае грамадства 2001:35].

Наступныя варыянты абраз – блудніца, воўк, заяц, ілгун – складаюць набор слоў, за ўжыванне якіх чалавек мог бы мець непрыемнасці і ў наш час. Той факт, што ў грамадстве салічных франкаў існавала такое абазначэнне таго ці іншага боку паводзін суседа, а ўсе гэтыя нормы рэгулявання ў меншай ступені закраналі сям'ю, можа стаць нагодай для шэрагу вельмі цікавых заўваг. Найперш відавочна, што ў гэты ўжо досыць даўні час у грамадстве існаваў такі элемент, як ацэнка, якая не заўсёды была станоўчай. Пойдзем у нашых развагах далей. Класічны акт ацэнкі ўтрымоўвае ў сабе, прынамсі, суб'ект ацэнкі, аб'ект ацэнкі і вынікі іх узаемадзеянняў. У выпадку з салічным тытулам чалавек абражаны – гэта перш за ўсё чалавек пакрыўджаны, г. зн. той, самалюбству якога нанесена тая ці іншая шкода несправядлівай, па яго меркаванні, ацэнкай. Дарэчы, калі мы ўжываем слова «крыўда» ў сучасным яго сэнсе, то варта адзначыць, што ў старажытнарускім праве яно мела анталагічнае гучанне. Як, напрыклад, у артыкуле 2 Кароткай Праўды: «Или же будет кравав или синь надъражен, то не искати ему видока человеку тому; аще не будеть на нем знамения никоторага же то ли приедеть видок; аще ли не можеть ту тому и конец, оже ли себе не

можеть мьстити, то взяти ему за обиду 3 гривне, а летуцю мзда» [Греков 1947:58].

Выключна граматычная структура права выкарыстоўвае ўмоўны лад, які працуе па прынцыпе «калі, то» (ці ж, то). Такая канструкцыя і вызначае прыналежнасць гэтага дакумента да таго роду культуры, які завецца прававым. Асаблівасць прававой нормы менавіта ў яе двухсастаўнай прыродзе, калі якое-небудзь дзеянне немінуча павінна выклікаць і дакладна вызначаныя праз прававы дакумент наступствы, якія пазней набылі характар пакарання, кары за здзейсненае злачынства. Яна мае два асноўныя моманты: папершае, забарону штосьці рабіць і, па-другое, санкцыю за ігнараванне гэтай забароны. З іншага боку, у Рускай Праўдзе захоўваецца так званая матэрыяльная адказнасць за здзейсненае крымінальнае злачынства. І, нарэшце, слова «крыўда». Крыўда, якая ў сучаснай мове мае выключна маральнае значэнне, у старажытнарускім праве несла не толькі маральную, але і матэрыяльную функцыю.

Наяўнасць ацэнкі як факта сацыяльнага жыцця немінуча цягне за сабой цэлы веер іншых феноменаў, якія маюць вызначанае светапогляднае і нават філасофскае значэнне. У прыватнасці, канструкцыя ацэнкі патрабуе наяўнасці грамадскай думкі ці, кажучы прасцей, народнай гаворкі як формы нефармальнай ацэнкі чыіх-небудзь паводзін, іх сапраўдных ці ўяўных станоўчых і адмоўных бакоў. Вельмі важна звярнуць увагу на тое, што гэтае грамадства разглядала супляменнікаў не толькі з боку прынятага ў дадзенай супольнасці звычаёвага права, але і нейкім іншым маральным шляхам, прычым гэтая маральная ацэнка магла быць настолькі крыўднай, што вяла за сабой немінучыя прававыя наступствы. Праўда, не заўсёды. Калі, напрыклад, «вырадак», «брудны», «воўк», «заяц» з'яўляюцца безумоўнымі абразамі, то прысвойванне каму-небудзь эпітэтаў «баязлівец», «блудніца», «ілгун» з'яўляюцца злачынствам толькі ў тым выпадку, калі яны выказаны бяздоказна. А значыць, архаічнае грамадства ўжо мела выпрацаваныя крытэрыі для ацэнкі адвагі чалавека, яго маральнай устойлівасці ці шчырасці. Адступленне ж ад гэтых норм асуджалася з боку грамадства, хоць магло і не весці да ніякіх, акрамя маральных, наступстваў. Усе вышэйпаказаныя маральныя заганы апынаюцца па сваім паходжанні таксама старымі, як і беспадстаўнае абвінавачванне ў іх. Наяўнасць санкцый за абразу, як і саміх абраз, шмат чаго дадае да нашага разумення адносін паміж людзьмі традыцыйнага беларускага грамадства.

Такім чынам, закон у яго архаічным разуменні закладваў базавую канфігурацыю для таго ці іншага грамадства. Вызначаў, што добра, а што дрэнна і павінна быць забаронена праз тыя ці іншыя санкцыі. Акрамя таго, гэты ж закон апісвае структуру жыцця таго ці іншага грамадства і дапамагае нам рэканструяваць той побыт, вызначаныя структуры штодзённасці, у рамках якіх жылі нашыя далёкія продкі. Пры такім аналізе было б карысна выявіць нейкую дынаміку, а таксама правесці параўнальныя паралелі з іншымі структурамі такога кшталту, якія існавалі ў рамках, падобных да прабеларускага культурна-цывілізацыйнага ўтварэння, бо гэта дазволіць нам вылучыць нейкія зыходныя кропкі для параўнальнага аналізу пачатковых этапаў развіцця айчыннай ментальнай культуры.

2.2.2. Дынаміка статусаў вольнай асобы

Звычайны чалавек традыцыйнага грамадства спрабуе вымяраць навакольны свет, выкарыстоўваючы нейкія самастойна выпрацаваныя стэрэатыпы. У гэтым раздзеле гаворка пойдзе пра тое, як фарміравалася сярэднявечная протабеларуская этнасацыяльная свядомасць ад часу яе пісьмовай фіксацыі і да таго моманту, калі яна змагла дасягнуць свайго апагею. Такой вышэйшай кропкай традыцыйна лічыцца канец XVI ст. Гэты перыяд, з аднаго боку, злучаны з росквітам грамадска-філасофскай думкі Беларусі, а з іншага – з прыняццем вызначаных юрыдычных норм, якія зафіксавалі высокія вынікі правоў і статусаў чалавека. Заяўленая інтэрпрэтацыя дынамікі структур штодзённасці, якая знайшла свой выраз у прававых дакументах, створаных на тэрыторыі Беларусі, будзе разглядацца ў шырэйшым цывілізацыйным кантэксце. Звяртаючыся да вытокаў беларускай цывілізацыі, мы спрабуем прывязаць яе да першапачатковых параметраў еўрапейскага чалавека, якія адначасова былі агульнымі ці, прынамсі, падобнымі ў шматлікіх арэалах цяперашняй пан'еўрапейскай цывілізацыі*.

* Гэты тэрмін у дадзеным кантэксце патрабуе дадатковых удакладненняў. Прадмет разгляду не адносіцца да вобласці геаграфіі, таму не будзем абцяжарваць сябе правядзеннем межаў. На ментальным узроўні мы, відавочна, назіраем пэўнае падабенства ў развіцці многіх культур, прыналежных сучаснай еўрапейскай, якая ў гэтым кантэксце выступае як арэал, дзе гэтыя падабенствы перавышаюць адрозненні. Аднак, як і ў іншых выпадках, гэтая агульнасць фіксавалася на вельмі розных часавых адрэзках, якія адрозніваліся паміж сабой не толькі стагоддзямі, але і тысячагоддзямі.

Доўгі час статычнасць была галоўнай дамінантай чалавечай тэмпаральнасці, разведзеная малаважнымі элементамі будучага і мінулага. Так, да прыняцця хрысціянства протаеўрапейская цывілізацыя, якая вырасла з першабытных законаў-праўд (Руская Праўда, Салічная Праўда, нарвежскія законы Гулатынга і т. п.), успрымала толькі фіксаваныя станы, якія былі навечна і цвёрда злучаны са статусам асобы. Найбольш ранні помнік варварскага права – Салічная Праўда – ведала вольнага франка, вольнага рымляніна, які быў усё ж трохі ніжэй франка па сваім становішчы, а таксама некалькі катэгорый нявольных людзей: рабы-нявольнікі, паўнявольнікі-літы, члены сем'яў вольных людзей: жанчыны [Неусыхин 1956:370]* і дзеці. Для кожнай з гэтых катэгорый былі свае юрыдычныя нормы, свой якасна адрозны статус. Вядома, тыя першабытныя законы дапушчалі змены статусу чалавека. Юнак, вырастаючы, станавіўся мужам. Раба можна было вызваліць праз дынар – і ён станавіўся паўнапраўным франкам. Але структура ўзаемасувязі заставалася нязменнай. Чалавек не вызваляўся, а проста змяняў свой статус, і гэта змена тычылася не адной характарыстыкі – прававога становішча чалавека, – а ўсёй той сукупнасці, якая вызначала яго як асобу, – імя, сям'і, этнічнай прыналежнасці. Статус вызначаў волю і ў гэтым выпадку здаваўся вечным.

«Для таго, каб лічыцца чалавекам па законе, гэты чалавек павінен быў быць вольным, належаць да сямейства і мець месца жыхарства (апошнія дзве характарыстыкі былі часта сінанімічныя, асабліва ў ранні час)» [Bartlett 1993:370]. Гэтая цытата ўзята з працы, прысвечанай аналізу скандынаўскай прававой традыцыі. Аднак несумнеўна яе дастасаванасць і да архаічнай славянскай сацыяльнай рэальнасці. Так, прафесар К. Мадзялеўскі, аб'ектам навуковага інтарэсу якога сталі параўнальныя даследаванні традыцыйнага польскага і заходнееўрапейскага права, адзначаў, што «воля, а такім чынам, правадольнасць чалавека былі магчымыя ў традыцыйных варварскіх структурах толькі ў рамках вызначаных супольнасцей: крэўных, суседскіх і племянных. Па-за рамкамі гэтых калектываў

* Напрыклад, у салічных франкаў жанчына «заўсёды знаходзілася пад апякунствам (мундыумам) каго-небудзь з найбліжэйшых сваякоў мужчынскага полу да шлюбу – пад мундыумам бацькі альбо старэйшых братоў, а пасля шлюбу – пад апякунствам мужа ці яго блізкіх мужчынскіх сваякоў (найперш братоў). Уваходзячы пасля шлюбу ў сям'ю мужа, жанчына і пасля яго смерці, па ўсёй бачнасці, працягвала заставацца ў сям'і памерлага мужа і была пад абаронай яго бліжэйшых сваякоў» [Неусыхин 1956].

заставаліся альбо нявольнік, альбо разбойнік (zbrodniarz-banita). Leges barbatorium тлумачыў нявольніка так, быццам ён не меў сваякоў, суседзяў і этнічнай ідэнтычнасці» [Modzelewski 1997:28].

У Рускай Праўдзе чалавек вольны пазначаўся словам «муж». Гэтая катэгорыя вызначаецца строга праз пералік этнічных і сацыяльна-іерархічных складнікаў такога паняцця. Спашлёмся хоць бы на першы артыкул Рускай Праўды ў яе кароткай, найбольш старажытнай і дакладнай, рэдакцыі: «Убьетъ мужь мужа, то мьстить брату брата, или сынови отца, любо отцю отцю сына, или братучаду, любо сестрину сынови; аще не будеть кто мьстя, то 40 гривен за голову; аще будеть русин любо гриндин, любо купчина любо ябетник, любо мечник аще изгои будеть, любо словенин, то 40 гривен положити за нь» [Греков 1947:15].

Кім можа быць муж – русінам, грындынам, купчынам, даносчыкам, мечнікам, ізгоем ці славянінам. Паўсюль у Еўропе ўспрыманне асобы канчалася статусам, а пачыналася з яе радаводу, з яе сям’і (якая ў сваю чаргу знаходзіла фізічную алегорыю ў доме – цэнтры свету для чалавека тых часоў). Перарыўнасць успрымання праймала ўсе складнікі сацыяльнага жыцця таго перыяду і ва ўсіх варварскіх дакументах атрымлівала сваё завяршэнне ў этнічнасці закону.

Для ілюстрацыі гэтай тэзы прывядзём вытрымку са старажытнейшага дакумента варварскага права – Extravagantia B Салічнай Праўды: «Калі хто выкліча ў суд з пазовам аб нявольным стане, як вышэй сказана, якога-небудзь чалавека, народжанага ў іншай краіне ці ў далёкай мясцовасці айчыны, і (той) скажа, што ён не з’яўляецца яго рабом і зможа даказваць волю сваю ў сваім молюсе, тады граф няхай прымусіць яго даць заклад у тым, што ён дакажа сваю волю. Калі той скажа, што не зможа мець даручальніка, граф няхай перадасць яго ў рукі пазоўніка, каб той пад аховай у цэласнасці даставіў яго ў яго молюс для доказу волі. І калі падазрэнне адносна вольнага стану датычыцца паходжання па бацькаўскай лініі, няхай прадставіць 7 сведак па матчынай лініі, якія будуць найбліжэйшымі (сваякамі) і 4-х па бацькаўскай лініі, і так сябе ачысціць. Калі ж падазрэнне адносна стану датычыцца паходжання па матчынай лініі, няхай прадставіць 7 сведак найбліжэйшых сваякоў з бацькаўскага боку і 4-х з матчынага боку; і так дакажа сваю волю. Так з таго боку ён чысцей, з чыйго боку дасць больш сведак. Калі ж пасля таго, як ён прадставіць такіх, той, хто выклікаў яго на суд, скажа: «Але прымаю гэтых сведак, бо ў цябе ёсць бліжэйшыя

па сваяцтве, якія павінны табе сказаць «сведчанне», а той скажа, што «не маю іншых сведак, акрамя гэтых», тады выклікаўшы яго на суд дасць супраць яго сведак, якія паказалі б, што ён мае бліжэйшых сваякоў» [Грацианский и Муравьев 1913:83].

Паспрабуем пракаментаваць гэты тэкст. Па-першае, ёсць прэцэдэнт – выклік у суд адносна рабскага стану. Далей, калі следаваць стэрэатыпу, так бы мовіць, сучаснага разумення рабства як залежнасці, заснаванай на арыстоцелеўскім сцвярджэнні аб тым, што раб ёсць жывёла, якая размаўляе, то трэба было б чакаць, што доказы рабскага стану павінны засноўвацца на нейкіх эканамічных катэгорыях, дзе раб з’яўляецца аб’ектам куплі-продажу. Не будзем адмаўляць таго, што ў перыяд ранняга Сярэднявечча рабы прадаваліся і купляліся. (Часцей за ўсё яны здабываліся ў выніку ваенных перамог). Аднак, не адпрэчваючы, што ўсе гэтыя атрыбуты, можа быць, і мелі месца ў традыцыйным грамадстве, усё ж яшчэ раз падкрэсліваем тое, што адлюстраванне раба як жывёлы, якая размаўляе, не знаходзіць свайго месца ў вышэйпрыведзеным фрагменце. Тут гаворка ідзе пра іншае. Паводле гэтага найстаражытнейшага прававога дакумента, рабства, як і воля, – катэгорыя не эканамічная, але этнічная, а дакладней, нацыянальна-сацыяльная, бо доказу падлягае ні што іншае, як паходжанне таго ці другога чалавека. Як відавочна з вышэйпрыведзенага фрагмента, усе сумневы круцяцца толькі каля аднаго пытання: з якой сям’і выйшаў падазроны і ці валодае гэтая сям’я правамдольнасцю. Выклікае сумнеў яго альбо матчына, альбо бацькаўская лінія, якая адрознівае абвінавачваемага ад чыстакроўнага франка. Адсюль прымаецца рашэнне пра стан яго вольнасці.

Рэшткі такога разумення можна прасачыць і ў Поліцкім Статуце: «У сярэдзіне XVII ст. у Поліцы на Казяіцы сабраўся адмысловы збор дзедзічаў («збор дзедзіцкі») для таго, каб разабраць чутку пра ваяводу Стазіча, пушчаны князем Іванам Сіновічам, пра тое, быццам Сцяпан Стазіч не ёсць «дзедзічам». На зборы дзедзічаў раскрылі Статут, па Статуце збор вынес рашэнне, што Стазіч ёсць сапраўдны «брат-дзедзіч» і што з яго «племя» выбіраліся суддзі і раней, і зараз» [Греков 1951:44].

Паралелі з прыведзеным вышэй артыкулам Салічнай Праўды тут відавочныя. Ізноў пушчаны слых пра тое, што нейкі Сцяпан не з’яўляецца дзедзічам, ізноў адмысловы суд – «збор дзедзіцкі», які разбірае чысціню яго шэрагаў, прымаючы рашэнне, што Стазіч ёсць

сапраўдны «брат-дзедзіч». Для таго, каб было відавочным усё харство праводзімай аналогіі, неабходна трохі распавесці пра тое, што такое Поліца і хто такія дзедзічы. Найбольш поўнай працай, прысвечанай Поліцкаму Статуту, з’яўляецца праца Б. Д. Грэкава, які дае наступную інфармацыю пра месцазнаходжанне Поліцы. Поліца – гэта «невялікі трохкутнік, асновай якога служыць частка Адрыятычнага мора амаль да горада Спліту (Сплет), да Оміша (Алмісы) і далей па рацэ Цэціне да стромкага яе выгіну на паўночны ўсход, а вяршыня якога некалькі не даходзіць да горада Сінеча» [Греков 1951:14].

Гэты рэгіён доўгі час захоўваў сваю аўтаномію, старанна кансервуючы існуючыя раннія законы, якія тым не менш прыстасоўваліся да новых умоў. Гэты край сберагаў сваю калектывісцкую спецыфіку, сляды якой антраполагі знаходзяць і ў сучасным жыцці паўднёваславянскіх грамадстваў. Адыходзячы ад тэмы, варта адзначыць, што поліцкая абшчына захавала ў сабе і некаторыя метады амаль сацыялістычнага характару, напрыклад – «Закон пра мяса, якое прадаецца ў лаўцы»: «Калі хто-небудзь прадае мяса ў лаўцы, дзе заўгодна на поліцкай тэрыторыі, не будучы звязаны якой-небудзь умовай, як, напрыклад, дамовай, прадае яго па вазе, павінен прадаваць мяса па наступных коштах і не даражэй. Гэта закон поліцкі. Калі б знайшоўся той, хто прадаваў даражэй, ёсць закон поліцкі: кожны раз, як гэта выявіцца, ён павінен быць аштрафаваны ў 5 лібраў і губляе тое мяса, якое прадае. Ад гэтага мяса ідзе найперш палова таму, хто выявіў правапарушэнне, а другая – службовым асобам, якія яго канфіскуюць; а ад штрафу – палова абшчыне, а другая палова – суддзям і службовым асобам, якія спаганяюць штраф. Калі гэта кмет, то палова – яго спадару, а другая – абшчыне, суддзям і службовым асобам. Для свініны няма іншага закону. Яе прадаюць як прыйдзецца і гледзячы па якасці мяса. Тым, хто прадае мяса, вольна прадаваць без меры на вока тры дні на Каляды і тры дні на Карнавал, але не ў іншы час» [Греков 1951:214–215].

Пра што гэта гаворыць? Калі разглядаць гэтую юрыдычную норму з пункту гледжання не забытай яшчэ тэорыі грамадскага прагрэсу, а дакладней, той яе практыкі, якая існавала на былой сацыялістычнай прасторы, то гэты запіс, вядома, можна разглядаць як падрыхтоўчую стадыю дзяржаўнага рэгулявання коштаў і нашай «светлай будучыні», якая не спраўдзілася. Аднак нагадаем, што справа адбывалася ў XVII ст., у нейкім арэале, які зацята трымаўся

за сваю даўніну і свае звычаі. Гэта значыць Поліца захоўвала сваю кансерватыўнасць, пра якую асобная гутарка будзе ніжэй. Аднак, мы ўсё ж жадаем разглядаць гэтыя кошты на мяса не як прагрэсіўнасць, якая знойдзе свой выраз у будучым сацыялізме, але як працяг мінулага, даўніны – галоўнай каштоўнасці Поліцы. Бо нароўні з сацыялістычнымі парадкамі, якія, дарэчы, шмат у чым захаваліся да цяперашняга часу на ўзроўні мясцовага самакіравання ў сербахарвацкім грамадстве*, поліцкая супольнасць мела ў сваёй аснове і іншыя цікавыя структуры, што добра спалучаюцца з яе сацыялістычнай архаікай. І тут мы зноў успомнім інстытут дзедзічаў, які добра супастаўляецца з інстытутам вольных франкаў. У сваім аналізе Поліцкага Статута Б. Д. Грэкаў не дае адказу на пытанне, хто такія дзедзічы і што адрознівае іх ад астатніх членаў грамадства – уладзічаў, кметаў, влахаў і г. д. Аднак тут з дзедзічамі непасрэдна злучаецца паняцце «пляменшчыны», якое пры параўнальным аналізе з іншымі падобнымі помнікамі дае адказ на цікавае для нас пытанне пра іх уладальнікаў – дзедзічаў. Пляменшчына з’яўляецца «спадчыннай радавой зямлёй (у познім разуменні слова «зямля»), якая знаходзіцца ва ўласнасці людзей племянітых» [Греков 1951:44].

Прыступаючы да аналізу ролі пляменшчыны, мы да вызначэння Б. Д. Грэкава дадалі б слова «спрадвечная», бо гэта была адмысловая зямля, якая захавала ў Поліцкім Статуце ў рэдукаваным выглядзе свае некаторыя характарыстыкі. Яны родняць яе, напрыклад, са старанарвежскім правам, пачаўшым сваю гісторыю амаль тысячагоддзем раней. Пачнем наш аналіз з наступнага артыкула Поліцкага Статута: «49 а. Закон аб племяншчынах такі: калі гэта старая «бацькаўшчына», атрыманая ў спадчыну ад продкаў, тыя, хто ёю валодаюць, павінны яе апрацоўваць і карыстацца ёю. Не належыць яе страціць ці растраціць без вялікай няволі, як загадвае стары закон і звычай: хай яна застаецца там, дзе яна знаходзіцца» [Греков 1951:214–215].

Парадак валодання і карыстання пляменшчынай рэгулюецца нейкім старым законам, які заклікае тых, хто мае пляменшчыну, не губляць яе, пакідаць непадзельнай і непарушнай. Відавочна, што гэтае патрабаванне старога закону, г. зн. таго, што быў да прыняцця

* У прыватнасці, аўтар адзначае ўплыў механізмаў супольнасцей, аналагічных Поліцкай, якія называе «Poljopriveda Zadruga», на сельскагаспадарчае жыццё сучаснай Харватыі. У сувязі з гэтым ён заўважае, што асацыяцыя, якая выйшла з традыцыйнай славянскай сям’і, стала цяпер кааператывам [Ideological Accommodation and Reconciliation in a Croatian Community 1993].

дадзенага Статута, надае пляменшчыне нейкае адмысловае сімвалічнае значэнне. Пляменшчына Поліцкага Статута – гэта нейкі пачатак, які аб'ядноўвае ўсіх членаў роду. Гэта тое, што неаддзельна ад яго членаў, а дакладней, было такім і транслюецца на сучасную глебу праз аўтарытэт старога закону. Цікава, што такая агульная зямля не з'яўляецца ўнікальнай характарыстыкай дадзенай маленькай супольнасці. Для Поліцкага Статута мы можам прапанаваць вельмі далёкую гістарычную і геаграфічную перспектыву. Гэта ўжо традыцыйнае нарвежскае права, для разумення якога спашлёмся на Арона Гурэвіча і перанясёмся прыкладна на сямсот гадоў таму назад у раннесярэднявечную Нарвегію. Разгледзім тыя сэнсы, якія ўкладваліся тут у зямельны ўчастак, што зваўся адаль (adal).

Вядомы расійскі гісторык адзначае: «Паняцце «адаль» зусім не тоесна паняццю «ўласнасць». Апошняя мела некалькі іншых значэнняў – *fё*, *aurar*, *eign*, прычым першыя два тэрміны прыкладаліся, як правіла, да рухомай маёмасці, а eign – да зямельнага ўладання. Паняцце ж «адаль» мела больш складаны змест. Калі ўсякая набытая ва ўласнасць зямля магла быць названа eign, то адалем у Трэндалагу станавілася толькі такое зямельнае валоданне, якое знаходзілася ва ўладанні трох паслядоўна змяніўшыхся спадчыннікаў – сваякоў з бацькаўскага боку ў беспераптыннай сыходнай лініі, і перайшло да чацвёртага, – у яго руках зямля набывала якасць адаль. У Вест Лэндзе адалем лічылі зямлю, якая пераходзіла па спадчыне ў складзе адной сям'і на працягу шасці пакаленняў» [Гуревич 1977:55].

І нарвежскае сярэднявечнае права, і Поліцкі Статут істотна абмяжоўваюць правы на продаж і адчужэнне адалю (пляменшчыны). Так, у артыкуле 51а «Од продае племенщинь» усталёўваюцца наступныя абмежаванні: «Стары закон пастанаўляе, што пляменшчыну нельга ні прадаць, ні закласці таемна, асабліва таемна ад блізкага. Можна прадаць адкрыта, яўна, без тайны і папярэдне прапанаваць блізкаму сваяму. Ёсць стары поліцкі закон: той, хто мае намер прадаць, павінен апавясціць на трох заборах або ў князя ў тры тэрміны, гаворачы: я жадаю прадаць гэта. Калі хто-небудзь з сваякоў жадае купіць, – хай выступіць, а калі не, то я прадаю, каму жадаю. А той, хто прадаў, ужо не можа выкупіць назад. Зараз Поліца ўзаконіла: калі ёсць блізкі, ён вольны выкупіць на працягу года» [Греков, 1951:241].

Забароны на продаж адаляў у старажытным нарвежскім праве і тое, што мы бачым на прыкладзе артыкула 51а Поліцкага Статута,

амаль аналагічныя [Греков 1951:54–55]. Цікава таксама і тое, што тэрмін «дзедзіч» два разы сустракаецца і ў Статуце Вялікага Княства Літоўскага 1588 г., а ў артыкуле 50 IV раздзела згадваецца дзедзіч, які валодае маёмасцю, што завецца «вечнасцю» (!). Артыкул 17 III раздзела падзяляе паміж сабой вотчыну і зямлю набытую [Статут 2002:48]. Ведае беларускае феадальнае права і паняцце «дзедзіна», якой спадчыннікі маглі распараджацца толькі на 1/3.

З прыведзеных фрагментаў мы бачым, што зямля ў разуменні старажытных скандынаваў стыкуецца з уяўленнямі як падданых Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, так і паўднёвых славян (сербаў і харватаў). Ва ўсіх вышэйпаказаных выпадках зямля традыцыйна мела не толькі гаспадарчае, але і нейкае сакральнае значэнне. Гэта вызначаны знак роду, які, мабыць, спачатку здаваўся неаддзельным ад самой сям'і. Паступова гэтая неаддзельнасць гублялася, аднак яе водгаласы можна было яшчэ назіраць. Несумнеўна таксама і тое, што гэтая айчынная зямля была знакам не асобнай сям'і ў нашым класічным разуменні, а нейкага вялікага клана, які аб'ядноўваў сваякоў, што адлучыліся адзін ад аднаго на працягу некалькіх пакаленняў. Так ад паняцця пляменшчыны мы пераходзім да характарыстыкі «вялікай сям'і», якая, па агульным меркаванні шматлікіх медыявістаў, з'яўлялася арганізуючым прынцыпам традыцыйнага варварскага грамадства. Цэнтрам жа гэтай сям'і быў дом.

2.2.3. Дом як пачатак свету

Відавочна, што жыллё, а дакладней, той інтэрсуб'ектыўны статус, які яно мела ва ўсе часы і ва ўсіх культурах, як і іншыя адзнакі, што вызначаюць канфігурацыю ментальнай і матэрыяльнай актыўнасці, павінна быць дэталёва разгледжана менавіта ў кантэксце свету асобы вызначанай эпохі. Калі беларуская айчынная зямля, поліцкая пляменшчына, нарвежскі адаль складалі як бы радавую тэрыторыю той ці іншай сям'і, то цэнтрам гэтай тэрыторыі было жыллё – цэнтр сямейнага сакральнага свету, найболей табуяваная і святая яго частка. Так, паводле Поліцкага Статута, пляменшчына падзяляецца «има поити на главе и има бити млаему старо огнище» [Греков 1951:224], г. зн. відавочна, што радавая сядзіба клана разглядаецца як адмысловая частка пляменшчыны, якая дастаецца малодшаму.

Валоданне домам таксама служыла гарантыяй правараздольнасці чалавека. Напрыклад, у раннесярэднявечнай Нарвегіі «пакуль ... чалавек займае гаспадарскае ганаровае месца (ondvegi) у доме, ён можа

распараджацца сваёй уласнасцю, – абвяшчаюць «Законы Фраста-тынга». – Седзячы на гэтым ганаровым месцы, гаспадар ажыццяўляў свае правы галавы сям'і і ўласніка. Тут яму трэба было паведамляць пра выклік у суд; тут ён павінен быў абараняцца ад усіх дамаганняў на яго ўласнасць; пасля смерці бацькі яго сын павінен быў заняць гаспадарскае месца і запрасіць у дом крэдытораў для пагашэння даўгоў. Уступаючы на ганаровае месца ў доме памерлага бацькі, сын рабіўся яго спадчыннікам» [Греков 1951:96].

Такім чынам, на прыкладзе Нарвегіі відавочна, што свет жыцця чалавека традыцыйнага грамадства меў тэндэнцыю шукаць нейкі цэнтр, з якога адбываецца ўсё далейшае яго разгортванне. Нядзіўна і тое, што гэтыя паняцці – дом, сям'я, род – мелі тэндэнцыю да злівання ў сваіх сэнсах. Гэта адзначае і французскі гісторык Ле Руа Ладуры (Le Roy Ladurie), які на падставе дакументаў інквізіцыі зрабіў аналіз умоў сацыяльнага жыцця на мяжы XIII і XIV стст. у аквітанскай вёсцы Мантайю [Le Roy Ladurie 1982]. У прыватнасці, ён адзначае: «Першасны элемент аналізу ёсць сялянская сям'я, устаўленая ў вечнасць дома і штодзённасць хатняга жыцця групы людзей, якія жывуць у адным доме. На мясцовым дыялекце гэта завецца ostal, у актах інквізіцыі гэта лацінскія словы hospicium ці часцей за ўсё domus. Важна заўважыць, што ўсе гэтыя тры словы ostal, hospicium, domus азначаюць непадзельна сям'ю і дом. Тэрмін familia ў гэтых актах практычна не ўжываецца. Будучы паняццем асноўным, domus, ці група сваякоў, якія пражываюць сумесна, мае розныя элементы ці пачатковыя, такія як агонь у кухні, запасы, зямля, дзеці і шлюбныя сувязі» [Le Roy Ladurie 1982:43].

З юрыдычнага магічнага, калі не з этнаграфічнага, пункту гледжання, ostal з Ар'ежы, як і casa з Андоры, уяўляюць сабою штосьці большае, чым звычайную суму смяротных, якія жывуць у іх. Дом пірэнэйскі ёсць непадзельная маральная адзінка. Ён складаецца ва ўладанні пэўнай колькасцю правоў, якія датычацца ўласнасці зямлі, права карыстання лясамі і агульнымі горнымі пашамі. Ostal, ці casa, ёсць сутнасць, якая працягвае асобу памерлага ўладара. Ён прымаецца за сапраўднага ўласніка ўсяго дабра, пакінутага продкамі [Le Roy Ladurie 1982:53].

У Поліцкім Статуце дом пазначаўся словам «куча», аднак не ўсякі дом лічыцца за кучу. Для вырашэння гэтага пытання спашлёмся на артыкул 50а Поліцкага Статута пад назвай «Што ёсць нерухомае ці рухомае»: «Рухомым завецца тое, што рухаецца або што лёгка можна рухаць, а нерухомым тое, што з месца не рухаецца, напрыклад: зямля або хата, пабудова, вапнай атынкаваная або з бярвення складзеная, або ў вёсцы мазанка, або царква, або касцёл, або печ, якую нельга зрушыць... І вада жывая, якая ніколі не перасыхае, завецца нерухомым... І усё іншае на святле – рухомае, бо лёгка перасоўваецца; таму і завецца рухомым» [Греков, 1951:241].

Такім чынам, у адпаведнасці з Поліцкім Статутам пэўная частка маёмасці лічыцца тым, што рухаецца, калі можа лёгка перасоўвацца з месца на месца. Сербахарвацкае *гибуђе* этымалагічна спалучаецца з дзвюма групамі слоў, якія маюць агульнаславянскія карані, вытворнымі з дзеясловаў «хіліць» і «гінуць». Гэта значыць тое, што рухаецца, з'яўляецца нетрывалым, гнуткім, а з іншага боку, яно падвержана хуткай гібелі і не валодае вечнасцю. Характэрна, што вышэйназваны артыкул Поліцкага Статута адрознівае два віды куч: «куħа, полача у ђапно али у подь и куħа ча би гомионица сламом покривлена». З аднаго боку, гэтыя абодва віды пабудоў адрозніваюцца канструктыўна, бо кучы, якія адносяцца да нерухомай маёмасці, абтынкованы ці зроблены з бярвення, а кучы рухомыя ўяўляюць сабою сялянскую хату, проста пакрытую саломай. Аднак, на наш погляд, адрозненні паміж гэтымі дамамі значна глыбей, прыкладна на ўзроўні тых, што існуюць паміж вадой, якая бяжыць з нерукатворнага ключа «вода жива, ка нигдарь не присише» і той, якая цячэ з выкапанай уручную крыніцы («вода рвница, как е руками учинена»). Бо тая, што цячэ з ключа, адносіцца да вечнага, а тая, што выкапана – да маёмасці «гибле». Калі правесці паралелі паміж гэтымі дзвюма парамі проціпастаўленняў (мы маем на ўвазе два роды куч і два роды вадзяных крыніц), то відавочна, што ідуць яны не толькі па мяжы тленнае і нятленнае, але і па падзеле вечнае і праходзячае, бо куча ў Поліцы мае яшчэ значэнне сям'і, якая жыве ў той ці іншай хаце.

Звернемся цяпер да беларускіх сярэднявечных рэалій. Пытанні пра структуру дома і архаічнай беларускай вёскі дэталёва даследаваны В. У. Шаблюком у манаграфіі «Сельскія паселішчы Верхняга Панямоння XIV–XVIII стст.» [Шаблюк 1996]. Неабходныя выняткі з гэтай працы, якія датычацца структуры сельскай хаты разглядаемага перыяду, прыводзім ніжэй: «У дакументах XVI–XVIII стст. жылыя пабудовы Верхняга Панямоння называюцца часцей за ўсё дамамі. Сустракаюцца і такія тэрміны, як будынак, ізба, хата, пякарня, харомы [Шаблюк 1996:32].

Сялянскія сядзібы Верхняга Панямоння ў дакументах называюцца, як правіла, «дварамі», радзей «селитьбамі», «дворішчамі». Двор селяніна ў Верхнім Панямонні складаўся звычайна з хаты, клеці (свіран), хлява (абора) і гумна (стадола, клуня) [Шаблюк 1996:35]. У апісанні маёнтка Гатава (Менскі павет) за 1590 г. згадваецца пра «истобку малую» без сяней, дзе жыве рыкуння (скотніца). Пра хату чорную без сяней паведамляецца і ў інвентары маёнтка Магільнае за 1592 г. [Шаблюк 1996:35]. Акрамя сялянскіх двароў у сельскіх паселішчах Верхняга Панямоння знаходзіліся таксама двары такіх сацыяльных груп сельскага насельніцтва, як баяры і зямяне. Яны існавалі і ў складзе сялянскіх паселішчаў, і як асобныя пасёлкі. Згодна дакумента 1599 г., двор баярына ў сяле Сажалка складаўся з хаты, клеці, стайні, двух хлявоў, лазні з павеццю і пякарні. За дваром размяшчалася гумно з клуняй, асеццю і васьмю пераплотамі [Шаблюк 1996:37].

Адна з назваў беларускага сялянскага двара – «дым» [параўн.: Kutrzeba 1914:15]. Двары ў сёлах Панямоння аб'ядноўваліся ў «службы», якія з'яўляліся адзінкай абкладання сялян. У XVI ст. у склад службы ўваходзілі звычайна па два-тры дымы [Шаблюк 1996:39]. На прыведзеным матэрыяле цяжка прасачыць наяўнасць у доме нейкіх сакральных прастораў, усё тут строга функцыянальна. І развіццё дамавой пабудовы ідзе першым чынам па шляху яе пашырэння і павелічэння камфортнасці. Убачыць з гэтага апісання нейкі спрадвечны цэнтр вельмі складана. Таксама складана вызначыцца ў тым, ці можна разглядаць беларускі дом XIV–XVI стст. як пачатковую кропку лакальнага побыту, бо значна прасцей аднесці яе да «кућа ча би гомионица сламом покривлена».

У разгляданы В. У. Шаблюком перыяд цяжка прасачыць спрадвечнасць забудовы самога сельскага селішча. «Самай распаўсюджанай назвай сялянскіх паселішчаў XIV–XVIII стст. у Верхнім Панямонні з'ўлялася «сяло». Гэты тэрмін шырока сустракаецца ў сярэднявечных пісьмовых крыніцах, якія адносяцца ды тэрыторыі Панямоння... Для дробных сялянскіх пасёлкаў некаторы час выкарыстоўваўся тэрмін «прысёлак». Тэрмін «вёска» пачаў распаўсюджвацца толькі з XIX ст.» [Шаблюк 1996:123].

З прыведзенага матэрыялу не відаць ніякага крытэрыя, паводле якога той ці іншы тып населенага пункта адрозніваецца адзін ад другога. Безумоўна, можна тут казаць пра памеры. Аднак іерархія, так бы мовіць, сацыяльнага плана тут не прасочваецца. Вельмі складана таксама знайсці якія-небудзь аналогіі з падзелам, напрыклад, сельскіх селішчаў Англіі на hamlet і village (тут галоўным адрозненнем апошняга ад першага з'яўляецца менавіта наяўнасць у населеным пункце, званым village, царквы як нейкага цэнтра вызначанай парафіі* [Шаблюк 1996:18]). Шмат у чым ненатуральная і сама планіроўка беларускіх вёсак, якая рана набыла штучныя формы (радавую і вулічную форму замест папярэдняй кучавой [Шаблюк 1996:25–28].

Аднак і старажытнарускае, і беларуска-літоўскае права ў параўнанні з архітэктурнымі адрозненнямі захавала свой рэгулятыўны прынцып сакральнасці дома. І ў гэтым яно ідзе ў рэчышчы шматлікіх іншых варварскіх і феадальных прававых актаў, якія разглядаюць замах на дом як вельмі цяжкае злачынства. Дом тут апрыёры экстэрытарыяльны, без дазволу гаспадара на яго тэрыторыю ніхто ўступіць не мае права. Так, у Нарвегіі, па сведчанні Арона Гурэвіча, налёт на дом прыраўноўваўся да цёмных спраў (супастаўна па сваім цяжары з дзяржаўнымі злачынствамі), што каралася смерцю, прычым у правінцыі Трэндлаг такі ж лёс чакаў і караля, калі ён уварвецца ў чужы дом [Гуревич 1977:115]. Найболей катэгарычная наконт злачынстваў супраць жылля Руская Праўда. Так, у артыкуле 83 Вялізнай рэдакцыі Рускай Праўды гаворыцца: «О гумне. Аже зажгуть гумно, то на поток, на грабеж дом его, переди пагубу йслатившю, а в проце князю поточити и; тако же аже кто то двор зажьжеть» [Греков 1947].

Па меркаванні даследчыкаў Рускай Праўды (якія разыходзяцца ў нюансах), «поток» азначае ліквідацыю злачынца як чалавека і не толькі яго, але і сям'і як удзельніцы агульнага злачынства, і гэта чымсьці падобна на юрыдычную смерць, пра якую мы будзем гаварыць ніжэй. Расійскі гісторык В. І. Сяргеевіч супастаўляў дадзеную норму рускага права з правам нарвежскім: «Бліжэйшае да нашага права – права нарвежскае, па якім падпальшчык пазбаўляецца свету і губляе ўсю сваю маёмасць. Па германскім праве падпал разглядаецца як асабліва важнае злачынства толькі ў тых выпадках, калі ён уяўляў небяспеку для жыцця, напрыклад падпал уначы дома, у якім спалі людзі. Такі падпал па наступствах прыраўноўваўся

* «Ва Усходняй Беларусі сёламі называліся тыя населеныя пункты, якія мелі царкву і былі мясцовымі адміністрацыйнымі цэнтрамі ... У заходніх раёнах Беларусі ў гэты ж час усе сялянскія паселішчы называліся сёламі ці вёскамі» [Шаблюк 1996:18].

таемнаму забойству і зваўся Mordbrenner. Падпал жа без гэтых абцяжваючых абставін разглядаўся толькі як супрацьзаконнае дзеянне» [Сергеевич 1910:23].

Па Салічнай Праўдзе можна прасачыць карэляцыю цяжару пакарання з тым, наколькі глыбока пранікае выкрадальнік у глыбіню сакральнай прасторы дома. Так, па Салічнай Праўдзе за крадзеж малочнага парасяці злачынец плаціць штраф 3 соліды, калі гэты крадзеж будзе здзейснены з трэцяга ўнутранага хлява, то штраф узрастае ў 5 разоў і дасягае 15 солідаў. Калі ж парася будзе выкрадзена з замкнёнага хлява, то гэты штраф узрастае яшчэ ў 3 разы і дасягае 45 солідаў. Такім чынам, пры аднолькавай шкодзе штраф дыферэнцуецца ў залежнасці ад уваходжання злодзея ў сакральную прастору.

Своеасаблівае разуменне цэнтра сакральнай прасторы дае нам Польская Праўда. Калі «нехта здзейсніць крадзеж у каморы якоганебудзь чалавека, няхай гэта будзе рыцар ці селянін, той плаціць дванаццаць марак пені. Той, хто выкрадзе ў вандроўнага працаўніка (ledigen knechte), у якога няма жонкі, з яго «тоболицы» (клунка), г. зн. (з) яго торбы, ці, калі няма ў яго клунка, хто выкрадзе з яго мяшка тое, што ў ім знаходзіцца, той гэтак жа плаціць дванаццаць марак пені, таму што ў вандроўнага працаўніка няма іншага сховішча, акрамя яго клунку ці яго мяшка» [Греков 1957:423].

Такім чынам, сярэдневечнае права не адмаўляе нікому, нават таму, хто не мае матэрыяльнага дома, у праве мець такое сакральнае месца. Яно ахоўваецца не толькі замком, але і спецыяльнымі законамі, якія прадугледжваюць адмысловыя санкцыі за замах на яго. У нашым эпізодзе замах на клунак самотнага працаўніка, які акрамя яго не мае больш ніякага сакральнага месца, прыраўноўваецца да замаху на дом. Заўважым таксама, што калі той чалавек не самотны і мае яшчэ нешта, акрамя клунку, то санкцыя за аналагічнае злачынства ў два разы меншая.

Статут Вялікага Княства Літоўскага мае артыкул 1 раздзела XI, дзе апісваецца пакаранне за напад «на чый дом шляхецкі, не толькі на сам двор, але і на гумно або на хлеў, дзе быдла і іншая гаспадарка хатняя захоўваецца» [Статут 2002:158]*. Гэтае злачынства расцэньваецца як парушэнне «міру паспалітага», г. зн. як найболей сур'ёзнае

* Параўн. з артыкулам 21 Кароткай Праўды: «Аже убьют огнищанина у клети, или у коня, или у говяда, или у коровье татьбы, то убити в пса место; а то же покон и тивуницу» [Греков 1947].

злачынства, за якое ў выпадку ранення ці забойства каго-небудзь з дамачадцаў прадугледжана смяротнае пакаранне. Такім законам сярэднявечнага грамадства ахоўваўся дом як пачатак сям'і і роду, і ў гэтым была даніна міфалогіі, але з іншага боку, менавіта ў такім стаўленні да агменю, да пачаткаў зямлі былі зародкі шматлікіх традыцый сучаснага разумення асобы і яе волі.

2.2.4. Воля і няволя

Кожны канкрэтна-гістарычны тып права, як і іншыя праявы духоўнай культуры, мае пад сабой нейкую агульную схему. Як неабходны элемент гэтай схемы прысутнічае ўспрыманне грамадствам нейкага набору статусаў асобы. Гэтыя крытэрыі павінны знаходзіць сваё замацаванне не толькі ў праве, а ва ўсёй грамадскай дзейнасці і той духоўнай аснове, якая гэту дзейнасць забяспечвае. І змена прававых норм, якія апісваюць статусы асобы, можа расцэньвацца з пункту гледжання фіксацыі імі нейкіх светапоглядных зрухаў, што адбываліся ў тым ці іншым грамадстве. Так, да найболей уражлівых дасягненняў Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г. адносіцца артыкул 1 раздзела I гэтага дакумента: «Перш за ўсё мы, гаспадар, абяцаем і абавязуемся пад той жа прысягаю, якую ўчынілі ўсім абывацелям усіх земляў панства нашага Вялікага княства Літоўскага, што ўсіх княжат, паноў-рад духоўных і свецкіх, паноў харугоўных, шляхту, гарады і ўсіх падданых нашых, і ўсіх саслоўях у гэтым панстве нашым Вялікім княстве Літоўскім, і іншыя ўсе землі, што здаўна таму панству належалі, пачынаючы ад вышэйшага стану і звання да ніжэйшага, гэтымі правамі і артыкуламі, у гэтым жа статуце ніжэй пісанымі і ад нас дадзенымі, будзем судзіць і дзейнічаць. Таксама чужаземцы і заграннічнікі Вялікага княства Літоўскага, людзі, якія прыехалі і нейкім чынам прыбылі, тым жа правам павінны быць судзімыя і ў тых урадах, дзе хто правінаваціцца» [Статут 2002:18].

Усе пералічаныя людзі «тым адным правам судзімыя». Аднак, як відаць з тэксту, судзяцца яны ўсе па-рознаму. Па класічнай феадальнай схеме, аналізаваны дакумент дзеліць іх усіх на вызначаныя катэгорыі, даючы ім адмысловыя правы паводле ўяўленняў пра каштоўнасць і фіксаванае месца кожнага. Так, Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г. пачынаецца з раздзела «Аб персоне нашай гаспадарскай», мае раздзел «Аб вольнасцях шляхецкіх», а таксама частку «Аб галоўшчынах і аб абавязках людзей простых і аб такіх людзях

і чэлядзі, якія ад паноў сваіх адыходзяць, таксама і аб слугах прыказных». У якасці прыкладу прававой дыферэнцыяцыі можна прывесці і артыкул 35 «Пра цыганаў». З этнічных груп, якім Статут таксама надае адмысловую ўвагу, можна вылучыць яшчэ дзве – яўрэяў і татараў. У прыватнасці, у раздзеле XII Статута забараняецца нашэнне ўпрыгожанняў яўрэямі, а таксама запісана, што «жыд, татарын, кожны басурман не можа быць прызначаны на пасаду і трымаць хрысціян у няволі» [Статут 2002:184].

З іншага боку, у адносінах да яўрэяў і татараў раннефеадальнае беларускае права не было такім бязлітасным, бо людзьмі «непотребными» і «порожнуючыеми» тагачасная ўлада іх не лічыла. Татары былі выдатнымі воінамі, яўрэі займаліся гандлем, што прыносіла несумнеўную карысць дзяржаве. Але тым не менш быў падзел статусаў насельніцтва па этнічным крытэрыі (у гэтым выпадку, мабыць, варта казаць і па канфесійным, бо ў Вялікім Княстве Літоўскім адзінай перашкодай, якая адгароджвала татараў і яўрэяў ад астатняга насельніцтва краіны, была іх прыналежнасць да нехрысціянскіх вераванняў [Статут 2002:184]*.

Звычайнае права і яго спадчыннік – права феадальнае – для чужога па этнічных, рэлігійных ці іншых крытэрыях ведала, прынамсі, тры прававыя станы: асаблівае, але роўнае; асаблівае законнае, але няроўнае носьбіту права; змешчанае па-за законам. Апошні стан, а таксама працэдуры яго заканадаўчага апісання стануць тэмай нашага далейшага разгляду. Акрамя таго, разгледзім так званыя памежныя станы, калі правы чалавек атрымлівае не звычайным шляхам, напрыклад праз ініцыялізацыю, а асаблівым, штучным шляхам праз вызначаныя прававыя працэдуры. Такой працэдурай, напрыклад, у канцы XVI ст. у справе з літоўскімі яўрэямі было набыццё імі тытульнай правасуб'ектнасці праз змену веры, г. зн. прыняцце хрысціянства.

У 1880 г. выйшла даследаванне С. А. Бершадскага «Литовские евреи: История их юрид. и обществ. положения в Литве от Витовта до Любл. Унии» [Бершадский 1883], а таксама яго збор дакументаў, якія маюць адносіны да становішча яўрэяў на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага [Бершадский 1882]. Працы С. А. Бершадскага даюць даволі поўную карціну пра стаўленне ўлады да гэтай катэгорыі насельніцтва і паказваюць укладзенасць гэтых дачыненняў у агульнаеўрапейскі кантэкст. Прыкладна да пачатку XII ст. у Еўропе былі прадпрыняты спробы кадыфікаваць яўрэяў і заканадаўча ўключыць іх у структуру сярэднявечнага грамадства. Такім чынам, пастулова была сфарміравана вызначаная маральна-прававая традыцыя стаўлення да яўрэяў, якая ў адпаведнасці з прынцыпамі трансляцыі сярэднявечнай свядомасці была пастулова распаўсюджана на ўсе краіны Заходняй Еўропы. Гэта, вядома, не выключала, што на практыцы адносіны да гэтага вечна чужароднага племя былі такімі ж добрымі і спагадлівымі. Але заканадаўства сярэднявечнай Еўропы ўжо да канца XII – пачатку XIII ст. адназначна вызначыла месца яўрэяў у існай прававой прасторы і такім чынам законна замацавала правамернасць і анталагічнасць іх існавання як Богам дадзенага саслоўя. Прыкладна праз трыста гадоў падобныя прававыя акты былі прыняты ў Вялікім Княстве Літоўскім. Паводле гэтых дакументаў, яўрэі вылучаліся ў адмысловае саслоўе, якое не мела над сабой ніякай іншай улады, акрамя ўлады вялікага князя. Гэта значыць яны станавіліся вольнымі людзьмі, а яўрэй, які пражывае ў сваім кагале, не меў над сабой ніякай іншай улады, акрамя ўлады кагалу і вялікага князя.

«Знаходзячыся пад апякунствам князя, яўрэйскія абшчыны па некаторых справах мелі значную аўтаномію. Так, суд па грамадзянскіх справах яўрэяў паміж сабой знаходзіўся ў руках яўрэяў. Больш таго, у плане юрыдычным іудзейская рэлігія мела роўныя правы з рэлігіяй хрысціянскай, бо да дачы сведчанняў дапушчаўся толькі той яўрэй, які сумленна выконвае «свой закон жыдоўскі», гэта значыць, з'яўляецца правамерным, не запляміўшым свой гонар перад суплеменнікамі» [Бершадский 1883].

Відавочна, што за аснову палітыкі ў адносінах да яўрэяў была ўзята адзіная прыкмета – максімальнае неўмяшанне з боку дзяржавы ва ўнутраныя справы яўрэйскай абшчыны-кагалу. Калі разглядаць гэта з пункту гледжання ўжо разабранага месца вялікай сям'і і хуткага аналізу той ролі, якую мелі такія аб'яднанні, як польскае «dy gegenote» ці руская «вервь», то можна адзначыць, што яўрэйскія абшчыны ўключаліся ў грамадства па аналагічным прынцыпе, такім чынам, каб іх унутраныя законы разглядаліся як неад'емная характарыстыка гэтай малой супольнасці, як своеасаблівы «Willkür» і права на яго гарантавала гэтым аб'яднанням вышэйшая ўлада. Гэта азначае, што ў самім яўрэйскім кагале захоўваліся тыя адмысловыя

* У Статуце ёсць артыкул наступнага зместу: «А калі б які жыд або жыдоўка прынялі хрысціянскую веру, тады кожная такая асоба і іх нашчадкі за шляхціцаў паважацца павінны» [Статут 2002:184].

правілы, якія дыктаваліся не сучаснай яму парадыгмай беларуска-літоўскага грамадства, а традыцыйным яўрэйскім правам, якое было прынесена гэтым народам на месца свайго новага пражывання. У поўнай адпаведнасці з апісанымі вышэй канонамі традыцыйнага еўрапейскага грамадства яўрэйская ідэалогія прызнаецца ідэалогіяй маральнай, а выкананне яўрэямі сваіх традыцый – звычайнай з'явай, якая да таго ж ахоўваецца законам. Яўрэйскі побыт, не губляючы сваёй спецыфікі, заставаўся абмежаванай і чужароднай плямай у арэале хрысціянскага менталітэту. І тут да гэтага чужога лагічна магчымы два падыходы: разбурыць яго, ліквідаваць фізічна ці ідэалагічна, альбо паспрабаваць уключыць у існую структуру грамадства, не паквапіўшыся на гэту інакавасць і чужароднасць. Па гэтым другім шляху яшчэ ў Сярэднія вякі пайшла еўрапейская грамадская думка, а ўслед за ёй заканадаўства Вялікага Княства Літоўскага.

Тым не менш падданыя Вялікага Княства Літоўскага яўрэйскага і татарскага паходжання, правы якіх ў адзначаных вышэй момантах былі абмежаванымі, разглядаліся як людзі вольныя. Адначасова ў спісе вольных людзей іх правы як бы адцяняліся ў параўнанні з іншымі катэгорыямі, так бы мовіць, шляхецкага насельніцтва.

Асноўныя катэгорыі людзей шляхты, якім у адпаведнасці з артыкулам 2 раздзела III Статута гарантаваліся ўсе волі і вольнасці, дэталёва апісаны ў гэтай жа частцы пад назвай «Аб вольнасцях шляхецкіх». Ён з'яўляецца ў аналізаваным дакуменце адным з асноватворных. Тут пералічваюцца, па-першае, назвы людзей, якія мелі статус вольных і паспалітых. Па-другое, вызначаюцца крыніцы падобнай волі. Людзей, якія валодаюць вышэйпаказанымі статусамі, мяркуецца «*захоўваць пры свабодах і вольнасцях хрысціянскіх, у якіх яны як людзі вольныя, свабодна выбіраючы з даўніх часоў з вечных сваіх продкаў сабе паноў і гаспадароў вялікіх князёў літоўскіх, жылі і кіраваліся прыкладам і спосабам свабодных панстваў хрысціянскіх*». І нарэшце, з аналізаванай часткі відавочна, што духоўная і прававая воля чалавека мелі, паводле Статута, вызначаную матэрыяльную аснову: «І ад нас ім так усім, як і кожнаму паасобку, на званні, урады, на маёнткі, на людзей, на землі і на што іншае дадзеных, і што яшчэ будзе дадзена потым, непарушаема і неаддзяляема захоўваць на векі вечныя. І хто б таксама што, хоць без прывілеяў, за айчызным правам і якім-небудзь звычаем набытых маёнткаў, людзей і земляў сваіх ва ўладанні быў пры продках нашых каралях іх міласці польскіх і вялікіх князях літоўскіх ... каго-небудзь з тых панаванняў і таксама пры нашым шчаслівым панаванні, тыя самі з патомкамі і блізкімі сваімі і цяпер валодаць вечна павінны будуць. А аб такіх маёмасцях і землях шляхецкіх, каб ніякага сумнення не было, свабодна заўсёды са ўсімі выгодамі, якія б на іх землях апынуліся, таксама і руды ўсякія, і вокны салявыя павінны заставацца. А мы і патомкі нашы перашкаджаць ім не павінны свабодна ўжываць на векі вечныя» [Статут 2002:42].

Такім чынам, разуменне волі ва ўмовах позняга беларускага Сярэднявечча злучана, па-першае, са статусам чалавека, які ўключае яго ў разрад шляхты, па-другое, з наяўнасцю крыніцы гэтага статусу і, па-трэцяе, з нейкімі матэрыяльнымі знакамі гэтай волі (урады, маёнткі, людзі, землі). Статус абапірае ўсе гэтыя характарыстыкі на тры асновы: на хрысціянскі закон, волю, дадзеную вышэйшай уладай, і, нарэшце, на вечнасць, што родніць доследны дакумент з папярэдняй архаічнай прававой традыцыяй. Гэта дакумент, які азначае вяршыню ў развіцці беларускай прававой думкі, змяшчае ў сабе два вытокі: традыцыйную еўрапейскую спрадвечнасць і хрысціянскую рухомасць.

Нявольнік і вольны чалавек. Неаднаразова было падкрэслена, што традыцыйнае еўрапейскае права практычна ва ўсіх сваіх праявах падзяляе людзей на дзве асноўныя катэгорыі – вольныя і нявольныя. У еўрапейскай гісторыі можна назіраць змякчэнне гэтых адносін праз уздзеянне на традыцыйнае рэгуляванне хрысціянскага права. Паспрабуем прааналізаваць гэты працэс праз выкарыстанне даступных нам прававых дакументаў.

Літоўскі Статут фіксуе ў сабе інстытут залежных адносін, але толькі як рудымент, як элемент мінулага, як неад'емнае права падданых князя, якое яны маюць спрадвеку. Архаічнасць інстытута залежных людзей выцякае з таго палажэння Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г., якое дэкларуе, што ў цяперашні час «*Чалавек вольны ні за якое злачынства не павінен быць аддадзены ў няволю*» [Статут 2002:185]. Далей у гэтым артыкуле гаворыцца, што калі гэты чалавек быў аддадзены ў няволю за вельмі вялікую суму, то ён гэтую суму павінен адпрацаваць, а калі гэтай сумы дадзены чалавек не можа адпрацаваць да смерці, то ягоныя дзеці павінны працягваць гэтую суму адпрацоўваць, але не больш за сем гадоў. Дададзім яшчэ, што артыкул выдзяляе людзей, якія патрапілі ў няволю за злачынствы, г. зн. няволю як кампенсаванне нявыплачанага штрафу (галоўшчыны).

Ва ўжо згаданым намі артыкуле 2 раздзела III сярод правоў, якімі надзяляліся вольныя людзі, згадваліся і тыя, што былі звязаны з валоданнем людзьмі. Чалавек, які быў залежны ад іншага, у Статуце завецца вотчычам. У артыкуле 14 XII раздзела Статута вядзецца гаворка пра залежных, якія ўцякаюць ад сваіх паноў, дадзены досыць поўны пералік катэгорый, што трапляюць пад статус вотчыча, а гэта «чалавек айчызны, мацярынскі, спадчынны, непахожы або куплены, падараваны, выслужаны і якім-небудзь чынам набыты, або чалядзін дворны, айчызны, куплены або палонны, мужчынскага або жаночага полу» [Статут 2002:185].

Гэтым катэгорыям супрацьпастаўляюцца іншыя людзі, таксама падуладныя свайму гаспадару, але якія не могуць быць разгледжанымі як раз і назаўжды злучаныя з ім. Так, у артыкуле 13 «Аб пропуску даўнасці чалавекам прышлым свабоднымі» гаворыцца: «Да таго ўстанаўліваем: калі б які чалавек стану простага, баярын або цяглы, будучы вольным, пахожым, а не вотчычам чыім, перайшоў да каго з князёў, паноў, шляхты, узяўшы або не ўзяўшы дапамогу ад таго пана, а дзесяць гадоў у таго пана прасядзеў, такі чалавек або дзеці яго, калі захочуць прэч адысці, абавязаны будуць адкупіцца ад службы дзесяццю копамі грошаў і заплаціць усё тое, што ў свайго пана ўзяў у дапамогу. Аднак жа калі б такі чалавек або яго дзеці хаця і пасля дзесяці гадоў ад таго пана без ведама пана свайго уцяклі, а той пан на працягу дзесяці гадоў пасля ўцёкаў не адшукваў іх як сваіх вотчычаў, то таксама ўжо такі чалавек вольным застаецца. А калі б раней дзесяці гадоў пан таго ўцёкшага дзе злавіў, тады ўжо ён павінен быць прыгавораны і прысуджаны таму пану за вотчыча» [Статут 2002:185].

Такім чынам, з простага параўнання гэтых двух урыўкаў, якія тычацца нявольных людзей, заканамерна было б выказаць здагадку, што траплянне ў няволю абумоўліваецца чыста эканамічнымі чыннікамі, г. зн. можа быць апісана ў рамках тэрміналогіі закабалення. Аднак калі разглядаць гэты дакумент ва ўсёй перспектыве звычаёвага права, то не ўсё апынаецца такім простым, бо тады да эканомікі прымешваюцца і іншыя моманты, якія праліваюць своеасаблівае святло на асаблівасці дэклараванай намі дынамікі фарміравання этнасацыяльнай самасвядомасці ў Беларусі. Для аналізу таго, як станавіліся людзьмі нявольнымі, параўнаем спіс катэгорый нявольлі, прыведзены ў артыкуле 14, з тымі катэгорыямі, якія ведала Руская Праўда. Так В. І. Сяргеевіч адзначае, што «нявольныя сустракаюцца

ў нашых старажытных помніках пад рознымі імёнамі. Іх завуць чэляддзю, халопамі, пазней проста людзьмі. Чэлядзь аднаго кораня з «чадью» і «чадом» і азначае дамачадцаў. Слова «роба» ў старажытнасці ўжывалася толькі для пазначэння нявольных жанчын (у Рускай Праўдзе «робить» у значэнні «працаваць»). Гэтыя тэрміны азначаюць, такім чынам, людзей, службоўцаў ці таксама тых, хто на каго-небудзь працуе. Але Руская Праўда кажа не проста пра халопаў, яна адрознівае яшчэ «обельное» халопства, а часам замест таго, каб сказаць «халоп», яна кажа «обель» (71 і 80 А, 56 і 61). Обельны халоп – круглы халоп ці поўны, г. зн. абсалютны. Што ж такое неабсалютны халоп? Слугой ці працаўніцай маглі быць і вольныя людзі. Вольная працаўніца, такім чынам, можа быць таксама названа рабыняй, а вольны слуга халопам. Вольны халоп служыць каму-небудзь добраахвотна, не выдаючы на сябе акт ўмацавання. Такім чынам, «толькі обельные халопы ці поўныя з'яўляюцца нявольнымі людзьмі ці рабынямі ў сапраўдным сэнсе гэтага слова. З таго, што тэрміны «халоп» і «роба» прымеркавалі да нявольных слуг, трэба, здаецца, зрабіць выснову, што служба і хатняя праца звычайна адпраўляліся нявольнымі людзьмі і адрозненне нявольных і вольных супадае, такім чынам, з адрозненнем людзей, якія працуюць на іншых, і людзей, якія працуюць на сябе ці наогул не працуюць» [Сергеевич 1910:10].

Параўноўваючы вышэйпрыведзенае выказванне Сяргеевіча з цытаванымі раней артыкуламі Літоўскага Статута, можна правесці першы падзел паміж нявольнымі людзьмі. І Руская Праўда, і Статут фіксуюць наяўнасць інстытута так званага спрадвечнага нявольніцтва. Людзей, якія падпадаюць пад гэты статус, у тэрмінах Літоўскага Статута можна пазначыць як мацярынскіх, спадчынных, непахожых. Нароўні з імі пералічваюцца нявольнікі набытыя, ці паланёныя, якія, відавочна, набылі гэты статус падчас жыцця свайго цяперашняга пана.

Усе гэтыя катэгорыі залежных людзей у Рускай Праўдзе відавочна не адрозніваюцца. Тым не менш і тут можна гаварыць пра вечных нявольнікаў. Гэты сацыяльны пласт складаўся з чэлядзі і обельных халопаў. Ім супрацьпастаўляюцца нявольнікі часовыя, ці так званыя закупы*, якія знаходзяцца ў падначаленні свайго гас-

* Паралелі да такога раздваення крыніц паходжання нявольных людзей можна адшукаць і ў старажытным скандынаўскім праве. Яно ведала паняцце «skuldarman», г. зн. чалавека, аддадзенага ў падатковую кабалу, які належыць да разглядаемай этнічнай супольнасці.

падара да таго часу, пакуль яны не адпрацуюць занятую імі вызначаную суму грошаў. Руская Праўда досыць ясна падзяляе закупа ад обеля, больш таго, маюцца тры характэрныя нормы, якія вызначаюць гэтае адрозненне. Так, у артыкуле 52 Вялізнай Праўды гаворыцца пра тое, што «аже закуп бежит от господы, то обель; идеть ли искат кун или ко князю или к судиям бежить обиды деля своего господина, то про то не роботять его, но дати ему правду» [Греков 1947:482].

Дадзены артыкул пераклікаецца з ужо цытаваным вышэй артыкулам 13 раздзела XII Статута Вялікага Княства Літоўскага, дзе таксама гаворыцца пра тое, што калі вольны чалавек, але залежны ад пана, самавольна пакіне свайго гаспадара, то ён губляе волю і ператвараецца ў вотчыча, якога ў гэтым кантэксце можна параўнаць з обельным халопам. З іншага боку, ёсць артыкул 55 Вялізнай Праўды гэтага ж дакумента: «Продасть ли господин закупа обель, то наймиту свобода во всех кунах а господину за обиду платити 12 гривен продаже» [Греков 1947:520].

У выпадку парушэння ўмоў дамовы закупам і трактаванні яго ў якасці обельнага халопа, гэты закуп атрымлівае волю, а з гаспадара спаганяецца продаж у памеры 12 грыўняў, што роўна штрафу за выдраную бараду ці спілаваны дуб і ў шэсць разоў перавышае штраф, напрыклад, за крадзеж лодкі. Ці можам мы разглядаць гэты акт як злачынства? Безумоўна, можам. Бо ў гэтым выпадку невядомыя старажытнарускія заканадаўцы бачаць акт парушэння статусу чалавека, калі гаспадар пераводзіць яго ў ніжэйшае становішча, пазбаўляючы не толькі волі, але і праваздольнасці. Дарэчы, падобнае адрозніванне обельнага і няобельнага стану прасочвае М. Н. Ясінскі [Ясинский 1904:447]* і прыводзіць з Літоўскай метрыкі скаргу 1528 г. наступнага зместу: «Заставил есми ему дочку свою в копе грошей, ино я ему пенязей от 5 год даю, а он пенязей не берет, а дочки моей мне не ворочает, – ответчик заявил: «продал он [истец] мне девку тую за неволную, а так я девку продал обель,

* Адыходзячы трохі ў бок ад праблемы залежных людзей, варта адзначыць прамую наяўнасць унаследавання беларуска-літоўскай прававой традыцыі ад традыцыі старажытнарускай, якая ажыццяўляецца не толькі кантэкстна і змястоўна, але і літаральна тэрміналагічна. Ці не з'яўляецца гэта важкім аргументам той тэзы, што старажытнаруская культура, у тым ліку і прававая, служыла не нейкай антычнасцю, г. зн. тым, што калісьці было, потым перапынілася, а затым аднавілася, а маці беларускай культуры, якая захавала з ёй гістарычна жывыя сувязі? Ва ўсякім разе, аналізаванае пытанне гэта яўна пацвярджае.

ак обель купил» (Літ. метр., кн. Судн. д., № 6, л.26) [Ясинский 1904:447; Греков 1947:454–456].

Такім чынам, закуп – гэта не абель і змешванне гэтых дзвюх рэчаў, паводле рэдакцыі Рускай Праўды, з'яўляецца сур'ёзным злачынствам, аднак, калі закуп парушыць умовы дамовы са сваім гаспадаром і збяжыць ад яго, ён ператвараецца ў обеля-нявольніка. Цяпер нам належыць высветліць асаблівасці гэтага апошняга стану, а таксама шляхі рэкрутавання ў яго. Усе гэтыя выпадкі апісаны ў артыкуле 110 Вялізнай Праўды: «О холопстве обелное трое: оже кто хотя купить до полугривны гривны, а послухи поставить, а ногату дасть перед самем холопомь; а второе холопьствэ: поиметь робу без ряду, поимать ли с рядом токако ся будеть рядил, на том же стоить; а се третье холопьство: тивуньство без ряду или привяжешь ключь к собе без ряду; с рядомь ли, то како ся будеть рядил, на том же стоить» [Греков 1947:700].

Каб стаць халопам обельным, г. зн. поўным, у чалавека Старажытнай Русі было тры магчымасці: па-першае, прадацца ў обельныя халопы ў прысутнасці сведак; па-другое, займець рабыню без ведання яго гаспадара і, нарэшце, па-трэцяе, паступіць на цівунскую пасаду альбо пасаду ключніка без папярэдняга абгавору сваёй волі. У першым выпадку відавочна, што мае месца не просты продаж, а выкананы пры дапамозе акрэсленай працэдуры, падобнай да такога кшталту архаічным актам змены статусу чалавека. Другі варыянт ператварэння ў поўнага нявольніка таксама вядомы звычаёваму праву. Магчымасць стаць рабом праз уступ у сексуальныя адносіны з чужым нявольнікам (нявольніцай) без дазволу гаспадара мела месца і ў франкскіх грамадствах. Так, у дачыненні да мужчыны капітулярый I Салічнай Праўды (V, са. 27, § III) прадугледжвае наступнае: «si quis Francus alienam ancilam sibi publice junexerit, ipse cum ea in servito permanent» («Калі які-небудзь франк публічна возьме сабе чужую рабыню ў жонкі, ён навечна стане рабом») [Ведров 1877:73]. У адносінах да жанчыны Салічны закон быў яшчэ больш суровы: «Капітулярый I. 5. Пра жанчыну, якая злучыцца (шлюбам) з рабом. § 1. Калі якая-небудзь жанчына злучыцца шлюбам са сваім рабом, уся яе маёмасць падлягае адабранню ў казну, а сама яна аб'яўляецца па-за законам. § 2. Калі хто са сваякоў яе заб'е, ніхто ніякім чынам не павінен карацца за яе смерцю – ні сваякі, ні казна. А раб той павінен быць адданы найжорсткім катаванням, а менавіта калесаванню. І калі хто са сваякоў ці хто-небудзь

іншы дасць гэтай жанчыне хлеб альбо прытулак, павінен выплаціць 15 салідаў» [Грацианский и Муравьев 1913:60]*.

Апісанае вышэй азначае сабой акт юрыдычнай смерці**, якая ўжывалася як пакаранне за найбольш цяжкія злачынствы. Сутнасць юрыдычнай смерці складаецца ў тым, што з гэтага часу чалавек выключаўся з той ці іншай этнічнай супольнасці, пазбаўляўся закону, які вызначаў яго статус, г. зн. станавіўся вылюдкам, якога некаторыя варварскія праўды ўвасабляюць са знакам ваўка [Modzelewski 1997:21].

Падобную санкцыю захаваў і разглядаемы намі Статут Вялікага Княства Літоўскага, дзе маецца артыкул 5 XI раздзела «Аб спосабе выгнання, якімі словамі павінна быць чынена, і аб утрыманні ката на ўрадзе замкавым»: «Калі б хто з падданых нашых народу шляхецкага якога-небудзь стану, ад найвышэйшага да самага нізкага, за злачынства і непаслухмянасць сваю быў бы прызнаны вінаватым на падставе гэтага агульнага закону ў тым, за што выгнаны быць павінен, тады выгнанне павінна быць у нашых лістах пазначана і возным на месцах, таму паводле вызначэння гэтага статута прыстойных, зроблена і агалошана такімі словамі: «Калі ж той па імені Н., зрабіўшы такі і такі ўчынак, супраціўны Госпаду Богу, уладзе гаспадарскай і праву агульнаму, а будучы выкліканы ў суд,

* Нормы Рыпуарскай Праўды, якія датычацца вольнай жанчыны, што адважылася абраць сабе мужа раба, адрозніваюцца яшчэ большай экстравагантнасцю і чыста літаратурнай прыгажосцю. Вольнай рыпуарцы, згоднай выйсці замуж за раба, але бацькі якой пратэстуюць супраць гэтага, даецца выбар ад імя караля ці графа – альбо забіць раба, альбо застацца разам з ім у рабстве. У першым выпадку вольная рыпуарка павінна прыняць меч (відаць, знак волі яе бацькі або будучыні мужа), у другім – верацяно (знак залежнасці і выканання ткацкай працы, можа быць, на карысць гаспадара [Неусыхин 1956:145].

** Паводле Салічнай Праўды, юрыдычная смерць разумеецца не толькі як выгнанне той асобы, да якой ужыты гэты акт, з чалавечага грамадства, але і першым чынам як разрыў усіх яе кроўных сувязей, у тым ліку нават з членамі малой сям'і, з якімі, вядома, не парывае той, хто добраахвотна адмаўляецца ад сваяцтва. Чалавек, што вырыў і абрабаваў труп, аб'яўляецца па-за законам, становіцца wargus'ом, г. зн. агульным ворагам, які не мае права жыць сярод людзей і якога ўсякі можа беспакарана забіць. Тым самым ён пазбаўляецца і маёмасці, бо ніхто з яго родных, і нават уласная жонка, не маюць права прытуліць або даць яму хлеба (пад пагрозай штрафу ў 15 салідаў), пакуль ён не ўступіць у дамову са сваякамі нябожчыка. (Гэтая дамова, відаць, зводзіцца да выплаты злачынцам кампенсацыі ў 200 салідаў, роўнай віры вольнага.) Такая цяжкая кара спасцігае ў дадзеным выпадку злачынца не проста за рабаванне, а за апаганьванне пахаванага [Неусыхин 1956:84].

не з'явіўся, уладзе яго каралеўскай міласці, ураду і законам паслухмяным быць не хацеў і не з'явіўся ў тэрмін для разгляду скаргі боку істцовага, у чым той яго абвінаваціў, з тых прычын яго каралеўская міласць таго Н., як непаслухмянага, выганяе з панства свайго, з супольнасці падданых сваіх, з усіх земляў сваіх так, каб ніхто з ім зносін мець, ані ў доме сваім хаваць не павінен і тымі правамі, якімі карыстаюцца ўсе падданыя яго каралеўскай міласці, ён карыстацца і ўжываць іх не мог да таго часу, аж пакуль паводле права агульнага, з ласкі яго каралеўскай міласці і пасля здавальнення з боку яго супраціўнага ён у супольнасць і таварыства падданых яго каралеўскай міласці і да права агульнага не будзе дапушчаны. А ў той час, пакуль будзе выгнаннікам, жонка яго павінна лічыцца ўдавой, дзеці яго – сіротамі, а дом яго – пустым» [Статут 2002:160].

Гэта значыць чалавек, які патрапіў пад працэдуру выгнання, і той, хто ставіўся па-за законам і ў праве ВКЛ і ў Салічнай Праўдзе, падвяргаліся аднолькавым санкцыям. Ніводны з членаў грамадства не можа ўступаць з ім у кантакт, і якога б ні быў роду, ён выключаецца з усіх спісаў і рэестраў, больш таго, «жонка яго павінна лічыцца ўдавой, дзеці яго – сіротамі, а дом яго – пустым». У прыведзеным вышэй артыкуле 4 раздзела XI Статута дадзеная санкцыя прадугледжваецца супраць таго, хто забіў «каго ў доме, у доме заезным, на вуліцы, на дарозе і дзе-небудзь» [Статут 2002:159]. Як гэта ні дзіўна, але аналагічны артыкул ёсць і ў Салічнай Праўдзе: абвінавачаны не з'яўляецца ў суд, ён пазбаўляецца каралеўскага заступніцтва.

Фактычна і старажытнарускі обель, набываючы свой новы стан, апынаўся як бы па-за законам і па-за этнічнай супольнасцю. У артыкуле 81 Вялізнай Праўды чытаем: «Ты тяже все судять послухи свободными, будеть ли послухъ холопъ, то холопу на правду не вылазити; но оже хощеть истець, или иметь и, а река тако: по сего речи емлю тя, но азъ емлю тя, а не холопъ, и емети и на железо; аже обинити и, то емлеть на немь свое; не обинить ли его, платити ему гривна за муку, зане по холопьи речи ялъ и» [Греков 1947].

Халоп ужо не можа самастойна ўдзельнічаць у судзе, больш таго, відавочнае вельмі грэблівае стаўленне заканадаўцаў да халопскіх прамоў. Халоп не ёсць вольны чалавек, не з'яўляецца ён і членам грамадства, але належыць дому свайго гаспадара. Больш таго, напрыклад у Перамірнай грамаце Казіміра Літоўскага з Псковам, халоп згадваецца нароўні з «робой, за поручником, татем и за разбойником», за якіх варта «не стояти ни мне, ня вам, а выдати по исправе».

Аднак і гэты склад халопаў не быў аднастайным. Згаданы намі М. Н. Ясінскі прыводзіць яшчэ адзін акт з феадальнага літоўскага права, дзе «муж жене в 1506 г. завещал вечно и непорушно всю челядь свою невольную купленную, а што в него заставлены были люди и земли ... то ей же отписал естли кто ближних всхочет то мает тыя пенязи ей отдати, в чем мужу ее были тыя люди и земли заставлены. Что в королевской жалованной грамоте подтвердившей завещание было формулировано следующим образом што ся тычет закупных людей и земель ... за то она мает пенязи взять, если хто блиижний всхочет тыя пенязи отложити, а челядь невольную ... мает держати она вечно» [Ясинский 1904].

Гэты запіс можа служыць для нас як бы пераходным мастком ад Рускай Праўды да Літоўскага Статута. Бо як відавочна з гэтага дакумента, частка людзей, якія знаходзяцца ў падначаленні гаспадара, склаўшага завяшчанне, былі як бы прадметам закладу, а сведчаннем нявольнасці іншых была вечнасць як і ўсе зыходныя складнікі статусу асобы. Невыпадковы ў гэтым сэнсе і сам тэрмін «вотчыч». Як і шматлікія іншыя атрыбуты, якія апісваюць розныя характарыстыкі сярэднявечнага чалавека, ён сінанімічны тэрмінам генеалагічнага плана, а менавіта імёнам найбліжэйшых сваякоў чалавека: дзеда, бацькі, маці.

Вернемся зноў да ўжо згаданага намі пераліку нявольных людзей, зафіксаванаму ў артыкуле 14 раздзела XII Статута Вялікага Княства Літоўскага 1558 г. Нагадаем, што сярод поўных нявольнікаў, паводле тэрміналогіі Рускай Праўды, пералічваюцца «чалавек айчызны, мацярынскі, спадчынны, непахожы або куплены, падараваны, выслужаны і якім-небудзь чынам набыты, або чалядзін дворны, айчызны, куплены або палонны, мужчынскага або жаночага полу». Чалавек «мацярынскі, спадчынны, непахожы» адносіцца да ўласнасці спадчыннай. Акрамя таго, нявольнікаў можна было атрымаць у падарунак ці купіць якім-небудзь спосабам. Апошняй катэгорыяй нявольнікаў быў «полоненик» – чалавек, здабыты панам у выніку ваенных дзеянняў. Менавіта гэтая катэгорыя залежных людзей маглі станавіцца нявольнікамі далей. У аналізаваным Статуце ёсць артыкул 21 «Хто можа быць нявольнікамі»: «Нявольнікамі надалей не павінны быць з іншых прычын, як толькі палонныя, а іншая чэлядзь нявольная і таксама дзеці, нашчадкі палонных павінны быць пасаджаны на землях і разумецца павінны як вотчычы. А татарскія нявольнікі павінны асаджвацца на іх землях» [Статут 2002:188].

Такім чынам, паводле Літоўскага Статута, толькі палонныя маглі мець статус нявольніка. І нявольнікамі яны маглі быць толькі на працягу аднаго пакалення, ператвараючыся потым у вотчычаў (дарэчы, у іншых артыкулах гэтыя два паняцці зліваюцца адно з другім). З іншага боку, менавіта людзі іншапляменнага паходжання былі асновай саслоўя рабоў як у помніках германскага варварскага права, так і ў стараскандынаўскім законе.

Для тых, хто не валодаў правамі вольнага чалавека, адзіным шляхам іх набыцця было атрыманне членства пэўнай этнічнай адзінкі (як правіла, той сям'і, з якой ён і раней меў тыя ці іншыя адносіны). Першы такі выпадак – калі незаконнанароджаны сын становіцца членам сям'і. Гэтая працэдура на аснове старажытнага нарвежскага права апісваецца А. Гурэвічам: «Увесці ў род» незаконнанароджанага сына можна было са згоды бліжэйшага спадчынніка, які выказвае яе ад імя ўсіх сыноў, непаўналетніх ці нават яшчэ не народжаных. «Той, хто мае права на адаль, павінен выказаць згоду на [атрыманне ім права] адаля». Згода ўсіх спадчыннікаў на допуск у «род» незаконнанароджанага сына была неабходна, бо, як сказана ў «Законах Гулатынга», «ніхто не павінен аддаваць на бок спадчыну іншага... і ніхто не павінен пазбаўляць іншага яго спадчыны». У «Законах Фрастатынга» гаворыцца пра згоду блізкіх спадчыннікаў. Працэдура «ўводзін у род» ажыццяўлялася на адмыслова зладжаным дзеля гэтай мэты баляванні. Бацька павінен быў закалоць трохгадовага быка і з яго шкуры зрабіць чаравік. Той, хто ўводзіць у «род», першым апранаў гэты чаравік на нагу, затым той, каго ўводзілі ў род (aettleidingr), пасля яго чаравік паслядоўна апраналі той, што пагадзіўся на атрыманне новым членам роду спадчыны, той, хто пагадзіўся на атрыманне ім права адаля, і, нарэшце, іншыя сваякі (frendr). У судзебніках некалькі разоў падкрэсліваецца адрозненне паміж асобай, якая мела права атрымаць спадчыну, і тым, хто меў права на адаль, а таксама адрозненне паміж законнанароджаным сынам і гэтымі дзвюма асобамі. У рэальнасці ж гэта мог быць адзін і той жа чалавек. Але такое проціпастаўленне адаля астатняй спадчыне само па сабе паказальна. З гэтай пастановы таксама відаць, што спадчына і адаль пры адсутнасці сына атрымлівалі іншыя сваякі мужчынскага полу... Працэдура апранання чаравіка сімвалізавала наданне ўводнаму ў род поўнасцю правоў суродзіча. З гэтага часу «ўведзены ў род» мог карыстацца перададзенай яму маёмасцю, а пасля смерці тых, хто апранаў разам з ім чаравік,

атрымліваў спадчыну і адаль. Уяўленні пра роднасныя сувязі распаўсюджваліся на шырокае кола асоб, нават на тых, што знаходзіліся ў шостай ступені сваяцтва, лічачы ад братоў і сясцёр» [Гуревич 1977:44–45].

Калі разглядаць варварскае германскае права, то тут меліся два варыянты ператварэння раба ў раўнапраўнага ўдзельніка той ці іншай этнасацыяльнай адзінкі франка-германскага грамадства. Першы шлях быў чымсьці падобны на той, што быў апісаны Гурэвічам, – пра ўводзіны ў род незаконнанароджанага сына. У гэтым выпадку поўнаму вызваленню, якое ў нашым кантэксце правільней было б назваць ініцыялізацыяй, папярэднічала вызваленне частковае [Modzelewski 1997:26], пры якім былы гаспадар станавіўся як бы заступнікам таго, хто вызваляецца. Пры гэтым не мела значэння ранейшая (дарабская) этнічная прыналежнасць. Пасля акта вызвалення былы раб станавіўся членам вызначанай сям'і, а праз яе – удзельнікам супольнасці і суб'ектам вызначанага варварскага закону. У пазнейшы час напаўвольныя (леты, ліберты) станавіліся пад заступніцтва не толькі свайго гаспадара, але і караля, і царквы.

Акрамя акта ініцыялізацыі, калі раб ператвараўся ў лета, які жыў пад заступніцтвам той ці іншай сям'і, існаваў і іншы шлях – знакамітае вызваленне праз дынарый [Modzelewski 1997:27]. Варыяцыяй гэтага звычаю з'яўляецца і тая працэдура, калі раба адпускалі на ўсе чатыры бакі, што, дарэчы, захавалася як устойлівы выраз у сучаснай беларускай мове. У гэтым выпадку былы нявольнік ці лет ужо не лічыўся непаўнапраўным сваяком свайго былога гаспадара, але адным з яго супляменнікаў. І тут, як у выпадку з летам, паўтараецца тая ж карціна: «...без погляду на фактычнае паходжанне, якое ў стане не мела значэння, раб быў прыманым да супольнасці франкаў і з тых часоў жыў паводле іх права, меў права на валоданне зямлёй, быў удзельнікам суседскай абшчыны, і яго сям'я лічылася за сям'ю кроўных сваякоў з усімі вынікаючымі адгэтуль наступствамі» [Modzelewski 1997:27].

Як і ў іншых выпадках традыцыйнага варварскага грамадства, працэдура апыналася вышэй рэальнасці. Так, у выпадку кідання дынарыя вызваленне лічылася здзейсненым у незалежнасці ад таго ці меў той, хто кідаў дынарый, на гэта права. Салічная Праўда змяшчае ў сабе тытул XXVI «Пра адпусканне на волю»: «§ 1. Калі нейкі свабодны чалавек чужога лета без згоды гаспадара яго пры каралі праз дынарый адпусціць і (гэта) будзе вызнана, прысуджаецца да

выплаты 4000 дынарыяў, што складае 100 солідаў. Рэчы ж лета вяртаюцца яго законнаму гаспадару. § 2. Калі хто чужога раба пры каралі праз дынарый адпусціць, што будзе засведчана, прысуджаецца да выплаты кошта раба і звыш таго 35 солідаў» [Франкскае грамадства 2001:32].

І дынарый, і адпушчэнне на ўсе чатыры бакі маюць нейкае сакральнае значэнне, адмяніць якое просты чалавек ужо не ў праве. Калі рытуал адбыўся, адбылося і дзеянне. І вяртанне на кругі свая ўжо па-за межамі магчымасцей чалавека, бо той, каго адпускаюць, перадаецца ў рукі нейкай вышэйшай сілы. Ва ўмовах варварскага права чалавек атрымліваў волю анталагічную, якая ўжо ні пры якіх умовах не можа быць павернута назад. Таксама відавочна з прааналізаваных вышэй дакументаў беларуска-літоўскага, старажытнарускага і старанарвежскага права, што паступова, крок за крокам, гэтае сакральнае значэнне губляецца і ў шматлікіх выпадках няволя набывае чыста эканамічнае гучанне. У беларуска-літоўскім праве няволя разглядаецца як праява даўніны, нейкай традыцыі, якую літоўскія князі не збіраюцца парушаць, але і не намерваюцца падтрымліваць надалей, ставячы пытанне пра адмену нявольніцтва ці, прынамсі, змякчэнне яго форм, што выяўляецца пры параўнальным аналізе літоўска-беларускіх дакументаў XIV–XVI стст. У гэтым спалучэнні паступовасці з імкненнем выяўляецца галоўная рыса светапогляду дадзенай эпохі.

2.2.5. Вялікая сям'я

Як чалавек традыцыйнага грамадства лічыцца неаддзеленым ад дома і зямлі, пладамі якой ён карыстаецца, таксама гэтая асоба неаддзельная ад сваіх сваякоў, з якімі ён тым часам складае адно цэлае. Як адзначаюць даследчыкі скандынаўскага сярэднявечнага грамадства Фут (Foot) і Вілсан (Wilson), «спачатку гэтая група лічылася толькі зыходзячы з мужчынскай лініі, але, верагодна, таксама першапачаткова стала агульнапрынятым лічыць шлюб таксама часткай сям'і. Але з таго часу, як мы маем дэталёвыя веды пра скандынаўскае грамадства, абедзве мужчынскія і жаночыя лініі пачалі прызнавацца за роўныя, і толькі выпадковыя перавагі маглі быць аддадзены мужчынскаму радаводу. Жыццё было сфакусавана ўсярэдзіне сямейнай групы, таму часта тэрмін «сямейнае грамадства» выкарыстоўваецца для апісання ўмоў жыцця ранняга скандынаўскага (Norse) грамадства. Тым не менш важна правільна выкарыстоўваць

слова «сям'я». Для большасці з нас гэта азначае супольнасць двух ці трох пакаленняў, юныя члены якога пастаянна пакідаюць яго, каб зрабіць кар'еру ці жаніцца. Пры гэтым кантакты паміж членамі сям'і маюць тэндэнцыю падтрымліваццa паміж братамі і сёстрамі абодвух пакаленняў, але рэдка выходзяць далей узроўню стрыечных сваякоў, г. зн. тых людзей, што маюць агульнага дзеда. У ранняй Скандынавіі гэтае ядро было большым і, як правіла, юнак пасля жаніцьбы працягваў жыць і працаваць у гэтым патрыманіяльным аб'яднанні. Уся фамільная група была, відавочна, большая за сучасную. Месца сям'і ясна відаць з законаў, якія тычацца віры (atonement) за смерць чалавека. Плацёж і атрыманне яе падзяляліся сярод сем'яў забітага і забойцы, плата памяншалася з усё большай аддаленасцю сваякоў. На Ютландыі, напрыклад, яна распаўсюджвалася да трэцяга калена, у Ісландыі – да чатырнаццатага*.

Несумнеўна, што індывід меў значна меней асобнага існавання і болей быў часткай цэлага арганізма, чым ён ёсць цяпер. Яго адказ аўтаматычна ставіў на першае месца інтарэсы сям'і, што патрабавала ўзвышэння інтэграванасці сямейнай уласнасці і злітаванага існавання сям'і ўсярэдзіне супольнасці. Прыбытак і страты, гонар і ганьба былі падзеленымі, і сумесныя намаганні патрабаваліся для таго, каб атрымаць дабро ці пазбегнуць шкоды. Удзельнічаючы ў рэлігійных грамадскіх цырымоніях, сям'я звычайна здзяйсняла і асабістыя крокі для ўлагоджвання багоў. Меліся шмат святых істот і рытуал уладкоўваць у іх гонар як грамадскія, так і сямейныя святы [Foote 1970:4–5].

Калектыўная адказнасць вельмі распаўсюджана ў тэкстах варварскіх праўд. У выпадку з сям'ёй яна выяўляецца ў перакладанні адказнасці за здзейсненыя злачынствы на сваіх кроўных сваякоў, якія належаць да таго ці іншага роду. Аналагічныя палажэнням нарвежскага права і артыкулы Салічнай Праўды. У якасці прыкладу

* Параўн. тытул III капітулярыя II Салічнай Праўды «Аб забойстве вольнага чалавека»: «Калі хто пазбавіць жыцця вольнага чалавека і будзе абвінавачаны, павінен плаціць віру сваякам па законе. Палову віры павінен атрымаць сын. З іншай паловы чвэрць віры належыць маці; другая ж чвэрць павінна ісці блізкім сваякам – тром з пакалення бацькі і тром з пакалення маці. А калі маці не будзе ў жывых, палову віры няхай падзеляць паміж сабой сваякі – менавіта тры блізкія сваякі з боку бацькі і тры з боку маці, але так, што блізкія са згаданых сваякоў атрымліваюць дзве часткі, пакідаючы трэцюю частку для падзелу паміж дзвюма наступнымі. І з гэтых дзвюх блізкіх возьме дзве часткі з гэтай трацiны, а трэцюю частку пакіне свайму сваяку».

можна прывесці тытул LVIII «Пра жменю зямлі»: «§1. Калі хто чалавека заб'е, і ўсёй адданай маёмасці не хопіць для выплаты паводле закону, ён павінен прадаставіць 12 супрысяжнікаў (у тым, што) ані на зямлі, ані пад зямлёю ён не мае маёмасці звыш той, што ўжо аддаў. І потым ён павінен увайсці ў свой дом, сабраць у жменю з чатырох кутоў зямлю, устаць на парозе, павярнуўшыся тварам унутр дома і гэту зямлю левай рукой кідаць праз свае плечы на таго, каго ён мае сваім бліжэйшым родным. Калі бацька і браты ўжо плацілі, тады ён павінен той жа зямлёй кідаць на сваіх, г. зн. на трох бліжэйшых родных па маці і па бацьку. Потым, у адной кашулі, без пояса, без абутку з калом у руцэ ён павінен скокнуць праз плот і гэтыя трое павінны выплаціць палову таго, колькі бракуе для выплаты належнай па законе віры. Тое ж павінны зрабіць і астатнія трое, якія даводзяцца сваякамі па бацьку. Калі хто з іх апынецца занадта бедным, каб заплаціць частку, якая падае на яго, ён павінен у сваю чаргу кінуць жменю зямлі на каго-небудзь з больш заможных, каб ён заплаціў па законе...» [Франкскае грамадства 2001:50]. І калі чалавек штосьці здзейсніў, за гэта павінен быў заплаціць, а калі ў яго няма грашаў, тады да гэтай справы прыцягваюцца найбліжэйшыя сваякі, прычым гэта справа не добраахвотная, а абавязковая, бо вынікае з прыналежнасці чалавека да таго ці іншага клана. З іншага боку, Салічная Праўда дае чалавеку магчымасць вызваліцца ад сваяцтва, калі яно апынецца яму цяжкім. У гэтым выпадку ахвотнік павінен быў з'явіцца перад тварам тунгіна і там зламаць над сваёй галавой тры галінкі, мераю ў локаць, раскідаўшы іх у чатыры бакі і, сказаўшы, што ён адмаўляецца ад супрысяжніцтва, ад спадчыны і ад усякіх рахункаў са сваякамі, дадзены чалавек становіцца вольным ад усякіх рахункаў з імі. «І калі потым хто-небудзь з яго сваякоў альбо будзе забіты, альбо памрэ, ён ніякім чынам не ўдзельнічае ані ў спадчыне, ані ў выплатах віры. Але яго спадчына паступае ў дзяржаўную казну» [Франкскае грамадства 2001:51].

Такім чынам, пазбавіўшыся ад сувязі сваяцтва, чалавек працягвае мець сваяка. І гэтым сваяком становіцца князь, вышэйшая службовая асоба дадзенай супольнасці. З прыведзеных тэкстаў бачна залежнасць чалавека ад вызначанага круга людзей, з якімі ён злучаны роднаснай сувяззю. Як мы пакажам трохі ніжэй, вынікам распаду гэтага вялікага аб'яднання станавіліся не толькі малыя сем'і, але і некаторыя іншыя структуры. Вядома, практычна ўсе тэксты франкскіх і германскіх варварскіх праўд напісаны на латыні, на нероднай для

носьбітаў гэтых прававых традыцый мове. У гэтым выпадку вельмі складана аналізаваць узаемаадносіны паміж дакументамі на лінгвістычным узроўні. Тым часам пры спробе рэканструкцыі дынамікі грамадскіх сувязей часам карысна правесці некаторыя этымалагічныя параўнанні, якія могуць даць нам вельмі цікавую інфармацыю пра характар тых узаемаадносін, якія існавалі ў архаічным грамадстве.

На вельмі цікавыя разважанні наводзіць выкарыстанне старанямецкага слова «Frunt» у арыгінальным тэксце Польскай Праўды, якое можа паказаць, як славянскія і германскія плямёны ўспрымалі комплекс адносін, што апісваюцца тэрмінам «вялікая сям'я». Прывядзём параграф 2 артыкула XV Польскай Праўды: «Калі хто-небудзь заб'е госця на дзяржаўнай дарозе, то ён плаціць за забітага пяцьдзясят марак пені; іх бяруць сваякі забітага: калі ў яго тут няма сваякоў, то іх (грошы) бярэ князь і за свой мір, парушаны на дзяржаўнай дарозе, князь гэтак жа бярэ пяцьдзясят марак» [Греков 1951:423].

Праводзячы аналіз тэксту Польскай Праўды, Б. Д. Грэкаў этымалагічна злучае «Frunt» са словам «der Freund», якое ў сучаснай нямецкай мове азначае «сябар». Падобны этымалагічны ланцужок для англійскага слова «friend» выбудоўвае Webster's Unabridged Dictionary [Merriam-Webster, Inc. 2000], паказваючы адначасова на тое, што слова «Frunt» азначала сваякоў, палюбоўнікаў і сяброў і ўвесь гэты ланцужок вядзе свой пачатак з гоцкага дзеяслова «frijĒn», што азначае «кахаць». Такім чынам, многае ў архаічным грамадстве пачынаецца з кахання, якое як бы аб'ядноўвае ўсю супольнасць, а дакладней, з'яўляецца агульным паняццем нейкага пракалектыву, з якога вядуць сваю гісторыю і сваякі, і сябры, і палюбоўнікі. Магчыма, падобную гісторыю развіцця мела і беларускае слова «сябар».

Мітрапаліт Клімент Смаляціч у сваім пасланні да прэсвітара Фамы ўжывае гэта слова ў вельмі цікавым кантэксце. «Но чюдо речеши мнѣ: славишся да скажю ти сущихъ славы хотящихъ, иже прилагают домъ к дому, села к селомъ, изгои же и сябры, и бърти, и пожни, ляда же и старины. Отъ них же окааный Климь зѣло своденъ, нъ за домы и села, и борти и пожни сябръ же и изгои землю 4 локти идѣже гробъ копати» [Никольский 1892:31].

Як адзначае Г. А. Маслыка, у эпоху Вялікага Княства Літоўскага «сябры» – гэта «назва людзей, якія сумесна валодалі і карысталіся ворнай зямлёй і прамысловымі ўгоддзямі. Называліся таксама дольнікамі, патужнікамі, саўдзельнікамі, таварышамі» [Шамякін 534].

Паводле слоўніка старажытнарускай мовы І. І. Сразнеўскага [Срезневский 1989], слова «сябры» ў разгляданы перыяд у першым значэнні «суседзі», г. зн. людзі, якія сумесна пражываюць на адной тэрыторыі*.

Эвалюцыя значэння нямецкага «der Freund» і беларускага «сябры» – яркі прыклад таго, што нормы, злучаныя з сямейнай адказнасцю, як і ў цэлым вялікая сям'я, мелі выразную тэндэнцыю да нівеліравання. Гэтую тэндэнцыю можна прасачыць шляхам параўнальнага аналізу сярэднявечных прававых дакументаў. Так, Руская Праўда (акрамя выпадку дзікай віры, пра якую гаворка пазней) вельмі мала гаворыць пра іерархію сваякоў, датычных да пакрыцця шкоды ці атрымання гэтага пакрыцця. А згаданы ўжо артыкул Рускай Праўды абмяжоўвае лік сваякоў, якія маюць права помсціць за забітага наступным чынам: брат помсціць за брата, сын за бацьку, альбо сын брата ці сын сястры. І гэта ўсё. Калі ніхто не будзе помсціць – спагнаць 40 грыўняў, пра размеркаванне якіх тут нічога не гаворыцца. Адназначны ў гэтым пытанні Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588 г., у артыкуле 18 раздела І гаворыцца: «Таксама устанаўліваем, што ніхто за нічый учынак не павінен быць асуджаны і пакараны, толькі той, хто у чым сам вінаваты будзе, тады ж таму права боскае і справядлівасць хрысціянская вучыць. Таму так жадаем мець, каб ні бацька за сына, ані сын за бацьку, акрамя абражання маястату нашага і дзяржаўнай здрады, як вышэй аб тым апісана, ані жонка за мужа, ані муж за жонку, таксама брат за брата, бацька і маці за дачку, дачка за маці або бацьку, сястра за сястру, і ніякі сваяк, і слуга за гаспадара, гаспадар за слугу, і ніхто іншы ні за чыё злачынства і ўчынак не быў пакараны, толькі кожны сам за сваё злачынства павінен адказваць і быць пакараны» [Статут 2002:25].

Як бы трапляючы ў стыль ужо цытаванай кароткай рэдакцыі Рускай Праўды, прыведзеная частка падводзіць рысу перад гэтай важнай характарыстыкай папярэдняй яму традыцыі, якая прадугледжвае групавую адказнасць за здзейсненае злачынства. Знамянальна

---

* Вядомы польскі даследчык Станіслаў Кутрэба разглядае інстытут сяброў як своеасаблівую вясковую абшчыну, падобную на польскую «dy gegenote». Ён адзначае, што ўся гэтая адзінка – сябры – уяўляе сабой пэўную цэласнасць у гэтым памеры. Яна павінна была плаціць даніну альбо выконваць працы для пана. Згодна з яе памерам вызначаўся памер рэкрутавання для вайсковай службы альбо памер падаткаў. Унутры гэтай адзінкі размеркаванне абавязкаў лічылася ўнутранай функцыяй [Kutrzeba 1914:79].

і тое, што гэта самім аўтарам дакумента разглядаецца як крок да ўсталявання хрысціянскай справядлівасці. У гэтым адным з асноватворных артыкулаў Статута цікава згадванне асоб жаночага полу нароўні з мужчынамі, што таксама ідзе насуперак традыцыйнаму праву. Усё гэта можа разглядацца як праява моманту хрысціянскай і рэнесанснай інвазіі ў структуры грамадскіх узаемаадносін еўрапейскага традыцыйнага грамадства.

2.2.6. Блізкі свет

Ужо згаданы намі француз Ле Руа Ладуры, даследчык побыту аквітанскай вёскі Мантайю, прапанаваў падзяліць свет жыхароў гэтага паселішча на тры асноўныя катэгорыі: свет найбліжэйшы (г. зн. круг сям'і), свет блізкі і свет далёкі. Асноўныя параметры найбліжэйшага свету, злучаныя з сямейным побытам чалавека Сярэднявечча, мы разгледзелі вышэй. Цяпер паспрабуем зрабіць наступны крок наперад, выйсці за межы агароджы сакральнай тэрыторыі дома для таго, каб пагладзець не на найбліжэйшы, але на блізкі свет, дзе, за нешматлікімі выключэннямі, праходзіла ўсё жыццё яго насельнікаў.

У аналізе падзелу светаў Мантайю Ладуры супастаўляе кожнаму са светаў вызначаны шэраг жывёл. Так, найбліжэйшаму свету адпавядаюць сабакі, каты і нават свінні. Свету блізкаму – усе астатнія хатнія жывёлы. Усё, што было далей, знаходзіць сваю сімвалізацыю праз прадстаўнікоў дзікай флоры і фаўны. З іншага боку, вымярэннем усяго свету не былі якія-небудзь абстрактныя адзінкі. Паводле высноў гэтага французскага гісторыка, аквітанцы не мелі меры для вымярэння прасторы. «Прастора вызначаецца праз пачатковыя паняцці corpus і domus, якія з'яўляюцца базавымі для філасофіі Мантайю. Убудаванае ў плечы і рукі і цела ёсць мерай для вымярэння свету, а калі апошні здаецца вельмі вялікім, то вымярэнне праводзіцца праз працягі цела, гэта значыць, праз domus. Калі жадаеш мець паняцце пра рай, – казаў Вільгельм Аўштац, то ўяві сабе вялікі domus, які цягнецца ад Мерэн да горада Тулузы.

Фундаментальным геаграфічным паняццем лічыцца найбліжэйшая ваколіца – тэрыторыя (terra). Слова гэта можа таксама азначаць сеньярыяльную акругу ці мікрарэгіён. Хай слова terra не ўводзіць у зман чытача. Нашы сяляне і пастыры заняты больш за ўсё ўласнай хатай, але наогул не ведаюць паняцця радавой зямлі, паняцце, якое цяпер ёсць анахранізм, але ранняе...?! Спосаб вытворчасці тут хатні. Terra тут не радавая прастора, але глабальная мера вымярэння, у якую можа быць уключана і парафія, і ваколіца. Terra адной вёскі ці групы вёсак, прыналежнай рэгіёну, можа ўключаць межы, якія адначасова з'яўляюцца людскімі і натуральнымі і ўбіраюць у сябе terra малой ці вялікай сеньярыі і нават княствы» [Le Roy Ladurie 1982:346].

Апроч прасторавай абмежаванасці Ладуры адзначаў і наяўнасць часавай абмежаванасці. Ён лічыў, што жыхары Мантайю жылі на выспе часу. І выводзіў з атрыманых крыніц тую выснову, што жыхары гэтай вёскі не маюць іншага веку, чым той, у якім яны жывуць. Век іх памяці, памяці тых падзей, якія яны прызнаюць за гістарычныя, абмежаваны пяццюдзесяцігадовай адлегласцю ад сучаснасці.

Як мы пакажам далей, прасторавая абмежаванасць з'яўляецца характэрнай для сярэднявечнай культуры. З часавай воссю справа ідзе складаней. Для традыцыйнай культуры гістарычная памяць даўжынёй у пяцьдзясят гадоў вельмі кароткая. Ці не спалучаецца гэта ў выпадку з Мантайю са знішчэннем паняцця радавой зямлі і звужэннем мікракосму да тэрыторыі дома з адначасовым абядненнем гістарычнай памяці? Нагадаем, што ў папярэднім раздзеле мы разглядалі паняцце вялікай сям'і як асноўнага спосабу афіляцыі асобы. Круг сваякоў, аб'яднаны ўзаемнымі правамі і ўзаемнымі абавязкамі па выплаце вергельда, вылічаўся шматлікімі пакаленнямі, у некаторых выпадках дасягаў ліку чатырнаццаці. Наяўнасць такой гісторыі патрабавала добра развітой «сістэмы ўліку», функцыі якой ва ўмовах, напрыклад, скандынаўскага грамадства выконвалі сагі. У Мантайю лік пакаленняў, усярэдзіне якіх не дазволена кровазмяшанне, роўны двум, што цалкам укладваецца ў пяцідзесяцігадовы адрэзак часу. Параўнаем гэтае правіла аквітанскай вёскі з нормамі Статута 1558 г., які мы разглядаем як вышэйшую кропку развіцця феадальнага права ў Беларусі, з артыкулам 22 V раздзела «Каб ніхто кроўных у шлюб не браў»: «Устанаўліваем, жадаючы тое мець, каб падданыя нашы паводле праў Божых і хрысціянскіх жылі ў шлюбе святым, таму каб ніхто не асмельваўся кроўных у шлюб браць, пакуль бы мінулі чатыры пакаленні пасля сябе ідучых, так з боку бацькі, як маці, а народжаных ў тую лічбу не лічачы» [Статут 2002:116].

Такім чынам, у справе спынення кровазмяшання Статут ведае чатыры калены жывых і памерлых супляменнікаў. Аднак у Статуце ёсць радавод, які значна перавышае тое, што апісваецца ў тым яго артыкуле, дзе разглядаюцца пакаранні за кровазмяшанне. Успомнім

артыкул 2 раздзела III Статута, а менавіта пералік князёў, гарантаў правоў асобы. Гэты артыкул датычыўся вялікіх князёў Уладзіслава, Ягайлы і брата яго Вітаўта, Жыгімонта, вялікага князя Уладзіслава, Казіміра Трэцяга, Яна Альбрэхта, Аляксандра, Жыгімонта Першага і сына яго Жыгімонта Аўгуста, Генрыка. Відавочна, што даўжыня гэтага генеалагічнага дрэва, базавага для сярэднявечнага беларускага грамадства, пераходзіць за межы чацвёртага пакалення. Доўгія генеалагічныя сувязі – гэта не толькі перажытак мінулага, але і адна з падасноў стабільнасці існавання народа, што набывае асаблівую каштоўнасць ва ўмовах, калі яго суверэнітэт і нацыянальная самасвядомасць зазнаюць ціск звонку.

Мяжа, за якой чалавек перастае быць сваяком, з'яўляецца не толькі важнай светапогляднай характарыстыкай, але можа быць карыснай для канфігурацыі блізкага свету, бо дае ключ да яго найважнейшай катэгорыі – інстытута суседства. Іншымі словамі, можна паставіць пытанне: «Колькі трэба пакаленняў, каб са сваяка стаць проста суседам?» Гэты факт невядомы сучаснай гісторыі. Не існуе сёння і якога-небудзь цвёрда ўсталяванага правіла ператварэння сваяка ў суседа. Для беларусаў канца XX ст., магчыма, досыць трох-чатырох пакаленняў, а можа – і двух. У традыцыйным грамадстве былі сваякі, а былі суседзі – людзі, якія спрадвеку жылі разам і мелі сумесныя правы на сваю тэрыторыю, у прыватнасці на карыстанне лесам, ракой ці морам, калі яно непасрэдна прылягала да гэтай тэрыторыі. Гэты свет мы будзем зваць блізкім. Падкрэслівалася вышэй, што менавіта блізкі свет быў асноўным асяроддзем пасялення як для людзей традыцыйнага грамадства, так і для пазнейшых эпох, трапляючы пад прэс доўгай часавай працягласці.

Фернан Брадэль [Бродель 1986] прыводзіў прыклад французскай вёскі, якая да пачатку XX ст. захавала шматлікія рысы пачатку XVII ст. Мы не саграшым супраць праўды, што абрысы цяперашняй беларускай вёскі маюць у арганізацыі свайго побыту сляды часоў значна больш цёмных. Толькі працэсы, што адбываюцца ў апошнія дзесяцігоддзі ў Заходняй Еўропе, змаглі кардынальна змяніць традыцыйны вясковы побыт, зліўшы горад і вёску разам. Магчыма, што гэтыя змены для беларускага грамадства – справа будучыні. Вяртаючыся ў цікавыя для нас часы, варта адзначыць, што тут як жыццё роду, так і жыццё суседзяў, насельнікаў вызначанага блізкага свету, нельга разглядаць як адкрытую сістэму, даступную для вольнага пражывання ўсіх. Сістэма блізкага свету, як і шматлікія іншыя структуры

традыцыйнага грамадства, таксама засноўваецца на прынцыпах спрадвечнасці пражывання.

Памеры блізкага свету, відавочна, абмяжоўваліся двума фактарамі. Па-першае, вытворчымі патрэбамі сем'яў, якія засялялі вызначаную тэрыторыю, па-другое, фізічнымі магчымасцямі прасторавага перасоўвання таго ці іншага чалавека, пры якім ён меў магчымасць, нягледзячы на ўсе свае дзеянні, вяртацца напач дамоў. «Хуткасці перасоўвання ў ранняе Сярэднявечча былі, безумоўна, іншымі. У параўнанні з дасягненнямі сучаснай тэхнікі ў тыя часы людзі перасоўваліся з месца на месца вельмі павольна. Не адбылося моцнага павелічэння хуткасці і да канца Сярэднявечча, і нават на пачатку XVIII ст. Адносна таго, што мы маем цяпер, найбольшая хуткасць руху была на моры. Для карабля мінанне за дзень 100–150 кіламетраў не было якім-небудзь асаблівым рэкордам, зразумела, пры спрыяльным ветры. Лёдавым шляхам пры звычайных умовах можна было за дзень праехаць ад трыццаці да сарака кіламетраў. Мы маем на ўвазе вандроўнікаў, якія перасоўваліся не паскараючыся: купецкія караваны, вяльможны пан, войска з табарам. Ганец ці найболей адважныя вандроўнікі маглі, праўда, з вялікімі высілкамі, паскорыць хуткасць у два ці нават больш разоў» [Bloch 1968:139].

Відавочна, што наш селянін, ды наогул чалавек, не быў схільны да паскарэння хуткасці. Але калі разглядаць перасоўванне ў 40 кіламетраў як крайнюю хуткасць для Сярэднявечча, можна выказаць здагадку, што радыусам у 15–20 кіламетраў абмяжоўваўся круг інтарэсаў чалавека, які жыў ва ўмовах традыцыйнага грамадства. Акрамя таго, на гэтай тэрыторыі чалавек і знаходзіў усё патрэбнае для жыцця. К. Мадзялеўскі, даследуючы сялянскі побыт сярэднявечнай Польшчы, так апісваў вытворчую актыўнасць тыповай сельскай сям'і ў разглядаемы перыяд: «Сем'і былі самадастатковыя. Круг запатрабаванняў, якія яны не маглі самі задаволіць, быў вельмі вузкі: плуг і жалезныя часткі іншых прылад, такіх як каса, серп, сякера, ці сталярнае долата, соль, некаторы посуд больш высокай якасці, зроблены прафесійным ганчаром. Усё астатняе рабілася саматугам. Сярод гэтых заняткаў шмат было чыста жаночых. Яны займаліся прадзеннем, ткацтвам, пашывам рознай бялізны і адзежы, праполкай агародаў, апрацоўкай лёну і іншай раслiннай сыравіны, падрыхтоўкай ежы і напояў. Акрамя таго, жанчыны шмат працавалі на жывёлагадоўлі, разам з мужчынамі – на ржышчы, прычым з сярпом працавалі толькі жанчыны» [Modzelewski 1987:139].

Ці характэрная гэтая карціна для беларускага сялянства не толькі сярэднявечнага, але і таго, якое адрозніваецца ад нас усяго на тры ці чатыры пакаленні? Магчыма, што так, толькі замест піва тут пілі, мабыць, больш звыклыя напоі, напрыклад медавуху, квас і г. д. Пры характарыстыцы opole (пра яго мы падрабязней будзем гаварыць ніжэй), К. Мадзялеўскі прыводзіць старадаўнюю польскую прыказку: «Tylko sąsiedzi wiedzieli naprawdę, jak kto siedzi», якая ўводзіць нас у побыт сярэднявечнай вёскі любой этнасацыяльнай супольнасці. Аднак гэты рэфрэн сумеснасці не варта прымнажаць уяўленнем сельскага жыцця як бясхмарнага супольнага існавання, якое патрабуе наяўнасці ўзорнага лакальнага цэлага, несупярэчнага і з непадзельнымі інтарэсамі. Дадзены падыход мае патрэбу ва ўдакладненні, прынамсі таму, што, выходзячы за межы сямейнай тэрыторыі і ўступаючы ва ўзаемаадносіны з суседзямі, чалавек станавіўся аб'ектам прававога рэгулявання варварскіх праўд. Большасць норм найболей старажытных дакументаў падобнага тыпу прысвечана менавіта пытанням уладжвання спрэчак паміж суседзямі, якія (калі зыходзіць з таго, што вышэйпаказаныя правілы калі-небудзь знаходзілі сваё ўжыванне) былі далёка не бясхмарнымі.

Сапраўды, беларускае «суседзі» мае на ўвазе людзей, якія разам сядзяць, г. зн. размешчаны на пэўнай тэрыторыі, што дазваляе іх разглядаць як адзінае цэлае. Тым часам германскія аналагі гэтага слова (англійскае «neighbour», стараанглійскае «neahgebör», нямецкае «Nachbar») маюць на ўвазе некалькі іншы кантэкст. Дадзеныя словы складаюцца з дзвюх асноў: *neigh* (*nigh*), *Nach* (*nah*) – іх можна перавесці прыметнікам «блізкі». Але найболей цікавае значэнне другой часткі гэтага слова. Англійскае -*bour* і нямецкае -*bar* сугучны з нямецкім словам «der Bauer» (старанямецкае *gebuer*) – селянін. Як гэта часта бывае, слова, нават апынуўшыся ў зусім іншай сітуацыі, захоўвае ў сабе першапачатковы сэнс, калі сусед быў гаспадаром самага блізкага двара, без відавочнага намёку на нейкія супольныя сувязі паміж імі. Калі працягваць нашу інтэрпрэтацыю далей (пакідаючы за ёй вельмі вялікую долю ўмоўнасці), то можна выказаць здагадку, што ў германскіх аналагах нашых суседзяў не падкрэсліваецца датычнасць, а выяўляецца толькі блізкасць пражывання. Ужо згаданая Польская Праўда дае нашым этымалагічным пошукам цікавы працяг: «Дзе сяляне жывуць разам, яны не маюць звычаю наймаць агульных пастухоў, але самі пільнуюць сваё быдла па чарзе. Калі (пастух) страціць нечае быдла, якое аднімуць у яго

ваўкі ці рабаўнікі, калі ён (пастух) пры гэтым крычаў, то за яго (за быдла) не плаціць; калі ж ён не крычаў, ён павінен за яго плаціць. Крык свой ён павінен засведчыць, самае меншае, двума чалавекамі так, каб ён быў сам-трэці. Калі пастух кажа пра якое-небудзь быдла, якое ён страціць, што яно не было прыгнана пад яго ахову, то гаспадар ці гаспадыня быдла павінны сам-трацін і сам-сябар даць у тым слова, што яны ці іх блізкія з іх ведама прыгналі быдла пад яго ахову. Аднак некаторыя людзі настолькі бесталковыя, што падобнага роду справы лепш вырашаць паводле ўласнага сумлення. Такімі ж бываюць і некаторыя жанчыны» [Польская правда 1957:436–437].

Відавочна, што гэты артыкул апісвае сітуацыю, шмат у чым уласцівую і сучаснай беларускай вёсцы, дзе ў шматлікіх месцах дагэтуль пасвяць быдла па чарзе. Напэўна, не будзе вялікім адкрыццём выказаць здагадку, што згуба ў пастуха даручаных яму жывёл часам здаралася. Відавочна і тое, што гэта пытанне паміж людзьмі, якія хоць і жывуць разам, але мелі розную ўласнасць і розныя эканамічныя інтарэсы, не заўсёды будзе вырашана мірна. Гэта ў аднолькавай меры адносіцца як да сярэднявечных польскіх сялян, так і да сучаснай беларускай вёскі. Адрозненне толькі ў тым, што ў тыя старадаўнія часы для рэгулявання падобнага роду канфліктаў існаваў адмысловы артыкул. Цяпер жа гэтыя пытанні часта вырашаюцца толькі паводле ўласнага сумлення.

Але галоўны прадмет нашага інтарэсу ў гэтым артыкуле польскага сярэднявечнага прававога дакумента не гэтулькі дзіўная надзённасць нормы. Найболей нас зацікавіла першая фраза помніка, якая ў арыгінале гучыць наступным чынам: «Wo gebuer zcu zamme ziczen». Б. Д. Грэкаў, які выдаў тэкст і яго рускі пераклад, адзначае, што хоць гэты дакумент напісаны на старанямецкай мове, носьбіт гэтай інфармацыі быў паляк, з чыіх слоў ці па чыіх дакументах быў запісаны гэты тэкст. Помнік захаваў і вызначаную польскую тэрміналогію, ужываючы такія тэрміны, як «володарь» і «староста». Польская Праўда дае тлумачэнні іх значэнням [Польская правда 1957:270]. Відавочна, мы маем тут справу хутчэй не з нарматыўным дакументам, але этнаграфічным запісам. У гэтай сувязі ці не азначае фраза «Wo gebuer zcu zamme ziczen» іншасказальнае апісанне славянскага слова «суседзі», г. зн. сяляне, якія сядзяць разам. Аднак ізноў узнікае пытанне, чаму аўтар не ўжыў тут звыклае для яго нямецкае слова. Мабыць, суседскія адносіны, якія існуюць у польскай вёсцы, здаліся яму незвычайнымі, адрознымі ад тых, якія ён назіраў дома. Польская

вёска, сучасная нямецкаму «этнографу», які запісаў гэтыя нормы звычайнага польскага права, жыла некалькі іншым жыццём і мела сувязі такога характару, для якіх ужыванне тэрміна «Nachbar», што азначае проста блізкага гаспадара, было відавочна недастатковым. Так мы зноў ад простага сумеснага пражывання вяртаемся да абшчыны. Наяўнасць падобных цесных сувязей паміж людзьмі, якіх мы цяпер завём суседзямі, можна прасачыць і на гістарычным матэрыяле, які датычыцца Беларусі. Выразна відаць, што паміж хатнімі гаспадаркамі людзей, якія займалі пэўную тэрыторыю, не было выразных межаў. У прыватнасці, Станіслаў Кутрэба адзначае, што на тэрыторыі сучаснай Беларусі ў XIII–XIV стст. «гаспадарка ўяўляла сабою тып так званай гаспадаркі захопніцкай (gospodarki dzikiey odłogowej). Апрацоўвалася тая глеба, якая больш для гэтага падыходзіла, апрацоўвалася кавалкамі. Прычым адзін гаспадар меў іх некалькі. Відавочна, што гэтыя адзінкі не былі вымераны і не мелі ўсталяваных межаў» [Kutrzeba 1914:22].

Вяртаючыся да гісторыі нашых заходніх суседзяў, уяўляецца цікавым параўнаць меркаванні пра найбліжэйшае асяроддзе традыцыйнай сям'і з тым, як укладвалася Польскай Праўдай у тэрмін «dy gegenote», перакладзены ў славянскай літаратуры словам «opole» [Modzelewski 1987; Греков 1957]. Роля і функцыі «dy gegenote» падрабязна апісваюцца ў Польскай Праўдзе: «Калі які-небудзь чалавек будзе забіты ў полі ці на дарозе, хто яго тады пахавае, той павінен заплаціць галаўное, а яго спадару заплаціць L (50) марак пені. Калі забіты рыцар ці купец, за яго плаціць ён пяцьдзясят марак. За немца – палякі завуць госцем, выплачвае ён XXX марак. Калі ж забіты чалавек застанецца ляжаць на полі ці на дарозе, і калі не ведаюць, хто яго забіў, то спадар заклікае да сябе opole (dy gegenote) і ўскладае на яго віну за забітага; і калі opole не можа перакласці забойства ні на каго іншага, то яно павінна заплаціць за забітага, як пра гэта было сказана раней. Калі ж opole пакажа на якую-небудзь вёску (eyn dorf), што забойства адбылося адтуль, а вёска скажа, што яна невінаватая, яна павінна апраўдацца ў гэтым праз паядынак ці павінна заплаціць за забітага, як пра гэта было сказана вышэй. Але калі вёска скажа на якую-небудзь сям'ю (eyn geslechte), што гэта адбылося па яе віне, а сям'я скажа, што яна невінаватая, тады яна павінна апраўдаць сябе праз паядынак ці заплаціць за забітага. Калі ж сям'я скажа на якога-небудзь чалавека (eyn man), што ён здзейсніў гэта забойства, а ён скажа, што невінаваты, то ён павінен за гэта біцца на паядынку або несці жалеза. Калі ён будзе паранены, то павінен заплаціць, як неаднаразова сказана вышэй» [Польская правда 1957:436–439].

Такім чынам, Польская Праўда прапануе стройную сістэму сувязей блізкага свету: dy gegenote – eyn dorf – eyn geslechte – eyn man. Найболей агульнай адзінкай тут з'яўляецца «dy gegenote», якое складаецца з вёсак, сем'яў і, нарэшце, асобных людзей. Пры гэтым варта звярнуць увагу на тое, што ў адрозненне ад усіх складнікаў гэтай іерархіі толькі «dy gegenote» ўжываецца з вызначаным артыклем, што можа падкрэсліваць яе ўнікальнасць, ці, ва ўсякім разе, пэўную адрознасць ад іншых.

Калі разглядаць усю архаічную прававую традыцыю, то структура мікрарэгіёна, якая надзяляецца паліцэйскімі функцыямі, не з'яўляецца ўнікальнасцю, прыналежнай выключна польскаму праву. У Салічнай Праўдзе падобныя функцыі выконвалі цэнтурыі. На Беларусі такія аб'яднанні зваліся копамі.

У 1579 г. на зямлі сяла Жасковічаў «быў знойдзены селянінам таго ж сяла труп хлопчыка-пастушка з суседняга маёнтка; ураднік апошняга прад'явіў абвінавачанне ўсяму сялу Жаскоўскаму і запатрабаваў, каб была сабрана на месцы забойства копа для адшукання забойцы ... Абвінавачанне было матывавана так: «я той шкоды ... ни от кого быть не разумею и не маю, только от всего села Жасковского, иж дей в том именю ... яко труп того детинки, так и козы знайдены» [Ясинский 1906:10].

Прыведзеныя вышэй польскія і беларускія матэрыялы апісваюць ужо постфактум, калі знойдзены труп і няма магчымасці выявіць забойцу, і справа складаецца толькі ў тым, каб знайсці таго, хто будзе плаціць за зробленую шкоду. Аднак Польская Праўда апісвае і іншую сітуацыю. Так, параграфы 6,7 часткі VIII Польскай Праўды і частка IX гэтага ж дакумента апісваюць два іншыя тыпы абставін, звязаных з забойствам, здзейсненым на падведамнай тэрыторыі dy gegenote: «6. Калі ж які-небудзь чалавек будзе забіты ў вёсцы ці каля вёскі і сяляне схопяць таго, хто здзейсніў злачынства і паведамяць гаспадару ці суддзі, то яны не нясуць шкоды за гэта. 7. Таксама, калі чалавек будзе забіты каля вёскі, і яны не змогуць схапіць таго, хто здзейсніў злачынства, тады гоняцца за ім з крыкам да іншай вёскі, і тады яны вызваляюцца ад адказнасці па гэтай справе, але тады гэта вёска павінна гнацца далей з крыкам да наступнай вёскі. І так кожная вёска павінна гнацца далей за ім да іншай датуль, пакуль

не будзе схоплены той, хто здзейсніў злачынства. Тая вёска, якая не будзе гнацца, калі такім чынам крык дойдзе да яе, павінна заплаціць за забітага. IX. Такім жа чынам гоняцца і ў выпадку разбою ці крадзяжу ад opole да opole, ад вёскі да вёскі, як тут сказана вышэй» [Польская правда 1957:436–437].

Адлюстраваная вышэй працэдура згадваецца ўжо ў Дэкрэце Хлатора I (Clotaire I), які з'яўляўся адным з дадаткаў да Салічнай Праўды, дзе за злачынцам гоняцца ад цэнтурыі да цэнтурыі. У Беларусі гэтыя функцыі выконваў копны суд, у функцыі якога ўваходзіла не толькі выяўленне злачынца, але таксама яго пераслед, які завецца тут «погоненье следом». Гэтая працэдура апісана ў артыкуле 9 раздзела XIV «Аб пагоні за злодзеем з украдзенымі рэчамі» Статута 1588 г. Гэты артыкул прадугледжвае для капы ўсе тыя ж функцыі, якія былі нададзены для «dy gegenote» ў Польскай Праўдзе. Па-першае, капа павінна забяспечыць «погонье следом», а ў выпадку, калі якая-небудзь хата ці сяло ад сябе «следу не вывелі альбо ад следу адбілі, або, выгнаўшы скот, яго затапталі», то пасля выканання пэўных юрыдычных працэдур, звязаных з ацэнкай шкоды і доказваннем віны, на яго ўскладалі адказнасць за здзейсненае злачынства: «А калі прысягне, тады тое сяло тую шкоду будзе павінна пакрыць, а сабе вінаватага шукаць». Пры адмове ад аплаты шкоды былі дзве магчымасці спагнаць яе: праз «урад гарадскі» ці праз копны суд, спецыфічны «таварыскі» суд сярэднявечнай беларускай вёскі. «А калі б пацярпелы ад крадзяжу хацеў свае страты спаганяць копным судом, тады ўсе ў той ваколіцы на мілю з усіх чатырох бакоў павінны загадаць сваім падданым сходзіцца на капу. А гэта ўсё павінна разумецца надалей аб тых месцах, дзе да гэтага часу копы не бывалі і якія месцы для капы прызначыць кожны падкаморы ў сваім павеце і павінен апісаць тыя сёлы, з якіх на капу станавіцца будуць. А на Русі і там, дзе здаўна копы бывалі, там павінны праходзіць копныя суды і цяпер тым жа звычаем, як і раней бывалі. А ў тых месцах, дзе дасюль копы не бывалі, павінны копы такім жа чынам і парадкам збірацца і суды адбывацца, як гэта і на Русі было і ёсць» [Статут 2002:200].

Відавочна, што нароўні з даследаванымі вышэй матэрыяламі Польскай і Салічнай Праўды дадзены артыкул Статута дае нам новыя факты для аналізу тых узаемаадносін і той ролі, якую аб'яднанні суседзяў выконвалі ў пан'еўрапейскай этнасацыяльнасці разглядаемага перыяду, бо выводзіць нас на адмысловы орган самакіравання для сельскага насельніцтва Беларусі. Як відаць з тэксту гэтага артыкула, копы бываюць двух тыпаў: спрадвечныя і зноў створаныя падкаморым па іх падабенстве ў тых месцах, дзе гэтага звычаю раней не было. Ясна, што копы спрадвеку існавалі менавіта на Русі і павінны быць створанымі ў іншых адрозных месцах гэтай дзяржавы з тых сёлаў, якія знаходзяцца вакол на мілю [Статут 1989:503]. Нам застаецца толькі здагадвацца, на чым засноўваецца гэтая спрадвечнасць, па якіх пачатковых аб'яднаўчых прынцыпах яна будавалася: радавых, племянных, суседскіх, сакральных (на гэта даюць намёк старыя копішчы), рашэнні па-за якімі не мелі юрыдычнай сілы. У любым выпадку гэтыя акругі не маглі мець вялікіх памераў і, хутчэй за ўсё, абмяжоўваліся той жа паказанай у Статуце Вялікага Княства Літоўскага міляй. У гэтых адносінах ён можа быць параўнаны з нарвежскім bygđir, нізавымі ячэйкамі самакіравання ў раннефеадальнай Нарвегіі [Гуревич 1977:56]. Здаецца, нішто не замінае нам тлумачыць падобным чынам і польскае dy gegenote.

У Польшчы XIII ст. opole аб'ядноўвала звычайна ад некалькіх да двух дзясяткаў вёсак, і іх прастора разам з пашамі, лясамі, якія выкарыстоўваліся суседскай абшчынай, займалі ад некалькіх дзясяткаў да 200 км^2. Найболей павучальнымі з гэтага пункту гледжання з'яўляюцца адлегласці паміж вядомымі ў дакументах цэнтрамі opole. Тэрыторыя, у якой межавалі паміж сабой, у адным выпадку складала 5 км, у трох – 7–8, у шасці – 12–13, у сямі – 15–17; у адным – 18, у двух – 20 і ў адным – 25 км. Там, дзе адлегласці паміж цэнтрамі былі большымі, мы можам выказаць здагадку аб наяўнасці асабліва вялікіх лясных бар'ераў ці балот, якія адлучалі ад сябе абодва opole [Modzelewski 1997:33–36].

Шляхам простага падзелу на дзве лічбы, прыведзеныя прафесарам Мадзелеўскім, мы яшчэ раз умацоўваемся ў правамернасці такога параўнання, бо ў большасці выпадкаў атрымліваем лічбу, блізкую да літоўскай мілі. Доказам спрадвечнасці «dy gegenote» (прынамсі, некаторых з іх) могуць служыць згадванні ў Польскай Праўдзе наконт таго, што нароўні з абавязковымі нормамі разглядаемага дакумента ў двух яго артыкулах маюцца падобныя паміж сабой удакладненні. Так, у артыкуле 11, дзе гаворыцца пра раскрыццё крадзяжу чужога каня, нароўні з агульным правілам робіцца наступнае ўдакладненне: «In etlichin gegenoten ist gewillekort». Іншае ўдакладненне такога кшталту маецца ў артыкуле 5 параграфа 1 разглядаемага дакумента, дзе адзначаецца: «Doch ist zcu wissene,

das ist in entlichin gegenoten eyn sunderliche willekoer ist gesaczt uf daz vorgenante lon des kemers». Пагадзімся з Б. Д. Грэкавым, што згадваемы невядомым нямецкім этнографам і аўтарам Польскай Праўды Willkür можа разглядацца як нейкі атавізм спрадвечных норм звычаёвага права, якія існавалі спрадвеку да прыняцця закону, апісваемага гэтым сярэднявечным дакументам.

Як своеасаблівы Willkür (у сэнсе Польскай Праўды) можна разглядаць і Поліцкі Статут – закон аўтаномнага аб’яднання, якое жыло пад патранатам Венецыянскай рэспублікі. Па нашым меркаванні, гэта своеасаблівы гібрыд. З аднаго боку, артыкул 55а прадугледжвае спаленне любога ўладара, дзедзіча ці радовніка альбо каго-небудзь іншага, хто «али по писму али речью коим злом панкао али се до вирности такао нашои господини присвитлои бнетачкои ... има бити сажгань огнем и инако никакорь». Аднак з іншага боку, пры пэўных умовах абшчына можа ўзяць на сябе адказнасць за тое ці іншае злачынства, выконваючы ў гэтым выпадку ў адносінах да Венецыянскай рэспублікі ролю dy gegenote. Для доказу гэтай тэзы можна спаслацца на шэраг пунктаў артыкула 37 «Од крви» Поліцкага Статута [Греков 1951:231].

Параграф b артыкула 37 у сэнсавых адносінах дзіўна адпавядае артыкулу 7 Вялізнай Праўды, якая абвяшчае: «Оже станеть без вины на разбое. Будеть ли стал на разбои без всякоя свады, то за разбойника люди не платять, но выдадять и всего с женою и с детмина поток и на разграбление». Што ж тычыцца параграфаў с і d аналізаванага артыкула, то штраф за чалавека, які здзейсніў забойства, можа быць падобны на віру ці головщину. Больш таго, змест другога і трэцяга параграфаў зноў жа можна суаднесці з тымі артыкуламі Рускай Праўды, дзе гаворка ідзе пра адказнасць «верви» за здзейсненыя на яе тэрыторыі забойствы.

Спынімся на пытанні аб сутнасці старажытнарускай «верви» падрабязней. Б. Д. Грэкаў зрабіў выбарку з дзвюх рэдакцый Рускай Праўды тых артыкулаў, дзе сустракаецца слова «вервь». Кароткая Праўда: «А иже убьють огнищанина в разбои, или убийца не ищуть то вирное платити в ней же вири (верней) голова начнет лежати» (20). Вялікая Праўда: «Аже кто убиеть княжа мужа в разбои а головника не ищють, то виревную (вирьвную, вирное, вирную) платити в чьеи же верви голова лежить, то 80 гривен: паки ли людин, то 40 гривен (ст. 3)»; «Которая ли вервь начнеть платити дикую виру, колико лет заплатить ту виру, зане же без головника им платить» (ст. 4); «Будем ли говник их верви, то за нь к ним прикладываеть, того же деля им помогати головнику, любо си дикую виру; но оплати (сплатити) им вооб гривен, а головничество самому головнику; а в 40 гривен ему заплатити и ис дружины свою часть» (ст. 5); «Но оже будеть убил или в сваде или в. пиру явлено, то тако ему платити по вервиныне, иже ся прикладывають вирою» (ст. 6); «А по костех и по мертвеци не платить верви, иже имене не ведают, ни знают его» (ст. 19); «Аже будет росечена земля или знамение, им же ловлено, или сеть, то по верви искати татя ли платити продажю» (ст. 70) [Греков 1951:202].

Што такое «вервь»? Пытанне гэтае, мяркуючы па дыскусіі вакол яго, не ёсць тым, на якое можна даць адназначны адказ, упісаўшы «вервь» у пэўную схему. Поліцкі Статут – гэта адзіны дакумент, акрамя Рускай Праўды, дзе ўжываецца гэтае слова, яно мае тры значэнні: 1) вяроўка-начынне для вымярэння зямлі; 2) сыходная лінія спадчыннікаў; 3) частка сяла, дзе жыве калектыў, чальцы якога вядуць гаспадаркі [Греков 1951:95]. Аднак некаторымі даследчыкамі Рускай Праўды для «верви» знаходзяцца і цікавейшыя паралелі.

Так, руская і сербская «верви» праз Лютэра (чыя зорка, несумнеўна, узышла значна пазней, але нямецкая мова якога ў чыста часавым вымярэнні бліжэйшая да Польскай Праўды, чым сучасная) злучаюцца з польскім «dy gegenote». На першы погляд гэтая сувязь здаецца чыста фармальнай, славеснай, бо параўноўваючы іх геаграфічна, мы знаходзім, што ўсе гэтыя тры феномены маюць зусім розныя прасторавыя канфігурацыі. Таму даследчыкі нашага старажытнарускага мінулага звычайна спрабуюць абраць з прапанаваных варыянтаў адзіны, які, па іх меркаванні, больш падыходзіць да старажытнарускай спецыфікі. Пад іх пяром «вервь» увесь час змяняе памеры ад больш вялікай тэрыторыі, падобнай да пазнейшай воласці, да маленькай гаспадаркі, падобнай да «вервь» Поліцкага Статута. Ці існуе такая інтэрпрэтацыя, якая можа стаць кампрамісам сярод прапанаваных варыянтаў? Паспрабуем гэта зрабіць, паставіўшы паміж усімі гэтымі варыянтамі замест злучніка «ці» злучнік «і». Хоць бы з фізічнай немагчымасці кіраваць такімі велічэзнымі тэрыторыямі сярэднявечнай Паўночна-Усходняй Еўропы з адзінага цэнтра. Іншая справа, што і ў Полацку, і ў Ноўгарадзе карысталіся судзебнікамі, складзенымі на падставе пратографа тэксту Рускай Праўды. Ніхто не замінае нам выказаць здагадку пра тое, што сярод земляў і людзей, непасрэдна набліжаных да княжацкай улады,

былі і «верви», якія жылі па сваім унутраным законе, але падпарадкоўваліся нормам Рускай Праўды праз прызнанне юрысдыкцыі княжацкага суда ў сваіх унутраных справах. Але ці было гэта правіла ўсеагульным для ўсёй гэтай тэрыторыі? На гэта пытанне адказаць мы не можам.

Варта яшчэ раз успомніць гісторыю складаных узаемаадносін Кіеўскага князя Ігара і яго жонкі Вольгі з драўлянамі. Калі верыць «Аповесці мінулых гадоў», драўляне мелі і сваіх князёў, і свае гарады, займалі вялікую тэрыторыю, якая, мабыць, таксама мела сваё дзяленне. Акрамя таго, была адносная рэдкасць кантактаў з кіеўскай вярхоўнай уладай. Маючы гэта на ўвазе, ці можна сказаць, што ёсць падставы інтэрпрэтаваць асобныя адзінкі гэтага племя (сямейныя ці суседскія) як самастойныя правасуб'екты Рускай Праўды? Значна прасцей выказаць здагадку, што гэтае племя, як і іншыя плямёны, якія засялялі велічэзную Кіеварускую дзяржаву, пакрытую непраходнымі лясамі і балотамі, мела сваё звычаёвае права, а не карысталася законам, несугучным з найменнем іх племені. Дадзенае права, калі выкарыстоўваць тэрміналогію Польскай Праўды, можна пазначыць словам «Willkür». І ў гэтай якасці славянскія плямёны, што насялялі Кіеўскую Русь, могуць атаясамлівацца з «вервью», якая ўсё ж па сваіх памерах не можа параўнацца ні са сваёй паліцкай сястрой, ні з беларускай копай, ні з польскім «dy gegenote».

Тое, што аб'ядноўвае «вервь» (у яе сербскахарвацкім і старажытнарускім варыянце), цэнтурыі і «dy gegenote», будзе не іх памеры, а функцыянальныя характарыстыкі, якія вызначаюць іх адзіную этнасацыяльную канфігурацыю. З гэтага пункту гледжання старажытнаруская «вервь» – з'ява не толькі канкрэтна-матэрыяльная, але і тыпалагічная. Па-першае, мае свае агульнапрызнаныя межы, падругое – унутраную ўзаемасувязь і закон, нарэшце, нейкі непадзельны пачатак, што дазваляе разглядаць яе як адзінае цэлае. Такім чынам, разгледжаны тып арганізацыі традыцыйнага грамадства з'явіўся ў розных этнасацыяльных адзінках прататыпам будучай страты, што складае саслоўную структуру феадальнага грамадства, з якой яна пазней мірна суіснавала.

2.2.7. Галоўны сваяк і самы блізкі сусед: праблема вярхоўнай улады ў традыцыйным грамадстве

Калі разглядаць традыцыйнае грамадства ў цэлым, то можна ўбачыць, прынамсі, дзве яго характэрныя рысы: замкнёнасць і кансерватыўнасць. І толькі ўздзеянне хрысціянскай дактрыны і рэнесанснай мабільнасці на прааналізаваныя вышэй структуры дазволіла некаторым часткам надаць дынамічнасць, здольнасць змяняцца з досыць высокай хуткасцю. Аднак слова «некаторыя» зусім не азначае ўсе. Як геаграфічна, так і з пункту гледжання сацыяльнай стратыфікацыі хуткасці развіцця розных структур татальных паўсядзённасцей моцна адрозніваліся. І карта мадыфікацыі традыцыйнага грамадства не можа быць прадстаўлена ў выглядзе суцэльнай паласы змен. Але ў любым выпадку агульны кірунак развіцця захоўваўся, хоць традыцыйнае грамадства не спыняла дэманстраваць сваю кансерватыўнасць. Так, 6 жніўня 1576 г. Паліца прыняла і зацвердзіла закон наступнага зместу: «Паміж іншымі паліцкімі законамі Паліца прыняла і зацвердзіла і ніжэйзгаданы закон, бо з'явіліся паміж палічанамі нейкія розныя нязгоды і занепакоенасці, і звады, або з-за розных спраў, або з-за крыві, або з-за спрэчных пытанняў і скандалаў таксама з'явіліся некаторыя аб'яднанні і партыі шматлікія паміж шматлікімі. Вось чаму Паліца ў дзень, вышэйпаказаны, сабралася на агульны збор, аднадушна і разам учыніла і ўзаконіла так: хай будзе аднадушнасць і мір, і братэрства, і яднанне, як было раней цвёрда і непарушна прынята, г. зн. там, дзе гаворка ідзе аб супольнай справе, хай стаіць варта на падставе закону адкрыта, хай кожны шукае сваё па законе, як належыць па звычаі і законе. Што ж датычыць скандалаў і розных хваляванняў, то няхай кожны па праве і законе спакойна і мірна ўладкоўвае свае справы; і хай ніхто з палічан не чыніць смут або разладаў, не ствapae якія-небудзь аб'яднанні або партыі, з чаго могуць у Паліцы адбыцца скандалы, хваляванні, смуты або непатрэбныя паклёпы, забойствы або навіны. Гэтага нельга рабіць пад страхам парушэння вернасці Спадару і Паліцы і страты ўсёй сваёй маёмасці, якая ў такім разе адыдзе – рухомае ў суполку, а пляменшчына – сваяку («блізкаму»), а яго хата хай будзе спалена, а ён сам хай будзе асуджаны на выгнанне» [Грекоў, 1951:276].

Дадзеная норма Паліцкага Статута дэманструе рэакцыю традыцыйнага грамадства на тыя рэальныя і часта радыкальныя змены

грамадскіх узаемаадносін, якія атачалі гэту маленькую рэспубліку і, відавочна, аказвалі на яе моцнае сацыяльна-псіхалагічнае ўздзеянне. Рэакцыя была кансерватыўная – натуральная і цалкам зразумелая нашым сучаснікам – забараніць усе «эти нике лиге и парти од мнозихь да мнозихь» ды паставіць над усім гэтым адвечную паліцкую даўніну і звычай, а да парушальнікаў ужыць тую санкцыю, якую мы вышэй назвалі юрыдычнай смерцю. Непазбежным следствам кансерватыўнасці ў гэтым выпадку з’яўляецца замкнёнасць. Іншымі словамі, імкненне да ўнікальнасці ўключае механізмы самазахавання, якія не дазваляюць той ці іншай грамадскай сістэме захавацца ў атачальнай дынаміцы. З’яўляецца патрэба ў нейкай вышэйшай фіксавальнай кропцы, якая, захоўваючы сваю адзінасць, тым не менш становіцца вышэйшым момантам для ўсіх падпарадкаваных праяў.

Таму ў грамадстве сваякоў і суседзяў немінуча павінен быць галоўны сваяк і самы блізкі сусед. Функцыю гэту ў традыцыйным грамадстве выконвае кароль ці князь. Уяўляе цікавасць сама этымалогія слова «кароль», якое, як вядома, мае германскія карані. Англійскае слова «king» (нямецкае *König*, галандскае *koning*, старанарвежскае *konungr*, шведскае *konung*, дацкае *konge*) па сваім складзе ўяўляе злучэнне каранёвай асновы (у англійскім выпадку *kin*) з суфіксам, які адпавядае моўнай варыяцыі старажытнагерманскага -*ings*, аднаго з найстаражытнейшых суфіксаў, што мае значэнне паходжання ці прыналежнасці. (Семантычны сваяк лацінскага *genus* – нараджаць, спараджаць; параўн.: *антыген*, *аксіген*, *гідраген* і г. д.). Ну а што ж корань -*kin*-, -*kön*-? Яго значэнне больш цікавае. У англійскай мове гэтае слова азначае групу спадчыннікаў, якія паходзяць ад аднаго продка, г. зн. на рускую мову можа быць перакладзена словам «род». Кароль – гэта зверхпрадстаўнік роду, яго прадаўжальнік, звяно ў ланцугу родапачынальнікаў. З гэтага ж кораня атрымліваецца і рускае слова «князь», якое з’яўляецца агульнаславянскім запазычаннем з германскіх моў (параўн.: польскія *ksiądz* і *ksiądz* (ксёндз); чэшскае *kněz*; славацкае *kňaz*). Хто з братоў славян зрабіў гэта першым, гісторыя замоўчвае. Неабходна толькі адзначыць, што ў старажытнарускай мове слова «князь» азначае вышэйшага прадстаўніка двух тыпаў улады – свецкай і духоўнай, і толькі пазней другі шэраг значэнняў быў цалкам выцеснены спрадвечна славянскімі і грэчаскімі словамі: *уладар, плябан, біскуп, архірэй* і г. д.

Як сведчыць, напрыклад, Паліца, княжацкая ўлада неабавязкова спадчынная, яна можа быць і выбарнай. Захаваўся ліст дожа Франца

Фаскары да спліцкага князя (comes) Хрыстафора Марцэлюса ад 6 сакавіка 1444 г., дзе ёсць такая фраза: «Акрамя таго, адносна выбару князя паліцкага, які павінен выбірацца з ліку шляхты і прыступіць да выканання сваіх абавязкаў паводле сваіх звычаяў» [Греков 1951:126]. «Што да Русі, то тут была свая арыгінальная сістэма атрымання пасада ў спадчыну, заснаваная на кругавых перасоўваннях пасадаў. Гэтая сістэма абарачэння ў прыдатках не толькі ўзмацняла фамільную лаяльнасць, але таксама спрыяла аб’яднанню рускіх кністваў» [Nowak 1970:48].

Аднак, як і ўвогуле ў выпадку раскладання вялікіх сем’яў, кіеваруская княжацкая сям’я Рурыкавічаў не толькі ўвесь час ваявала паміж сабой за лепшыя княжацкія сталы, але мела тэндэнцыю драбнення. Ужо да сярэдзіны XII ст. з кіеварускай сістэмы размеркавання пасадаў выпаў полацкі клан, што азначала ў тых умовах пачатак незалежнага існавання заходнерускіх земляў. На наш погляд, і паліцкі, і старажытнарускі варыянт можна разглядаць як некласічныя, калі княжацкая ўлада, відавочна, з’яўлялася прышлай, а не спрадвечнай. Тут князь і яго людзі як бы навісалі над чужой тэрыторыяй, выкарыстоўваючы яе як сваю радавую ўласнасць. Аднак ва ўсіх гэтых выпадках (класічных і некласічных) функцыі князя ў адносінах да традыцыйных структур грамадства можна лічыць ідэнтычнымі. Ён увасабляе ў сабе ўсе дзяржаўныя, сакральныя і прававыя функцыі, быццам замыкаючы ўвесь соцыум на сабе. Абмяркоўваючы ўмовы вызвалення нявольнікаў у варварскім грамадстве, мы гаварылі пра тое, што галоўнай характарыстыкай вольнага чалавека была прыналежнасць да якой-небудзь сям’і, праз якую ён атрымліваў афіляцыю ў грамадстве. Натуральна, нявольнік у такім стане знаходзіўся па-за любой сям’ёй, па-за этнічнай спецыфічнасцю. Калі былы нявольнік трапляў у сям’ю, ён станавіўся яе членам, напрыклад праз працэдуру ўводзін у род. Аднак калі былы нявольнік не атрымліваў радавую прыналежнасць, то ў гэтым выпадку князь як галоўны сваяк не толькі забяспечваў вольнаадпушчаніку абарону, але і станавіўся спадчыннікам яго маёмасці пасля смерці. Такая ж сітуацыя з маёмасцю ўзнікае ў выпадку Салічнай Праўды, калі які-небудзь чалавек жадае адмовіцца ад сваяцтва. Такім чынам, як працэс раскладання вялікіх сем’яў, так і вызваленне нявольных людзей прыводзілі да той сітуацыі, калі, нягледзячы на моц сямейных адносін у структурах вытворчасці, некаторыя элементы раннефеадальнага грамадства пачыналі сваё існаванне па-за сямействам, пад непасрэдным патра-

натам вышэйшай службовай асобы. Сляды такога кшталту непасрэдных адносін асобных людзей ці іх сем'яў (якія ў гэтым кантэксце могуць быць названы малымі) да іх вяльможнага патрона можна знайсці ў Рускай Праўдзе. У прыватнасці, у артыкулах 90 і 91 яе Вялізнай рэдакцыі пазначаецца наступнае: «90. Аже умреть смерд. Аже смерд умреть то задницю князю; аже буддть дщери у него дома, то даяти часть на не аже будуть за мужем, то не даяти части им. 91. О заднице боярьстеи и о дружьнеи. Аже в боярех либо в дружини то за князя задниця не идеть; но оже не будеть сынов, а дчери а лиери возмуть» [Греков 1947].

Такім чынам, гэтыя артыкулы датычацца дзвюх катэгорый людзей, што залежалі ад князя. Гэта смерды, якіх большасць даследчыкаў разглядаюць як княжацкіх сялян і людзей больш высокага стану: баяр і дружыннікаў. Яны, хутчэй за ўсё, уваходзілі ў склад узброенай світы свайго заступніка. Аднак князь лічыўся галоўным сваяком не толькі сваіх людзей, але і замежнікаў, якія жылі на падведамнай яму тэрыторыі. Гэта вынікае з артыкула XV Польскай Праўды: «Дзяржаўная дарога агароджана мірам князя (гаспадара дадзенай зямлі) і калі б здарылася, што нехта здзейсніў там якоенебудзь беззаконне, той парушыў княжацкі мір. Палякі завуць гэта княжацкай рукой. Калі хто-небудзь заб'е госця на дзяржаўнай дарозе, то ён плаціць за забітага пяцьдзясят марак пені; іх бяруць сваякі забітага: калі ў яго тут няма сваякоў, то іх (грошы) бярэ князь і за свой мір, парушаны на дзяржаўнай дарозе, князь гэтак жа бярэ пяцьдзясят марак. Палякі гэта завуць княжацкай рукой (herein ant)» [Польская правда 1957:423].

Калі забіты замежнік не мае сваяка, то такім сваяком становіцца гаспадар дадзенай зямлі, які і атрымлівае ў гэтым выпадку належную за забітага галоўшчыну. У дадзеным артыкуле Польскай Праўды мы сутыкаемся яшчэ з адной цікавай з'явай, якая завецца княжацкай рукой. У гэтым выпадку князь як галоўны сваяк разглядаецца таксама як самы блізкі сусед, які абараняў тэрыторыі, што не належалі якім-небудзь тэрытарыяльным утварэнням. У ролі такога суседа ён выступае і ў нарвежскім праве, у тым палажэнні варварскага права, дзе гаворка ідзе пра правы людзей рознага грамадскага стану на забітага кіта. Пры лове кіта на той частцы марскога ўзбярэжжа, якое з'яўлялася чыімсьці ўладаннем і знаходзілася ў межах агароджы (innan gards), кіт, незалежна ад сваёй велічыні, даставаўся ўласніку зямлі. Правы апошняга на гэтай тэрыторыі былі

неабмежаванымі і бясспрэчнымі. Інакш ішла справа у выпадку права на кіта, калі ён будзе за агароджай, якая атачала сядзібу ўласніка (utan gards): калі кіт меў даўжыню, большую, чым 18 локцяў, уладальнік павінен быў аддаць палову здабычы каралю. У наступным тытуле чытаем: «Калі кіт падплыве да берага альменінга, ён належыць каралю» [Гуревич 1977:117–118]. З параўнання вышэйпаказаных норм Польскай Праўды і нарвежскага права (у яго інтэрпрэтацыі Аронам Гурэвічам) відавочна, што кароль ва ўмовах традыцыйнага грамадства выступае не толькі як гарант міру на тых тэрыторыях, якія не ўваходзяць у сферу адказнасці асобных кланаў ці суседскіх аб'яднанняў, але і як уласнік усяго таго дабра, якое ў адваротным выпадку апынулася б безгаспадарным. Княжацкі мір паводле артыкула Польскай Праўды парушаецца і ў тым выпадку, калі на гэтай дарозе будзе забіты купец, рыцар і нават просты селянін. І ва ўсіх гэтых выпадках акрамя платы за галаву прадугледжана плата за парушэнне княжацкага міру (frede). Мір паспаліты згадваецца і ў артыкуле 1 раздзела XI Статута Вялікага Княства Літоўскага «Хто б на чый дом або жыллё наўмысна напаў, жадаючы яго забіць» [Статут 2002:158].

Галоўная функцыя, якая прыпісваецца вышэйшай службовай асобе ў помніках звычаёвага права – гэта функцыя судовая, за якую ён атрымлівае адпаведную ўзнагароду. Для помнікаў традыцыйнага права князь – гэта найперш суддзя. А месцы, дзе жыве князь ці дзе бывае яго часовая рэзідэнцыя, становяцца пунктамі княжацкага суда. У прыватнасці, княжацкі двор згадваецца ў артыкуле 38 Вялізнай Праўды: «Аще убьють татя на своем дворе, любо у клети, или у хлева тои убит аще ли до света держать, то вести его на княжь двор; а оже ли убьють, а люди будут видели связан, то платити в немь» [Греков 1947].

Разглядзеўшы ролю князя, мы закончылі аналіз структур традыцыйнага пан'еўрапейскага грамадства, той канфігурацыі, у якой існавала воля чалавека, а таксама тых абмежаванняў, якія гэта структура накладвала на свядомасць асобы. Неабходна яшчэ раз звярнуць увагу на тую лёгкасць, з якой мы ажыццявілі пераход ад эпохі да эпохі, ад адной этнічнасці да іншай. Дадзены аналіз адзначае кардынальныя падабенствы, якія заўсёды пераважаюць над адрозненнямі. Пошукі будаваліся на аснове параўнальнага апісання прававых падстаў некалькіх мікракультур: германскай, скандынаўскай, паўднёваславянскай, беларускай і, нарэшце, старажытнарускай. Ві-

давочна, што ўсе гэтыя мікракультуры, нягледзячы на дамінаванне падабенстваў, ужо на гэтым раннім этапе пачынаюць выяўляць некаторыя істотныя адрозненні, якія хаця і не вельмі прыкметныя (амаль не знаходзяць сваю праяву на ўзроўні штодзённасці), але паступова пачынаюць выяўляцца ў так званых высокіх сферах этнасацыяльнасці (рэлігіі, літаратуры, мастацтва) і далейшых палітычных і цывілізацыйных сімпатыях і антыпатыях. Аднак ад пераліку падабенстваў чытач хутка стамляецца, бо не бачыць адрозненняў, якія не могуць пераадолець татальнасць неадрознага. Таму для выяўлення спецыфікі протабеларускай цывілізацыі позняга Сярэднявечча трэба шукаць нешта іншае. Неабходны той антыген, які адценіць усё хараство як агульнаеўрапейскага падабенства, так і рэгіянальных ці краінавых адрозненняў. І ў гэтым дачыненні менавіта інтэлектуальная культура як нейкае стварэнне протарэнесанснай інтэлігенцыі з яе традыцыйнай капрызнасцю, прыярытэтам асабістага густу, скандальнасцю прыхільнасцей ці антыпатый стала субстратам утварэння новага. Дадзены феномен дзякуючы патэнцыям індывідуальнай волі, накладванню на тую ці іншую лакальную і рэгіянальную культуру свайго спецыфічнага веера культурных, рэлігійных ці цывілізацыйных уплываў садзейнічае фарміраванню новай верхняй субканструкцыі, якая ў нашых канкрэтных умовах становіцца «культурай адраджэння Беларусі».

3 *глава* ПРОТАРЭНЕСАНС У РАЗВІЦЦІ ФІЛАСОФСКАЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСІ

3.1. Шляхі рэканфігурацый культурных і інтэлектуальных плыняў

Палітычныя, міжканфесійныя, гандлёва-эканамічныя сувязі з краінамі Заходняй Еўропы і пачатак секулярызацыі грамадскай свядомасці ўжо напрыканцы XV ст. выклікалі кардынальную рэструктурызацыю ўсёй сістэмы духоўных вартасцей старабеларускага грамадства і як вынік – паступовыя змены ўяўленняў аб прасторы і часе. Адным з самых істотных аспектаў дадзеных змен выступіла тое, што сакральная прастора хрысціянскага Усходу, якая на працягу ўсяго Сярэднявечча выступала галоўным цэнтрам Сусвету і з’яўлялася аб’ектам цікавасці падарожнікаў, пісьменнікаў, чытачоў і нават грамадскіх і ваенных дзеячаў, пачала саступаць сваё цэнтральнае месца культурна-адукацыйнай прасторы рэнесанснага Захаду. Цікавасць да гісторыі антычнага свету, прыродазнаўчых навук, да гуманістычнай думкі звязваецца з секулярызацыяй часава-прасторавых уяўленняў наогул, што вядзе як да своеасаблівай пераарыентацыі самога напрамку, у якім пачынаюць здзяйсняцца найбольш далёкія падарожжы, так і да прынцыповай змены мэтавых установак вандроўнікаў. Не пакланенне святыням Палесціны, а атрыманне ведаў у культурных цэнтрах Еўропы становіцца, бадай, галоўнай задачай, дзеля вырашэння якой пакідаюць радзіму Ян Вісліцкі, М. Гусоўскі, Ф. Скарына, Ежы Радзівіл і іншыя выхадцы з ВКЛ, звесткі пра якіх захаваліся ў крыніцах таго часу. Людзі рознага грамадскага стану і розных веравызнанняў па-новаму рэалізуюць апазіцыю «свая – чужая» прастора, прычым, з аднаго боку, старыя рэлігійныя ўяўленні не знікаюць зусім, і таму беларускія мысліцелі і пісьменнікі таго часу адчуваюць сябе прадстаўнікамі вялікага хрысціянскага свету (што і сам робіцца вельмі неаднародным), супрацьпастаўленага свету нехрысціянскаму. Але з іншага боку, «свой» свет распазнаецца менавіта ў якасці розуму, адукацыі і рэнесанснага гуманізму.

Таму ў XV – пачатку XVI ст. у асяроддзі магнатаў і шляхты Вялікага Княства Літоўскага пачынае складацца своеасаблівая традыцыя адукацыйных паездак у Заходнюю Еўропу і вандраванняў па еўрапейскіх краінах. Знаёмства з іх жыццём і культурай лічылася вянцом выхавання, атрыманага маладымі людзьмі на радзіме ці ў Польшчы. Такія «экскурсіі» займалі па некалькі гадоў і істотна адрозніваліся ад дыпламатычных, гандлёвых ці паломніцкіх падарожжаў.

Як правіла, падарожнікі з Вільні, Нясвіжа, іншых беларускіх гарадоў дабіраліся да Каралеўца (Кёнігсберга) на ўзбярэжжы Балтыкі, морам – да Даніі, Гемаріі і Нідэрландаў, пасля скіроўваліся ў Францыю і Іспанію, адкуль шлях пралягаў у Італію, Чэхію і далей на радзіму. (Натуральна, што Англія і Партугалія радзей траплялі ў сферу дадзенага маршруту, хаця і не выключаліся з яго канчаткова.) Ужо раней за сярэдзіну XVI ст. рознабаковыя сувязі з Італіяй і дзеячамі італьянскага Рэнесансу і Рэфармацыі былі настолькі трывалымі, што гістарычныя і культурныя помнікі Апенінаў, цэнтры гуманістычнай думкі, мастацтва і адраджэнскай навукі былі добра вядомымі ў ВКЛ як дзякуючы шматстайным апавяданням студэнтаў, дыпламатаў і інш., так і багацейшым пісьмовым крыніцам заходнееўрапейскага паходжання, якія траплялі ў кнігазборы ў шляхецкіх і магнацкіх маёнтках, ва ўніверсітэтах, касцёлах і кляштарах. Да таго ж беларускія і польскія навучэнцы, якія з другой паловы стагоддзя з'ўляліся падданымі адной дзяржавы і пачыналі лічыць сябе людзьмі адной нацыі (хаця і рознага роду), па некалькі гадоў трывала жылі ў Падуі, Балонні ці Рыме, дзеячы духавенства рэгулярна наведвалі папскую курыю і г. д. Захавалася мноства лістоў, дасланых з Падуі, Неапаля, Балонні, Парыжа, Кёнігсберга студэнтамі, падарожнікамі, гувернёрамі, у якіх распавядаецца пра жыццё беларусаў у Еўропе, іх сустрэчы і справы. Радзей распавядаецца пра акалічнасці замежнага побыту, гаспадарку, палітычнае жыццё. Натуральна, што ў гэтых умовах арыгінальныя апісанні краін Еўропы не маглі мець істотнай інфармацыйна-даведачнай значнасці і ўзнікалі ў першую чаргу ў выніку глыбінных працэсаў, якія адбываліся ў грамадскай думцы ВКЛ і звязваліся як са спецыфікай прасторавых уяўленняў, так і са зменамі ў структуры чалавечай асобы.

Як вядома, адкрыццё каштоўнасці чалавека самога па сабе, якое абумоўлівалася рэнесансным гуманізмам, прыводзіла і да адкрыцця каштоўнасці аўтарскай асобы [Лихачев 1970:146], што ў сваю чаргу, увасабляючыся ў цэлым шэрагу разнастайных праяў, прыводзіла да фарміравання мемуарнай літаратуры. Першыя мемуарныя нататкі былі пакінуты менавіта вандроўнікамі (Ежы Радзівіл, С. Збаражскі, Л. Бухавецкі і інш.). З сярэдзіны XVII ст. адбываецца разгаліnаванне мемуараў на шэраг жанравых разнавіднасцей, сярод якіх асаблівае месца займае літаратурна-побытавы дзённік. Абавязковым патрабаваннем да юнакоў-падарожнікаў было самастойнае стварэнне імі дзённікаў вандровак, бо выкананне дадзенай працы развівала назіральнасць, літаратурныя здольнасці, служыла паказчыкам «галантнай адукаванасці» высакароднага чалавека, магло спатрэбіцца яму ў далейшым для напісання ўспамінаў, у дзяржаўных справах і г. д. Пераважная большасць вучнёўскіх сачыненняў, напісаных па агульным шаблоне пад наглядам ментараў, вельмі прымітыўная (асабліва ў пачатковых частках), аднак некаторыя з маладых падарожнікаў, паступова ўдасканальваючы свой стыль па ходзе працы, здолелі стварыць цікавыя вобразныя апавяданні, не пазбаўленыя пэўнай эстэтычнай вартасці.

Напрыклад, у 1677 г. выпускнік Віленскай акадэміі Тэадор Білевіч разам з М. Радзівілам і групай шляхетнай моладзі выехаў у Чэхію, Германію і Італію. Да гэтага часу ён ужо паспрабаваў свае сілы ў галіне філасофіі, распачаў напісанне дзённіка, які працягваў па ходзе жыцця за мяжой. У наступным 1678 г. вандроўнікі дасягнулі Італіі. Аўтар паслядоўна фіксуе населеныя пункты, якія праязджалі і ў якіх спыняліся вандроўнікі, падае нямала звестак пра свае асабістыя заняткі і настрой прама пасярод паведамленняў і дзелавых нататак. У Фларэнцыі эмпірыя ўбачанага літаральна зачароўвае пісьменніка. Асабліва ўсхвалявана ён апісвае прыгажосць Кардына Баболі – сада ў Фларэнцыі, упрыгожанага антычнымі статуямі, дзівоснымі фантанамі, што ўтвараюць вясёлкі, багатыя расліны і асабліва звярынец, у якім утрымліваюцца «цуды свету» – птушкі і жывёлы, прывезеныя ў Італію з Афрыкі і Азіі. У Венецыі Т. Білевіч развітаўся са спадарожнікамі і далей па ўласным жаданні выправіўся ў Англію, бо палічыў, што «гэтае каралеўства» «ў Еўропе абавязкова трэба зведаць». Дадзеная частка Дыярыуша (жнівень – кастрычнік 1678 г.) была асобна азагалоўлена аўтарам і ўяўляе найбольшую цікавасць у літаратурных адносінах. Падрабязна, але без лішніх слоў і барочнай квяцістасці аўтар фіксуе ўсё, што сустрэлася яму на шляху. Паколькі пісьменнік вандраваў па высокаразвітой краіне, дзе ўжо адбыліся і буржуазна-дэмакратычная рэвалюцыя,

і рэстаўрацыя, асабліваe здзіўленне выклікалі ў яго гаспадарча-эканамічнае жыццё англійскіх гарадоў, разняволенасць тамтэйшых месцічаў, іх мода і знешнасць, разнастайныя вырабы, тавары і крамы, якімі ён захапляўся літаральна з дзіцячай наіўнасцю. Штодзённае сацыяльнае, палітычнае і тым больш побытавае жыццё англічан, асаблівасці іх светапогляду і духоўнай культуры цікавілі Т. Білевіча значна ў меншай ступені, чым рынак, краявіды Тэмзы з мноствам караблёў, каланіяльныя тавары з усіх канцоў свету, велічныя замкі старажытных нарманаў, цырыманіял змены варты ля каралеўскага палаца, а таксама прыроджаныя пачвары, выстаўленыя на ўсеагульны агляд. Прагматычны падыход да рэчаіснасці, стрыманасць эмацыйных ацэнак і выразнае імкненне не дапускаць апісанняў, што могуць здавацца чытачу непраўдападобнай выдумкай, выяўляюць рацыянальны склад яго розуму. Паведамляючы, напрыклад, што ў каралеўскім звярынцы ёсць гусі, якія выводзяцца не з яек, а з чарвякоў у спарахнелым дрэве, Т. Білевіч асабліва настойліва падкрэслівае, што гэта «не казка», «пра гэта пішуць многія людзі». Толькі аднойчы, убачыўшы звычайную лясную саву – падарунак маскоўскага пасла – вандроўнік не стрымаў пачуццяў і падзівіўся: «Смеху варта, што яе так далёка праз увесь свет везлі» [Кніга жыццій і хаджэнняў 1994:448, 451].

Адна з найбольш характэрных асаблівасцей тагачасных дзённікаў – гэта ўключэнне ў іх склад не звязаных паміж сабой звестак. У гэтых умовах тэматычная арганізацыя апавядання, абумоўленая акалічнасцямі працякання рэальнага падарожжа, пачала змяняць структураўтваральнае значэнне прыватнага аўтабіяграфічнага матэрыялу: калі ў дзённіках разнастайныя факты вонкавага быцця, знаходзячыся ў коле трывалага кругавароту, «замыкаліся» на асобе героя-аўтара, то ў сярэдзіне XVII ст. апавяданне пра наваколле не магло болей сувымярацца з чалавечым маштабам таму, што контррэфармацыя, адмаўляючы станоўчы момант чалавечай свабоды, абвясціла індывідуальнасць цацкай у руках непазнавальнага лёсу. У ланцугу фактаў быцця бясконцага свету, дзе толькі фіксацыяй месца і часу можна адзначыць аб'ектыўную «прывязку» падзей, чалавек пачынае разумецца і выяўляцца як маленькая часцінка, як падпарадкаваны ўдзельнік усеагульнага руху моцных стыхій. Дзякуючы гэтаму асоба не супрацьпастаўляецца наваколлю, а становіцца прыналежнай да руху быцця ў агромністым сусвеце. Тэматычная арганізацыя апавядання дазваляе вылучаць апісанні вандровак

у асобнае адгалінаванне ў складзе літаратурна-побытавага дзённіка. Гэта прыводзіць да фарміравання жанру дарожных нататак, дасканалыя прыклады якіх давалі заходнееўрапейскія літаратуры, якія ўступалі ўжо ў эпоху Асветніцтва. Т. Білевіч нідзе не адхіляецца ад паслядоўнага апісання таго, дзе і што ён рабіў, якія гарады праехаў, у сувязі з якімі акалічнасцямі спыняўся ў населеных пунктах, што бачыў або чуў у іх ад жыхароў. Аднак калі ў творах пазнейшага часу краявіды, помнікі, незвычайныя прадметы, жывёлы і людзі «абсатаўляюць» асобу героя-аўтара, то ў Дзённіку Т. Білевіча дзівосы свету маюць цалкам самагодны характар, што сведчыць пра канчатковае ўсталяванне ў канцы XVII ст. своеасаблівай барочнай «фенаменалагічнасці» мыслення.

У пэўнай ступені падобная з'ява назіраецца таксама ў заключнай частцы «Дыярыуша падарожжа» Караля Станіслава Радзівіла, які за 1684–1687 гг. аб'ехаў Германію, Францыю, Англію, Нідэрланды, Іспанію, Партугалію і Італію. Спачатку яго запісы былі вельмі кароткімі: адзначаліся толькі гарады, месцы стаянак, прыдарожныя аўстэрыі; пасля пачалі пералічвацца ўбачаныя рэчы, помнікі выяўленчага мастацтва, усё часцей аўтар спыняўся на архітэктуры палацаў і крэпасцей, занатоўваў вынікі вымерванняў і падлікаў, зрэдку ў агульнай форме адлюстроўваў асабістыя ўражанні ад ландшафтаў, жывапісу, фантанаў і інш. Найбольш выразнымі сталі ягоныя нарысы ў час вандроўкі па Францыі і асабліва па Італіі, дзе К.-С. Радзівіл звяртаў увагу на аранжэрэі, гроты, надмагільныя пліты і эпітафіі; не хаваючы эмоцый, ён апісваў асаблівасці горадабудаўніцтва, майстэрства і якасць выканання асобных рэчаў, твораў ужытковага мастацтва і штодзённага абыходку і г. д.

Нягледзячы на надзвычайную папулярнасць літаратурных падарожжаў, толькі адзінкавыя з тагачасных беларускіх і польскіх апісанняў вандровак трапілялі ў друк, а дзённікі і мемуары зусім не прызначаліся аўтарамі для публікацыі. Гэта сведчыць аб тым, што грамадскую значнасць дыярыушаў большасць мемуарыстаў разумелі па-ранейшаму – праз унутрысямейнае прызначэнне напісанага. Таму і многія дзённікі, і апавяданні пра падарожжы выяўлялі прамую залежнасць ад фамільных дыярыушаў ранейшага часу з уласцівым для апошніх каляндарна-пратакольным спосабам падачы, які спалучаўся з «прасторавым» прынцыпам арганізацыі матэрыялу ў літаратурных апісаннях вандровак, што з'яўляецца вынікам незавершанасці станаўлення іх жанравай формы ў гэты час.

Характэрным для літаратурнага працэсу апошніх гадоў XVII – першай паловы XVIII ст. творам можна лічыць успаміны мінскага ваяводы і вядомага літаратара Крыштофа Станіслава Завішы, які, вандруючы па Еўропе, у 1699 г. зрабіў апісанне паўднёва-ўсходніх ваколіц Рыма. У адпаведнасці з ідэямі ранняга Асветніцтва (уплыў якіх заўважаецца ў літаратуры ў цэлым некалькі пазней) К.-С. Завіша яўна аддае перавагу жыццю на ўлонні прыроды, бо сам Вечны горад знаходзіцца ў тумане, шкодным для здароўя. Затое сады і фантаны, палацы і горныя краявіды, багацейшая прырода і творы італьянскага мастацтва выклікаюць сапраўднае захапленне пісьменніка. Асабліва важным у літаратурных адносінах з'яўляецца ўдасканаленне выкладання: па-першае, К.-С. Завіша спрабуе і часам здольвае знайсці такія словы і формы аповеду, якія дазваляюць бачыць архітэктурнае збудаванне, комплекс фантанаў ці іншы аб'ект у яго натуральнай зрокавай бачымасці. Па-другое, у адрозненне ад папярэднікаў пісьменнік умела перадае свае пачуцці праз само апісанне, а не абвяшчае аб сваім эмацыянальным стане адкрыта. Гэта было ўжо сведчаннем надыходу новага этапу ў развіцці самой беларускай культуры.

3.2. «Палітыка» Арыстоцеля як падмурак для пабудовы грамадска-палітычных канцэпцый Беларусі ў эпоху Адраджэння

«Палітыкай» Арыстоцеля зацікавіліся яшчэ ў познім Сярэднявеччы, але сапраўдны практычны інтарэс да трактата ўзнік у эпоху Адраджэння, калі пачалі ствaрацца вучэнні пра дзяржаву і грамадства і ўзнікаць праграмы грамадскіх рэформ. Да вывучэння палітычнага твора Стагірыта прыступілі не столькі прафесійныя філосафы-акадэмікі, колькі дзяржаўныя мужы і правазнаўцы. Ідучы за старажытнагрэчаскай традыцыяй, разважаючы пра грамадска-дзяржаўную супольнасць, якая часцей за ўсё называлася «рэспубліка» ці «Рэч Паспалітая», айчынныя палітычныя мысліцелі пераносілі канцэпцыі, пачэрпнутыя з апісання арыстоцелеўскага поліса.

Неабходнай перадумовай грамадскага аб'яднання Арыстоцель прызнаваў памкненне людзей да дзяржаўнага сумеснага жыцця і да палітычнай камунікацыі, натуральнай формай чаго выступае дзяржава. Арыстоцель разглядаў чалавека як істоту грамадска-палітычную. Грэчаскі філосаф імкнуўся абгрунтаваць натуральнае паходжанне дзяржавы гістарычна. Па Арыстоцелю, дзяржава ўяўляе сабой зносіны родаў і паселішчаў дзеля дасягнення дасканалага самадастатковага існавання, якое заключаецца ў шчаслівым і прыгожым жыцці [Аристотель Политика 1998:410, 515]. Пры разглядзе пытанняў упарадкавання палітычнага быцця ён вылучае істотныя асаблівасці чалавека, які ў адрозненне ад жывёлы здольны да палітычнай камунікацыі, валодае развітым інтэлектам, дарам мовы і здольнасцю да дабрадзейнасці.

Цалкам выразна бачна практычная накіраванасць сацыяльна-палітычнага вучэння Арыстоцеля ў тых частках яго твора, дзе прадстаўлена класіфікацыя відаў дзяржаўнай будовы. Філосаф падзяляе іх па якаснай і колькаснай прыкмеце: «...усялякую дзяржаву трэба разглядаць з боку якасці і колькасці. Пад якасцю я разумею свабоду, багацце, адукаванасць, высакароднасць паходжання, пад колькасцю – лікавую перавагу масы насельніцтва» [Аристотель Политика 1998:574]. Усе дзяржаўныя формы падзяляюцца ў Арыстоцеля на правільныя і няправільныя. У залежнасці ад колькасці кіраўнікоў ён вызначаў тры правільныя формы дзяржаўнага ладу – манархію, арыстакратыю і палітыю. Да няправільных форм адносіў тыранію, алігархію і дэмакратыю. Гэтыя формы адрозніваюцца сваёй мэтанакіраванасцю: пры правільных формах кіраванне ажыццяўляецца на агульную карысць, пры няправільных – дзеля ўласных інтарэсаў пэўнай групы або асобы. Аднак у Арыстоцеля побач з фармальнымі рысамі, якімі з'яўлялася колькасць асоб, што ўтрымлівалі ў сваіх руках уладу, пры характарыстыцы палітычнага ладу выступаюць і якасныя рысы: шырока зразумелыя этычныя каштоўнасці тых, хто здзяйсняе ўладу, а таксама карыстанне імі матэрыяльнымі дабротамі. Так, у якасці маральнага крытэрыю правільнай формы кіравання Арыстоцель вылучаў агульны інтарэс і дабро грамадства.

«Палітыка» Арыстоцеля цесна звязана з яго «Нікамахавай этыкай». Абедзьве працы складаюць адзінае цэлае. Аб суадносінах этыкі і палітыкі грэчаскі філосаф пісаў: «Этыка ўваходзіць у палітыку як яе частка і пачатак» [Аристотель Большая этика 1983:296]. Ён не толькі ўзгадвае палітыку ў «Этыцы», але і ў «Палітыцы» разглядае маральныя задачы палітыкі і дзяржавы. Калі грамадзянін існуе для дзяржавы, то яна патрабуе ад яго праяўленняў пэўных дабрадзейнасцей, без якіх чалавек не можа здзяйсняць свае палітычныя правы і быць карысным грамадству.

У палітыцы знаходзяць глыбока жыццёвую канкрэтызацыю ўсе асноўныя праяўленні дабрадзейнасці, у тым ліку і паняцце аб спра-

вядлівасці. «Дзяржаўным дабром з'яўляецца справядлівасць, тое, што служыць агульнай карысці» [Аристотель Политика 1998:521]. Справядлівасць неабходна для шчаслівага і прыгожага жыцця ў дзяржаве. Арыстоцель адкрыта аб гэтым пісаў: «Паняцце справядлівасці звязана з уяўленнем аб дзяржаве, бо права, што служыць крытэрыем справядлівасці, з'яўляецца рэгулятыўнай нормай палітычнага супольнага жыцця» [Аристотель Политика 1983:378, 380]. Вялікае значэнне, якое філосаф надаваў паняццю справядлівасці, грунтуецца на тым, што яно ахоплівае ўсе этычныя пытанні з палітычнага боку.

Арыстоцель вызначыў справядлівасць як набытую ўласцівасць душы, у выніку чаго людзі здольны да справядлівых дзеянняў [Аристотель Никомахова этика 1983:85]. Самі ж справядлівыя дзеянні павінны ўзгадняцца з законамі і правам дзяржавы, абапірацца на іх. Права – гэта палітычная справядлівасць, гэта парадак, што ўсталяваны ў палітычнай арганізацыі, г. зн. у дзяржаве. Права вызначаецца законам. «Права заснавана на законе і ёсць для тых, для каго існуе закон» [Аристотель Никомахова этика 1983:159–160]. Задача права – служыць агульнай карысці і забяспечваць «аўтаркію», ці шчаслівае самадастатковае жыццё грамадзян у дзяржаве. Каб быць у прававых адносінах з іншымі людзьмі, трэба належаць да аднаго і таго ж з імі грамадскага саюзу і, такім чынам, падпарадкоўвацца аднаму і таму ж закону. Як і Платон, Арыстоцель падкрэсліваў думку аб тым, што закон вышэй за ўсіх правіцеляў: «...парадак і ёсць закон. Таму найлепш, каб уладарыў закон, а не хто-небудзь адзіны з асяроддзя грамадзян... Закон – гэта вольны ад несвядомых позываў розум» [Аристотель Политика 1983:481].

Такім чынам, у сваім вучэнні пра сутнасць дзяржавы і права Арыстоцель, па-першае, цесна звязваў дзяржаву з правам і вызначаў права як «палітычную справядлівасць», па-другое, абвяшчаў задачай права служэнне «агульнаму дабру» і «аўтаркіі» дзяржавы, патрэцяе, надаваў вялікае значэнне законам у фарміраванні права.

Эпоха Адраджэння можа разглядацца як перыяд фарміравання палітыка-прававой свядомасці і распрацаваных палітычных канцэпцый. Ва ўмовах разумення неабходнасці рэфармавання грамадскапалітычных інстытутаў паўсталі палітычныя праекты, якія знаходзіліся ў фармальнай залежнасці ад Арыстоцеля. Мэтай гэтых праектаў, ці палітычных праграм, было «выпраўленне сацыяльна-палітычнага ладу Рэчы Паспалітай», што карэлявала з агульнай ідэалогіяй Рэфармацыі. Ва ўстаноўцы на асабістыя адносіны да Бога змяшчалася

адна з крыніц нараджэння новых прынцыпаў, якія не адчужаюцца і вынікаюць з самой чалавечай прыроды. На аснове іх павінна канструявацца палітычнае і дзяржаўна-прававое жыццё грамадства.

Арыстацелізм выконваў ролю канцэптуальнай крыніцы, з якой запазычваліся палітычныя канцэпцыі і вызначэнні. У «Палітыцы» Арыстоцеля можна вылучыць шэраг праблем, якія ў эпоху Адраджэння былі артыкуляваны нашмат складаней, чым у Антычнасці. Гэта праблемы звычаяў і абавязкаў грамадзяніна, форм дзяржаўнага ладу і кіравання, стасунку падданых да кіруючых, сутнасць справядлівасці, суда, дасягнення найлепшага ладу жыцця, пры якім можа быць рэалізавана справядлівае дзеянне закону. Вырашэнне гэтых праблем было неабходным для станаўлення і ўмацавання асноў свецкай дзяржавы. «Палітыка» Арыстоцеля змяшчала ў сабе шмат пазачасавых указанняў і давала вялікую колькасць канструктыўнага матэрыялу для развіцця грамадска-палітычнай тэорыі і для практыкі кіравання грамадствам.

Актуалізацыя антычнай спадчыны, выбарачны падыход да яе былі прадыктаваны імкненнем звязаць грамадскую думку старажытных з задачамі тагачаснай практыкі [Брагина 1984:26]. Калі звярнуцца да гістарычных крыніц, да Статутаў, дыпламатычных актаў, сеймавых дыярыушаў і палітычных брашур, то можна заўважыць сістэматычнае ўжыванне класічнай тэрміналогіі. Ва ўсіх палітычных пісьменнікаў XVI ст., якія на існуючыя ў дзяржаве палітычныя адносіны глядзелі праз прызму сваіх класічных настаўнікаў, можна знайсці цэлы шэраг рэфлексій над класічнымі тэорыямі і залежнасць іх поглядаў ад антычнай палітычнай думкі [Kot 1911:7].

У XVI – першай палове XVII ст. палітычнымі праблемамі займаліся Ф. Скарына, А. Волан, Л. Сапега, А. Ратундус, П. Скарга, Б. Красневіч, А. Алізароўскі, К. Варшэвіцкі. Іх творчасць уяўляе сабой індывідуалістычна трансфармаваны арыстацелізм і выражаецца ў прысваенні і ўключэнні галоўных паняццяў палітычнай дактрыны Арыстоцеля ў дыскурс уласных сацыяльна-палітычных разваг. Праблема рэцэпцыі антычных канцэпцый з мэтай пабудовы ўласных тэорый была характэрна не толькі для іх творчасці, але і для інтэлектуальнай культуры як Сярэднявечча, так і Адраджэння ў цэлым.

З утварэннем Рэчы Паспалітай у другой палове XVI ст. адбываецца ўзаемапранікненне і ўзаемадапаўненне польскіх і велікакняжацкіх палітычных вучэнняў. Палітыка-прававая думка Рэчы Паспалітай займала перадавыя пазіцыі ў Еўропе – рэнесансныя

палітычныя пісьменнікі выступалі ў некаторых выпадках раней і смялей, чым у Італіі, Францыі ці Англіі. Прадстаўнікі айчыннай палітычнай думкі Андрэй Волан, Аўгусцін Ратундус Мялецкі, Леў Сапега, а таксама польскія мысліцелі Андрэй Фрыч Маджэўскі, Станіслаў Арэхоўскі, чые творы былі шырока вядомы ў ВКЛ, і іншыя сваімі праграмамі грамадскіх рэформ і ідэямі дзяржаўнага адзінства і суверэнітэту, незалежнасці свецкай улады ад царкоўнай, прававой роўнасці саслоўяў узнялі грамадскую думку Рэчы Паспалітай да ўзроўню сусветных дасягненняў.

Рэцэпцыя «Палітыкі» Арыстоцеля прывяла да фарміравання так званага палітычнага арыстацелізму ў канонах грамадска-палітычнай думкі ВКЛ і Рэчы Паспалітай. Філасофская думка позняга Рэнесансу цалкам ахоплена рэфлексіямі над грамадска-палітычнымі і прававымі праблемамі. Для палітычных пісьменнікаў Арыстоцель быў апорай, ад якой яны адштурхоўваліся. З яго твораў, як з крыніцы, чэрпалі яны свае паняцці, дэфініцыі, ад яго бралі філасофскую аснову сваёй палітыкі, а да вынікаў яго рэфлексій прымяралі фактычны стан Рэчы Паспалітай. Нягледзячы на тое што ў палітычных трактатах знаходзім пераважна спасылкі на антычных філосафаў, пастаноўка праблем і абгрунтаванне высноў здзяйсняліся ў духу філасофіі эпохі Рэнесансу.

Палітычная тэорыя Арыстоцеля фундавала чатыры канцэпцыі дзяржаўнага ўладкавання, якія былі цесна ўзаемазвязаны паміж сабой: тэлеалагічную, эўдэманістычную, натуралістычную, арганіцысцкую.

Тэлеалагічная канцэпцыя, як ужо падкрэслівалася раней, абгрунтоўвала стварэнне дзяржавы дзеля пэўнай мэты. Эўдэманістычная канцэпцыя бачыла гэтую мэту ў дасягненні «агульнага дабра» і шчасця ўсіх жыхароў. Натуралістычная канцэпцыя падкрэслівала натуральнае паходжанне ўсіх сацыяльных супольнасцей, у тым ліку і дзяржавы, у выніку натуральнага памкнення людзей да сумеснага жыцця. У арганіцысцкай канцэпцыі дзяржава разглядалася ў іерархічнай супадпарадкаванасці розных элементаў грамадскай сістэмы накшталт чалавечага арганізма.

Гэтыя канцэпцыі знайшлі сваё адлюстраванне ў творчасці такіх мысліцеляў, як А. Волан, А. Ратундус, Б. Красневіч, А. Алізароўскі. Імі амаль у нязменным выглядзе была прынятая арыстоцелеўская дэфініцыя дзяржавы як пэўнай формы зносін людзей, якія аб'ядноўваюцца для дасягнення агульнага дабра і шчасця [Аристотель Политика 1998:412; Rozmowa 1890:1; Wolan 1859; Olizarovius 1651:185; Crosnievicio 1613:11].

Найбольшую мадыфікацыю зведала арганіцысцкая канцэпцыя, якая разглядала дзяржаву як жывы арганізм. Яе прадстаўнікі (С. Арэхоўскі, П. Скарга, А. Алізароўскі і аўтар ананімнага твора «Напамін брацыі рыцарскага стану») выкарыстоўвалі гэтую канцэпцыю для падмацавання сваіх прыватных палітычных інтарэсаў [Аристотель Политика 1998:414; Orzechowski 1984:23; Skarga 1985:75; Олизаровский 1991:137–138; Napominanie 1906:215]. Але эксплікацыя дадзенай канцэпцыі ва ўсіх адбывалася па-рознаму. У С. Арэхоўскага арганіцысцкая канцэпцыя служыць абгрунтаванню класавага падзелу грамадства. Вышэйшыя класы (каплан, кароль і рыцар) звязаны з ніжэйшымі (купец, рамеснік і халоп), як душа з целам. Як у чалавечым арганізме цела падпарадкоўваецца душы, так і ў дзяржаўным арганізме ніжэйшыя класы павінны падпарадкоўвацца вышэйшым [Orzechowski 1984:28].

П. Скарга абірае арганіцызм дзеля абгрунтавання сваёй канцэпцыі ўнутрыдзяржаўных стасункаў. У дзяржаўным арганізме павінна існаваць палітычная няроўнасць і падпарадкаванасць ніжэйшых класаў вышэйшым накшталт чалавечага арганізма, дзе адны члены выконваюць функцыю кіравання, а другія – падпарадкавання. Ён выступае ў абарону правоў каралеўскай улады і лічыць, што ў грамадскай няроўнасці існуе згода, і падпарадкаванне кіраўнічым органам натуральна і справядліва [Skarga 1985].

Погляды А. Алізароўскага носяць практычны характар. Пры дапамозе арганіцысцкай канцэпцыі ён абгрунтоўвае структурнасць палітычнай супольнасці і падкрэслівае дагаворную аснову чалавечага аб'яднання. На яго думку, злучэнне людзей адбываецца дзеля сумеснай дзейнасці і абмену вынікамі працы. Раздзяленне людзей на класы ён абгрунтоўвае мэтазгоднасцю існавання грамадства, а паняцце саслоўнасці выступае ў яго ў сэнсе прафесійных слаёў [Олизаровский 1991:130–143].

У ананімным творы «Напамін брацыі рыцарскага стану» арганіцысцкая канцэпцыя выступае асновай абгрунтавання неабходнасці выбарнай манархіі, дзе манарх выступае як галава, а дзяржава як цела, бо, паводле аўтара, у часы бескаралеўя цела насуперак розуму і насуперак прыродзе імкнецца быць дасканалым без галавы.

Першы, хто пачаў у Беларусі рэфлексаваць над прававымі праблемамі, быў Францыск Скарына. Як і Арыстоцель, беларускі мысліцель надаваў вялікую ўвагу маральнаму фактару ў пытаннях права і палітыкі. У яго разуменні ўсялякая сацыяльна-палітычная дзейнасць

павінна базавацца на маральна прыгожых прынцыпах. Прычым у Ф. Скарыны, як і пазней у А. Волана і Л. Сапегі, выразна праявілася тэндэнцыя да рэалізацыі норм маральнасці ў грамадскім жыцці, да ператварэння права і законнасці ў зброю дасягнення маральных мэт. Ф. Скарына лічыў, што ў аснове прававых і маральных норм ляжыць «прырожаны закон», зафіксаваны ў чалавечым розуме. Розум дае магчымасць чалавеку адрозніваць дабро ад зла, справядліва дзейнічаць у адносінах да іншых людзей.

Для новых грамадска-палітычных умоў былі патрэбны і новыя механізмы кіравання грамадствам. Адным з такіх механізмаў, на думку Скарыны, павінна быць права, якое ён падзяляў на права пісанае і натуральнае. Як і Арыстоцель, Вялікі Палачанін лічыў, што ў мэтах лепшай грамадскай арганізацыі неабходна дамагацца, каб усё права ў цэлым і кожны закон паасобку былі справядлівымі, бо галоўнае прызначэнне законаў – служыць агульнаму дабру ці «паспалітаму добраму»: «абы были права их, или закон, почтивый, справедливый, можный, потребный, ...не к пожитку единого человека, но к посполитому доброму написаный» [Скарына 1990:64].

Ф. Скарына надаваў законам прыярытэтнае значэнне ў грамадскім жыцці. Ён лічыў, што толькі на законах павінна грунтавацца сацыяльная гармонія, існаваць грамадства. «И вчинены суть права, или закон, для людей злых, абы боячися казни, усмиряли смелость свою и моци не имели иным ушкодити, и абы добрыи межи злыми в покои жити могли» [Скарына 1990:64]. Зацвярджэнне Скарынам культу закону, павышэнне яго аўтарытэту сведчылі аб гарачым імкненні мысліцеля зрабіць законнасць і правапарадак нормай для грамадства [Падокшын 1990:193]. Такая пазіцыя з'яўлялася вынікам разумення тых актуальных сацыяльна-палітычных задач, што стаялі перад грамадствам.

Ідэя ўдасканалення грамадскага жыцця ВКЛ выказана ў прадмовах Скарыны яшчэ вельмі абстрактна. Затое ў творах далейшых прадстаўнікоў грамадска-палітычнай думкі, чые палітычныя праекты ўтварылі цэласную праграму пераўтварэння грамадства на справядлівых пачатках, праблема грамадскіх рэформ і сацыяльна-палітычнага ідэалу атрымлівае найбольш поўнае рашэнне і набывае тэарэтычна аформлены выгляд.

Развіццё ў Беларусі рэфармацыйных традыцый паўплывала на ўзмацненне свецкіх інтэрпрэтацый палітыка-прававых інстытутаў, у тым ліку і свецкай трактоўкі натуральнага права, што найбольш

выразна адлюстравалася ў працах выдатнага палітычнага дзеяча ВКЛ А. Волана. У працы «Пра палітычную ці грамадзянскую свабоду» па агульнай для ўсіх палітычных пісьменнікаў традыцыі Волан вызначыў сутнасць дзяржавы зыходзячы з тэлеалагічнай канцэпцыі Арыстоцеля. С. А. Падокшын зрабіў выснову: «Увогуле рэцэпіраванне арыстоцелеўскага паняцця дзяржавы пераследавала гуманістычныя мэты, таму што зыходзячы з яго, вялася крытыка існуючай несправядлівасці як антыпода «агульнаму дабру» [Очерки 1973:77].

Галоўны элемент натуральна-прававога вучэння А. Волана – цесная сувязь права з розумам. Для забеспячэння свабоды і цэласнасці грамадства дзяржаве патрэбны законы, якія, як казаў Арыстоцель, павінны адпавядаць «прыроднаму розуму». А. Волан так пра гэта пісаў: «У чалавечым грамадстве належыць усталёўваць толькі такія законы – і надаваць ім моц абавязковых – якія вынікаюць з натуральнага пачуцця розуму, што абапіраецца на дабро і справядлівасць. Бо яшчэ ў Арыстоцеля сустракаецца думка, што калі закон супярэчыць прыродным нормам добрасумленнасці, то ён наогул не заслугоўвае назвы закону» [Wolan 1859:18].

Закон толькі тады з'яўляецца законам, калі ён не супярэчыць праву. У разуменні А. Волана права мае натуральнае паходжанне і з'яўляецца прыроджаным пачуццём справядлівасці. Гэта працяг той лініі, што ідзе яшчэ з часоў Антычнасці. Але Волан не проста інтэрпрэтаваў сачыненні антычных філосафаў. Ён браў з гэтых сачыненняў найбольш прагрэсіўныя элементы, што адпавядалі ўяўленням чалавека эпохі Адраджэння, і ў адпаведнасці з запатрабаваннямі гэтай эпохі фармуляваў уласныя сацыяльна-палітычныя вучэнні. Аналізуючы час Антычнасці, Волан сфармуляваў уласнае вучэнне аб свабодзе, што для тых часоў было новай з'явай. Так, ён пісаў пра Афінскую дзяржаву: «І ніколі б у іх не расквітнелі так пышна заняткі філасофіяй, ніколі б не нарадзілася такая навука аб справядлівых законах, калі б трывала там не ўсталявалася свабода, якая з'яўляецца настаўніцай усіх добрых рэчаў» [Wolan 1859:6]. Адзначаючы фундаментальную ролю прынцыпу свабоды, А. Волан выказаў думку, якую самі старажытныя грэкі яшчэ не ўсведамлялі, што грамадзянскія дабрадзейнасці, філасофія, навукі толькі там развіваюцца, дзе пануе свабода.

Воланаўская трактоўка свабоды сведчыць пра гуманістычную тэндэнцыю ў яго сацыяльна-палітычных поглядах. Распрацоўка мысліцелем паняцця свабоды ўзнікла ў выніку разумення неабходнасці

рэфармавання існуючага ладу і стварэння такога зводу законаў, які б гарантаваў асноўныя прыкметы свабоды – бяспеку жыцця і недатыкальнасць прыватнай уласнасці. Законы павінны забяспечваць грамадзянам сапраўдную свабоду, бо «свабода – гэта і стан існавання чалавека, і ўмова заможнага жыцця, і падмурак сілы дзяржавы, і падстава грамадзянскае згоды і сацыяльнага міру» [Грудніцкі 1997:10–11].

Следам за Арыстоцелем А. Волан апісвае правільныя формы кіравання. Прычым дэмакратыю і палітыю ён злучае ў адзінае цэлае і падкрэслівае, што гэта кіраванне кожнага паспалітага чалавека. Ён указвае на тое, што гэтыя формы могуць існаваць як у чыстым выглядзе, так і быць змешаны паміж сабой. С. Ф. Сокал бачыць у атаясамленні А. Воланам дэмакратыі і палітыі асаблівае разуменне «агульнай карысці». Калі для Арыстоцеля «агульная карысць» – гэта прытрымліванне інтарэсаў рабаўладальнікаў і «няправільнасць» дэмакратыі звязана з пагрозай іх інтарэсаў, то ў А. Волана змест «агульнай карысці» заснаваны на катэгорыі свабоды, якую ён разумеў як права на абарону ўсіх грамадзян дзяржавы [Сокол 1974:72].

У трактаце А. Волана існуюць главы, якія раскрываюць паняцце шляхецтва і шляхецкай вольнасці. І тут ён зноў адштурхоўваецца ад вызначэння Арыстоцеля, які разумеў шляхецтва як знатнасць паходжання, набытую ад нараджэння дзякуючы высакароднасці, дабрадзейнасці і заслугам продкаў, а таксама іх багаццям. Волан развівае думку Арыстоцеля і сцвярджае, што не заўсёды дабрадзейнасць і высакароднасць продкаў перахозяць да нашчадкаў і нельга дасягнуць «шляхетнасці» без уласных высілкаў. Ён імкнецца даказаць, што сутнасць шляхецтва павінна вызначацца не столькі багаццем і знатнасцю паходжання, колькі высокай мараллю, адукаванасцю і дабрадзейнасцю. Высакародныя якасці ў чалавеку, на яго думку, вынік асабістых дасягненняў. Ён высунуў новы прынцып фарміравання шляхецтва – «шляхтай не так нараджаюцца, як становяцца» [Wolan 1859:27].

Згодна з Арыстоцелем, А. Волан сфармуляваў сваю канцэпцыю судаводства. Ён лічыў, што прытрымліванне права вядзе да свабоды і бяспечнага жыцця. Але права агаворвае толькі найбольш агульныя прынцыпы, таму павінен нехта стаяць над правам, хто б улічваў усе акалічнасці, выпраўляў недакладнасці заканадаўцы і вырашаў справы, не апісаныя ў законах. І такім чалавекам павінен быць суддзя. Галоўная задача суддзі – прытрымлівацца вышэйшага права, заснаванага на справядлівасці і здаровым розуме [Wolan 1859:76–77].

Такім чынам, ва ўжыванні правоў, на яго думку, вялікую ролю адыгрывае суб'ектыўны фактар.

Па праблеме вяршэнства права ў дзяржаве А. Волан зноў звяртаецца да свайго грэчаскага настаўніка: «Калі права не мае вяршэнства над людзьмі, каб ва ўсіх чалавечых справах быць кіраўніком, і дазваляе кіраваць чалавечым жарсцям, добра гаворыць Арыстоцель, што такімі супольнасцямі людзей не Бог кіруе, а бестыя» [Wolan 1859:37]. Тое ж самае сустракаем і ў падканцлера ВКЛ Л. Сапегі, і ў ананімным творы «Размова паляка з літвінам». Леў Сапега ў прадмове да Трэцяга Статута ВКЛ пісаў: «...прото он великий и зацный философ греческий Арыстотелес поведил, же там бельлуа, а по-нашому дикое звера, пануеть, где человек водлуг уподобанья своего владность свою ростегаеть. А где опять право або статут гору маеть, там сам бог всим владнеть» [Сапега 1989:44]. Аўтар «Размовы паляка з літвінам» таксама лічыў жыццё ў адпаведнасці з правам і законам абавязковай умовай грамадскай згоды: «...дзе няма права, дзе чалавек, а не права кіруе, там нібыта дзікі звер кіруе, бо, паводле Арыстоцеля, дзе закон кіруе, там кіруе Бог, а дзе чалавек кіруе, там бестыя» [Rozmowa 1890:35].

Як і ў Андрэя Волана, у Льва Сапегі свабода – гэта фундаментальнае паняцце сацыяльна-палітычнай тэорыі. Яе сутнасць ён бачыў у такіх неадчужальных правах чалавека, як уласнасць, асабістая бяспека, свабода палітычнага і рэлігійнага выбару і іншых каштоўнасцях. Ён сцвярджаў, што гэтыя правы павінны быць замацаваны ў законах і падтрымлівацца дзяржаўнай уладай. Толькі на законе і праве павінен засноўвацца дабрабыт дзяржавы. Як і іншыя мысліцелі, Л. Сапега атаясамліваў права з розумам. Менавіта дзякуючы прыроднаму розуму чалавек здольны кіравацца такімі прававымі нормамі, якія адпавядаюць маральнай прыгажосці і мудрасці грамадзяніна. Вызначаючы непасрэдную сувязь паміж мараллю і правам, Л. Сапега мяркуе, што шчаслівае грамадства – гэта прававое грамадства, шчаслівае жыццё – жыццё ў адпаведнасці з законам [Падокшын 2004:51].

Сярод палітычных пісьменнікаў, якія аказалі невымерны ўплыў на фарміраванне грамадска-палітычнай думкі Рэчы Паспалітай, можна назваць імёны такіх польскіх прадстаўнікоў, як Андрэй Фрыч Маджэўскі, Станіслаў Арэхоўскі, Якуб Пшылускі і Себасцьян Петрыцы. Усе гэтыя мысліцелі за ўзор сваіх палітычных трактатаў прымалі «Палітыку» Арыстоцеля і ставілі сваёй мэтай указаць недахопы

палітычнага і грамадскага ладу Рэчы Паспалітай. Так, мысліцель-гуманіст і грамадскі дзеяч Андрэй Фрыч Маджэўскі ў сваім палітычным творы «Пра выпраўленне Рэчы Паспалітай» (Лоск, 1577 г.) ахопліваў «усіх насельнікаў, якія жывуць у гэтай Рэчы Паспалітай». Прадмову да твора А. Ф. Маджэўскага напісаў А. Волан, у творчасці якога можна прасачыць моцны ўплыў палітычных ідэй польскага пісьменніка. Тое, што А. Ф. Маджэўскі меў непасрэдны ўплыў на грамадска-палітычную думку ВКЛ, выцякае са сцвярджэння С. Буднага, які падкрэсліваў: «Пра тое, якімі павінны быць каралі, суддзі і ўсе кіраўнікі, пісалі многія мудрыя людзі: старажытныя – Платон, Арыстоцель, Сакрат; цяперашнія – Эразм Ратэрдамскі, Рэйнгард Лорых і асабліва наш Андрэй Фрыч» [Budny 1583:15].

Твор А. Ф. Маджэўскага «Пра выпраўленне Рэчы Паспалітай» з'яўляецца характэрным узорам рэцэпцыі Арыстоцеля. Маджэўскі быў перакананы, што Арыстоцель стварыў завершаную палітычную сістэму і адкрыў усе правілы сумеснага грамадскага жыцця. Але, нягледзячы на запазычванне асноўных катэгорый Арыстоцеля, ён выйшаў за межы арыстоцелеўскай «Палітыкі» і прапанаваў уласную тэорыю пераўтварэння Рэчы Паспалітай. Польскі мысліцель высунуў прававое разуменне дзяржавы і намеціў шэраг рэформ, якія садзейнічалі развіццю прававых адносін у Рэчы Паспалітай. Для польскага гуманіста важнымі з'яўляліся маральныя функцыі рэспублікі, якія яна павінна выконваць для шчасця і дабрадзейнага жыцця яе грамадзян.

У XVI ст. прадаўжальнікам традыцыі палітычнага арыстацелізму быў Станіслаў Арэхоўскі, які напісаў твор «Палітыя Польскага Каралеўства». У канцы першай часткі кнігі ён піша: «...чаму мне не павінна быць дазволена дасканаласць нашай Палітыі на польскім каралеўстве ўсім палякам па-польску паказаць, ні ў чым не адступаючы ад Арыстоцеля, але яго пачыnанні паводле здольнасці працягваць» [Orzechowski 1984:78]. С. Арэхоўскі акрэслівае тагачасны лад Рэчы Паспалітай палітыяй, што з'яўлялася карэлятам Арыстоцелевай палітыі, але карэлятам трансфармаваным, бо замест кіравання пэўнай групы людзей палітыя вызначалася змешаным кіраваннем адзінкі, групы і ўсяго паспалітага люду пад вяршэнствам права. Палітыя, на думку Арэхоўскага, гэта ідэальны лад, які нельга змяняць пад пагрозай страты таго, што ёсць у ім каштоўнага, а менавіта існуючых стасункаў паміж рознымі катэгорыямі насельніцтва. А іх, паводле Арэхоўскага, шэсць: каплан, кароль, рыцар, ці шляхціц, купец, рамеснік і халоп (земляроб). Ідучы следам за Арыстоцелем, Арэхоўскі адаптуе яго погляды пра рабства да ладу феадальнай Рэчы Паспалітай і даводзіць чытачам пераканание, што халопы, рамеснікі і купцы з'яўляюцца ў грамадстве слугамі, а роля гаспадароў належыць каралю, капланам і шляхце [Orzechowski 1984:28].

Думка спелага Рэнесансу, якую ўвасабляла творчасць А. Ф. Маджэўскага і С. Арэхоўскага, развівалася ва ўмовах хістання феадальных устоеў грамадства. Нягледзячы на выкарыстанне імі адзінай крыніцы – «Палітыкі» Арыстоцеля, іх погляды на пабудову дасканалай дзяржавы разышліся. С. Арэхоўскі спрабаваў утрымаць старую сістэму, заклікаў вярнуцца да старых форм уладкавання грамадства. А. Ф. Маджэўскі пайшоў па заходнееўрапейскай лініі і падтрымліваў развіццё новых грамадскіх сіл. Класавы падзел С. Арэхоўскага, які рэпрэзентаваў канцэпцыю шляхецкіх прывілеяў і свабод, адбіўся і на разуменні ім свайго настаўніка і прыкладу да падражання – Арыстоцеля. С. Арэхоўскі не выкарыстаў магчымасці распрацоўкі разбудовы паняційнага апарату з дапамогай «Палітыкі», таму яго творчасць з'яўляецца прыкладам рэгрэсіўнай рэцэпцыі арыстацелізму.

Палемікай на творчасць С. Арэхоўскага, у прыватнасці на яго твор «Квінкункс», адгукнуўся Аўгусцін Ратундус Мялецкі. Шэраг даследчыкаў лічаць, што менавіта А. Ратундус быў аўтарам ананімнага дыялога «Размова паляка з літвінам» [Baryczowa 1976:117]. Твор скіраваны супраць злоўжыванняў шляхтай вольнасцямі і прывілеямі. Свае погляды на сутнасць каралеўства А. Ратундус грунтуе на тэорыях антычных філосафаў. Пры характарыстыцы дзяржаўнага ладу ён выказваецца на карысць манархіі больш відавочна, чым Арыстоцель, чые выказванні наконт манархіі насілі імпліцытны характар, і лічыць кіраванне адной асобы найлепшым для Рэчы Паспалітай: «Няхай кіруе кароль, а каралём няхай ніхто не кіруе, адзінае Бог і закон» [Rozmowa 1890:50]. Побач з праблемамі права і законнасці ў А. Ратундуса, як у каталіка, на першае месца выходзяць пытанні рэлігіі. Дзяржава для яго – гэта аб'яднанне людзей пад адным Богам, правам, уладаром, якія імкнуцца да агульнай карысці [Rozmowa 1890:59]. І хаця крыніцазнаўчая база ў творы вельмі багатая, у пытаннях права, шляхецтва, дзяржаўнага ладу А. Ратундус следуе за Арыстоцелем, хаця і вырашае гэтыя пытанні ў духу свайго часу.

З кніг на палітычныя тэмы варта адзначыць тры сачыненні пісьменніка, палітыка, гісторыка і рэктара Віленскага езуіцкага калегіума Крыштофа Варшэвіцкага – «Парадоксы» (1579 г.), «Пра пасла

і пасольствы» (1595 г.) і «Пра найлепшы стан свабоды» (1598 г.). У творах шмат спасылак на старажытнагрэчаскую і рымскую гісторыю, цытат з антычных аўтараў, асабліва з Платона і Арыстоцеля. К. Варшэвіцкі быў прыхільнікам моцнай улады, лічыў, што шчасце грамадства можа гарантаваць толькі моцны ўрад. А каб абараніць сябе ад свавольства ўрада, трэба надзяліць паўнатой улады галаву дзяржавы [Warszewicki 1935:24–25]. Ён быў праціўнікам выбараў кіраўніка на дэмакратычных умовах, выступаў за моцную цэнтралізаваную дзяржаву, высмейваў зласлівых і лжывых дарадцаў. Варшэвіцкі трансфармаваў вучэнне Арыстоцеля і прыйшоў да высновы, што клопат пра дабрабыт грамадзян можна спалучаць з клопатам пра асабістую карысць пануючага [Leśnodorski 1947:269–270].

К. Варшэвіцкі лічыў, што грамадства ўтвараецца не столькі для «свабоды», колькі для дабрабыту грамадзян. Свабода засноўваецца на роўным падпарадкаванні праву. Кароль – гэта «рэктар і мадэратар людзей», які звязвае ўсіх адным правам і справядлівасцю, а таксама абараняе ўсіх сваёй дабрадзейнасцю. Права ж выконвае пэўную грамадскую і выхаваўчую функцыі [Warszewicki 1598]. Ф. Вержбоўскі, які напісаў даследаванне, прысвечанае К. Варшэвіцкаму, адзначае, што твор «Парадоксы» мае кампілятыўны характар і не прыстасаваны да тагачасных умоў жыцця Рэчы Паспалітай. Вержбоўскі крытыкуе Варшэвіцкага за тое, што «ён у аднолькавай ступені прызнае добрымі і ставіць нароўні: і ўзоры старажытных манархій, і паняцці пра лепшую форму кіравання, выказаныя Платонам і Арыстоцелем, і тыя формы манархічнай улады, якія былі ў яго часы ў Польшчы, у Аўстрыі, у Іспаніі і нават у Маскоўскім царстве» [Вержбовский 1885:147].

У рэчышчы палітычнага арыстацелізму знаходзіцца твор кальвініскага дзеяча ВКЛ канца XVI – пачатку XVII ст. Бальтазара Красневіча «Уводзіны да васьмі кніг «Палітыкі» Арыстоцеля», выдадзены ў 1603 г. у Нарымбергу. У сваім палітычным вучэнні Б. Красневіч амаль не выходзіць за межы арыстоцелеўскай дактрыны. Тэолаг робіць прадметам сваёй рэфлексіі корпус паняццяў арыстоцелеўскай «Палітыкі»: грамадства, дзяржава, паходжанне дзяржавы і мэты яе існавання, хто з'яўляецца грамадзянінам дзяржавы, законы і права, формы дзяржаўнага ўладкавання і г. д. Побач з асноўнымі праблемамі Красневіч рэцэпіраваў катэгарыяльны і тэрміналагічны апарат Арыстоцеля, які служыў апісанню старажытнагрэчаскага поліса. Рэцэпцыя арыстоцелеўскай праблематыкі носіць схематычны характар,

кожны пастулат падмацоўваецца спасылкай на тую ці іншую частку арыстоцелеўскай «Палітыкі». «Уводзіны» Б. Красневіча з'яўляюцца найлепшым прыкладам рэцэпцыі палітычнай тэорыі Арыстоцеля.

Разгляд праблемы паходжання і неабходнасці існавання дзяржавы з'яўляўся першачарговым у познерэнесансных «палітыках». Разгляд элементарных грамадскіх утварэнняў адбываецца паводле натуралістычнай канцэпцыі ўтварэння дзяржавы, выкладзенай Арыстоцелем у першай кнізе «Палітыкі». Б. Красневіч ішоў за Арыстоцелем у разуменні грамадскай прыроды чалавека, аднак паняццю грамадства, звязанаму ў Арыстоцеля з вызначаным полісам, надае шырэйшае значэнне. Тэолаг вылучае паняцце «societas», якое можа выступаць не толькі ў значэнні частак грамадства, такіх як дом і сям'я, а таксама як чалавечае грамадства ва ўніверсальным сэнсе. Уся навука палітыка разглядаецца Красневічам з пункту гледжання матэрыі і формы. Ён падзяляе фундаментальнае паняцце «поліс» Арыстоцеля на «civitas» і «respublica» ў значэнні першай як матэрыі, а другой як формы. Тэрмін civitas азначае шырокую чалавечую супольнасць, злучаную агульным правам, гэта грамадзянскае ці палітычнае грамадства, якое з'яўляецца прычынай дзяржаўнага і найвышэйшага дабра [Crosnievicio 1613:2]. Грамадства таксама можна разглядаць з пункту гледжання матэрыі і формы: што тычыцца матэрыі грамадства, то яна паходзіць ад прыроды, а што тычыцца формы, то яна з'яўляецца стварэннем чалавечай супольнасці [Crosnievicio 1613:2].

Respublica – гэта арганізацыйны аб'ект грамадзянскай супольнасці ці, паводле сучасных паняццяў, – грамадская пабудова. Б. Красневіч вызначае рэспубліку як грамадзянскае ці грамадскае цела, аб'яднанае законамі, Статутам рэспублікі, грамадскім ладам, адміністрацыяй, формай дзяржавы [Crosnievicio 1613:17]. Неабходнымі дзяржаўнымі ўстанаўленнямі ён лічыць улады і суд. Красневіч разглядае рэспубліку паводле яе сутнасці, знешніх асаблівасцей і прычын утварэння. Ён адзначае дзве мэты існавання дзяржавы: першачарговая – гэта сумеснае жыццё і агульная карысць грамадзян і аддаленая – асабістае шчасце кожнага [Crosnievicio 1613:10].

Большую частку твора займае вельмі падрабязны разгляд Б. Красневічам розных форм дзяржаўнага ладу, прычым ён вылучае не толькі правільныя і няправільныя формы, але і змешаныя. Разважанні наконт дзяржаўных форм засноўваюцца не столькі на ўласным вопыце, колькі на назіраннях Арыстоцеля.

Палітычным мысліцелем позняга Адраджэння быў Аарон Аляксандр Алізароўскі, прафесар права юрыдычнага факультэта Віленскай акадэміі. І хаця ў Віленскай акадэміі ў сярэдзіне XVII ст. панаваў ужо схаластычны арыстацелізм, творчасць А. Алізароўскага носіць гуманістычны характар і знаходзіцца ў канве рэнесанснага арыстацелізму. Галоўная праца віленскага прафесара, якая выйшла ў 1651 г., называецца «Пра палітычную супольнасць людзей». Пра свецкі характар твора сведчыць той факт, што сярод 250 імёнаў, на якія ён спасылаецца, асноўнае месца займаюць два – Арыстоцель і Бадэн [Jarra 1931:9]. У творы ўтрымліваецца традыцыйная праблематыка ўсіх «палітык»: дзяржава (respublica), яе паходжанне і неабходнасць існавання, формы палітычнага ладу, праблема палітычных пераваротаў і захавання рэспублікі.

Палітычная тэорыя мысліцеля сугучна ідэям, выказаным Арыстоцелем у «Палітыцы». У вызначэнні дзяржавы А. Алізароўскі пераймае дзве складальныя часткі арыстоцелеўскай дэфініцыі дзяржавы: 1) дзяржава як утварэнне са шматлікіх пасяленняў; 2) аб'яднанне дзеля добрага і шчаслівага жыцця [Олизаровский 1991:140]. У выніку аб'яднання сем'яў, якія жывуць на адной тэрыторыі пад уладай аднаго старэйшыны, утвараецца грамадства. Грамадства павінна падначальвацца моцнай дзяржаўнай уладзе, вытокі якой ён выводзіць з улады сямейнай. Каб грамадства магло жыць шчасліва, неабходна згода паміж грамадзянамі. Таму ён дапаўняе арыстоцелеўскае вызначэнне дзяржавы тэорыяй грамадскай дамовы. Грамадства, на яго думку, утвараецца пры дапамозе кантракта і ўзаемнай волі ўваходзячых у злучанасць людзей. Сфармуляваныя ім і іншымі палітычнымі мысліцелямі ВКЛ ідэі натуральнага права і грамадскай дамовы стварылі тэарэтычную базу для аналізу канкрэтных умоў сацыяльнай рэчаіснасці [Сокол 1984:70].

Класіфікацыю палітычнага ладу А. Алізароўскі здзяйсняе паводле фармальных рыс, вызначаных Арыстоцелем; яны былі канонам, якога прытрымліваліся ва ўсіх рэнесансных «палітыках». У разглядзе форм грамадскага ладу ён па агульнай для ўсіх палітычных мысліцеляў схеме адрознівае манархію, арыстакратыю і дэмакратыю. Няправільныя формы – тыранія, ахлакратыя, анархія. Супастаўленне гэтых форм дазволіла Алізароўскаму вылучыць найлепшую з іх – спадчынную манархію. Палітычны мысліцель прымае да ўвагі пытанне маральнай вартасці кіруючых і карыстаецца ім пры вызначэнні аптымальнай палітычнай сістэмы. Ён лічыць «шчаслівай» тую дзяржаву, якая існуе на спадчынным прынцыпе ўлады [Падокшын 2004:118]. Тэарэтычныя абагульненні А. Алізароўскага грунтаваліся не толькі на рэцэпцыі палітычных мадэляў Арыстоцеля, а абапіраліся на непасрэдны практычны вопыт назірання за палітычным жыццём Рэчы Паспалітай.

Згодна з канонамі арыстацелізму, А. Алізароўскі разглядае тры прычыны існавання грамадства: рухаючая, матэрыяльная і тэлеалагічная. Матэрыяльнай прычынай, ці «матэрыяй», грамадства з'яўляюцца грамадзяне. З гэтай прычынай цесна звязана адна з галоўных праблем рэнесанснай палітычнай тэорыі і разам з тым класічная арыстоцелеўская праблема грамадзянства, калі ці толькі шляхціцы, ці людзі ўсіх станаў могуць быць грамадзянамі дзяржавы. Як арыстацелік, А. Алізароўскі не адважваецца сам адкрыта крытыкаваць думку Арыстоцеля наконт рабства, а спасылаецца на аўтарытэт Бадэна, які меркаваў, што нявольніцтва прыносіць дзяржаве «больш зла і шкоды, чым дабра і карысці» [Олизаровский 1991:135].

А. Алізароўскі, як і многія яго папярэднікі (Ф. Скарына, А. Волан), лічыў, што прававыя нормы павінны грунтавацца на сталых маральных прынцыпах. На яго думку, закон вынікае з маралі, апошняя з'яўляецца крытэрыем закону. Але ж законы тады ўхваляюцца, калі яны «справядлівыя і суадносяцца з законамі натуры і вышэйшага розуму, калі яны нешматслоўныя і простыя для разумення» [Олизаровский 1991:139]. Каб у грамадстве захоўвалася справядлівасць, неабходна прытрымлівацца тых законаў, якія ўстанаўліваюць узнагароды за дабрадзейнасці і пакаранне за заганы. А. Алізароўскі, як і А. Волан, не з'яўляўся прыхільнікам абсалютнай роўнасці перад законам. Ён меркаваў, што кожны грамадзянін карыстаецца правамі ў залежнасці ад свайго сацыяльна-саслоўнага статусу: «...асобы шляхецкага паходжання маюць правы шляхты, а плебейскага – правы плебеяў» [Олизаровский 1991:138].

Побач з творам Б. Красневіча твор А. Алізароўскага «Пра палітычную супольнасць людзей» з'яўляецца паўнейшым выразам рэцэпцыі палітычнай тэорыі Арыстоцеля ў XVII ст. Як і большасць прадстаўнікоў палітычнага арыстацелізму, А. Алізароўскі карыстаўся дэфініцыямі, трактоўкамі і аргументацыяй Арыстоцеля [Rybicki 1959:121].

Такім чынам, агульнаеўрапейскімі тэндэнцыямі, якія знайшлі сваё адлюстраванне ў ВКЛ і шырэй – у Рэчы Паспалітай, было ўзрастанне інтарэсу да праблем дзяржавы, улады, функцыянавання палітычных інстытутаў. Гэты інтарэс быў абумоўлены зменамі

ў сацыяльна-палітычным жыцці еўрапейскіх народаў, узрастаннем знешнепалітычнай актыўнасці, абвастрэннем палітычных адносін паміж свецкай і духоўнай уладай. Адзначаныя тэндэнцыі выліліся ў стварэнне так званых палітык – такога роду сацыяльна-палітычных сачыненняў, узорам для якіх служыла «Палітыка» Арыстоцеля. Рэцэпіраваныя ідэі арыстацелізму спазнавалі мадыфікацыі, відазмены, пераасэнсаванне на грунце мясцовых культурна-гістарычных і светапоглядных традыцый, таму цалкам абгрунтавана можна казаць пра айчынны варыянт арыстоцелеўскай філасофіі – рэнесансны арыстацелізм XVI – першай паловы XVII ст.

3.3. Другі паўднёваславянскі ўплыў і ўзнікненне перададраджэнскіх тэндэнцый у беларускай культуры позняга Сярэднявечча

Развіццё грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў XIV – XV стст. адбывалася на Беларусі ў культурна-гістарычных умовах, істотна адрозных ад тых, у якіх зарадзілася і існавала сістэма філасофскіх поглядаў на старажытнай Русі або ў перыяд ранняга Сярэднявечча. Першараднае значэнне ў станаўленні грамадскай думкі мела фарміраванне беларускай народнасці і беларуска-літоўскай дзяржавы – Вялікага Княства Літоўскага, якое атрымала вызначальную ролю ва ўсіх сферах культурнага быцця краю пачынаючы з сярэдзіны XIII ст. Аднак пераход ад ранняга да позняга Сярэднявечча адбываўся ў складаных абставінах і супадаў з працяглым крызісным часам, які атрымаў умоўную назву «літаратурнай кансервацыі» [Гісторыя 2006:84–93, 150–151], калі пісьменства ў асноўным сканцэнтравалася на перахоўванні традыцый ранейшага перыяду шляхам павелічэння рукапісных копій твораў, складзеных падчас росквіту кніжнасці ў XI–XII стст. Вядома, «літаратурная кансервацыя» не азначала запынення ў станаўленні нацыянальнай грамадска-палітычнай думкі, якая, наадварот, плённа развівалася пад уплывам працэсу стварэння новай дзяржавы, аднак колькасць пісьмовых крыніц, у якіх адлюстравалася асэнсаванне рэчаіснасці сучаснікамі, яўна зніжаецца, калі параўноўваць яе і з папярэднім (XI – першая палова XIII ст.) і з наступным (канец XIV – пачатак XVI ст.) этапамі развіцця культуры Беларусі ў цэлым.

Толькі з 70-х гадоў XIV ст. у беларускім пісьменстве выразна пачынаюць выяўляцца зрухі, абумоўленыя, з аднаго боку, ажыўленнем культурных кантактаў як у межах славяна-візантыйскага рэгіёна,

так і з краінамі Цэнтральнай (Польшча і Чэхія) і часткова Заходняй Еўропы, а з іншага боку – зменамі сацыяльна-палітычнай сістэмы і самога чалавека, разумення ім свайго месца і свайго прызначэння ў свеце.

Паколькі філасофія, мастацкая літаратура, справавое пісьменства, публіцыстыка і нават багаслоўе ва ўсходнеславянскім рэгіёне яшчэ не вылучыліся ў самастойныя галіны ў выніку сінкрэтычнасці самога сярэднявечнага мыслення, то мэтазгодна разглядаць помнікі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі гэтага часу як фактар літаратурнага працэсу, разумеючы пры гэтым пад літаратурай усю сукупнасць пісьмовых помнікаў, у якіх на той або іншай аснове адбывалася асэнсаванне быцця. Таму працэс станаўлення літаратуры і грамадска-філасофскай думкі, будучы уключаным у кантэкст культурнага і грамадска-палітычнага жыцця ВКЛ, вызначаецца ў 70-х гадах XIV–XV стст. шэрагам асаблівасцей, якія характарызуюць яго пераважна як з'яву адметнай сферы духоўна-практычнага засваення рэальнасці. Гэтая адметнасць абумоўлена самой прыродай славеснасці і тлумачыцца не толькі спалучэннем у тагачасным пісьменстве вучыцельных, эстэтычных, інфармацыйна-гістарычных, літургічных, апалагетыка-палемічных і іншых функцый. Літаратура стварае сваю форму з мовы (са слоў, у якіх актуалізуюцца розныя аспекты лексічных значэнняў, унутранай формы, фанетычнай структуры і г. д.), што спасцігаецца ў інтэлектуальнай дзейнасці чалавека. Таму, з аднаго боку, чалавек як суб'ект пазнання паступова пачынае выступаць у якасці цэнтральнага аб'екта творчасці. З іншага боку, паколькі слоўны твор ёсць апрадмечаная рэальнасць думкі, у літаратуры глыбей, чым у іншых мастацтвах таго часу, выявіўся пераход ад пачуццёва-практычнага адлюстравання Божага свету і раскрыцця ў ім адвечных законаў да сэнсастварэння ў свеце і фарміравання такіх элементаў зместу, што могуць разглядацца ў якасці помнікаў філасофскай думкі. Гэтая роля арыгінальнага пісьмовага слова і літаратуры ў цэлым усведамлялася пад уздзеяннем тых філасофскіх і багаслоўскіх вучэнняў, якія ставілі перад літаратурай задачу спазнаць чалавека і свет на больш высокім узроўні абагульненасці, чым адлюстроўваліся яны ў тагачасных пластычных і выяўленчых мастацтвах і засваенне якіх было прамым вынікам ажыўлення культурнага ўзаемаабмену паміж народамі.

Як вядома, літаратурны працэс эпохі Сярэднявечча ўлучаў не толькі непасрэднае напісанне новых твораў, але і інтэрпрэтацыю

старых, ажыццяўленне іх рэдагавання ў адпаведнасці з новымі ўяўленнямі і задачамі, нарэшце, «прыстасаванне» зместу і формы твораў да новых умоў. Кніжнасць ВКЛ, паступова ўцягнутая ў грамадскае жыццё новастворанай дзяржавы, пры ўсёй сваёй традыцыйнасці не была коснай у ідэйных адносінах. Старыя творы ў XV ст. не толькі капіруюцца, але і трывала перарабляюцца – пераасэнсоўваюцца і дапаўняюцца, нібы ўзгадняючыся з новымі гістарычнымі канцэпцыямі і грамадскімі ўяўленнямі. Гэтая з'ява была амаль што паўсюднай ва Усходняй Еўропе, закранула архітэктуру, фрэскавы жывапіс, іканапіс і на некалькі стагоддзяў перажыла само Сярэднявечча, у якім зарадзілася. Кніжнае грамадства XIV–XV стст. супярэчліва эвалюцыянавала паміж крайнім жаданнем «задних забывати и на передняя подвизатися» (так пісаў рускі сучаснік падзей) [Пасланне 1955:306] і гэтакім жа крайнім патрабаваннем «старины не рушити, а навины не уводзити» (так адзначалася ў многіх справавых дакументах таго часу). Познесярэднявечная пераробка тэкстаў была і кампрамісам паміж гэтымі пастулатамі, і іх заканамерным вынікам. У залежнасці ад канкрэтных умоў і задач рэдагавання перавагу могуць атрымліваць то адзін, то другі падыход, што не адмяняе агульнага прынцыпу.

Наколькі інтэнсіўным быў працэс абнаўлення кніжнасці, добра паказвае гісторыя стварэння беларускага варыянту «Жыція Аляксея, чалавека Божага» – гэтага ўлюбёнага твора ўсяго ўсходнеславянскага Сярэднявечча. Даўнебеларускія кніжнікі не задавальняюцца рэдагаваннем старога тэксту, а выконваюць абсалютна новы пераклад з лаціны, выкарыстоўваючы пры гэтым таксама і чэшскія крыніцы*. Характэрная асаблівасць апрацоўкі твора палягае ў псіхалагізацыі апавядання, акцэнтаванні ў ім чалавечага аспекту стасункаў герояў. Калі святы ў літаратуры старажытнай Русі быў абсалютна абыякавым да пачуццяў жонкі, бацькі і маці, прыслухоўваючыся адно да Божага голасу і цалкам аддаючыся абавязкам богаабранніка, то «новы Аляксей» спачувае родным і пераадольвае сябе. Бар'еры на шляху да святасці і сапраўдны іспыт знаходзяцца не ў знешніх абставінах, а нібы ўнутры самога героя – у сферы яго эмоцый, пачуццяў і думак, а вонкавыя акалічнасці толькі паглыбляюць душэўную драму Божага чалавека. Вядома, важную ролю адыгрывала мэтавае прызначэнне твора – не для богаслужэбнага ўжытку, а для самастойнага чытання. Па сутнасці, новы твор раскрываў тыя грані біяграфіі і эмацыянальнага жыцця Аляксея, да якіх сэрца познесярэднявечнага чытача было найбольш чуйным. У творах пачалі шукаць адказы на запатрабаванні ўласнай душы, на выклікі часу, грамадскага жыцця, а калі такія адказы не знаходзіліся або былі нездавальняючымі, творы перарабляліся, дапаўняліся, перакладаліся нанава, што не замінала існаванню богаслужэбных тэкстаў, якія, наадварот, прыводзіліся ў адпаведнасць са старажытнымі ўзорамі. Рэдактарская дзейнасць развівалася, такім чынам, у процілеглых кірунках, што пачало аддаляць богаслужэбнае пісьменства ад іншай літаратуры ў галіне зместу, стылю і вобразнай формы. Напрыклад, існавала некалькі тыпаў Псалтыра (што склаліся яшчэ ў старажытнасці), але беларускія кніжнікі XV ст. ажыццяўляюць нанава пераклад асобных тыпаў, нягледзячы на розначытанні ў саміх псалмах. Сергій Кімбар «переглаживал и прилагал» Евангелле на мову, блізкую да народнай, што не замінала існаванню кананічных богаслужэбных Евангелляў, узгодненых з кірыла-мяфодзіеўскімі ўзорамі і г. д.* Асабліва важна падкрэсліць пры гэтым тую істотную акалічнасць, што ў эпоху Сярэднявечча ідэйна-філасофскі змест як новых, так і перапрацаваных твораў абавязкова атрымліваў і канкрэтную стылістычную маркіраванасць, г. зн. сэнс думкі і сродкі яе ўвасаблення знаходзіліся ў прамой узаемазалежнасці.

Якраз з канца XIV ст. у пісьменстве побач з разгалінаваным манументальна-гістарычным стылем усё з большай паслядоўнасцю пачынае выяўляцца эмацыянальна-экспрэсіўны стыль, фарміраванне якога, як правіла, звязваецца з так званым Другім паўднёваславянскім уплывам. Сапраўды, «... новы літаратурны стыль нарадзіўся на славянскім Афоне на глебе містыка-аскетычнай літаратуры, асабліва агіяграфічнай; XIV ст. дадало ў змест гэтай літаратуры некаторыя новыя элементы <...> У гэтай завершанай форме афонска-славянскі літаратурны стыль перайшоў на Русь у апошняй чвэрці XIV ст. разам з хваляй паўднёваславянскіх тэкстаў, якія паслужылі ўзорамі для пісьменства XV ст.» [Мошын 1963, 103]. Варта адзначыць,

* Старaславянскі тэкст Жыція налічваў у гэты час сотні спісаў, г. зн. не мог не быць вядомым на Беларусі. Нават і пасля стварэння новага перакладу стары тэкст яшчэ пэўны час перапісваўся і доўга выкарыстоўваўся ў набажэнскай практыцы праваслаўных цэркваў.

* Цалкам відавочна, што і перакладчыцкая дзейнасць Ф. Скарыны ўжо ў наступны перыяд пры ўсёй яе рэвалюцыйнасці і неардынарнасці таксама кладзецца ў кантэкст познесярэднявечных рэдактарскіх і перакладчыцкіх пачынанняў Сярэднявечча, дакладней кажучы, з'яўляецца іх бліскучым і заканамерным вынікам.

што адным толькі паняццем «уплыву» дадзены культурны феномен не вычэрпваецца: яшчэ раней многія з'явы, што нібыта яго характарызуюць (ускладненне і архаізацыя мовы, элементы псіхалагізму, пастаноўка пытання пра індывідуальнае выратаванне, стыхійная эмацыянальнасць і інш.), спантанна выяўляліся ва ўсім усходнеславянскім пісьменстве пад уздзеяннем унутраных патрэб яго ўласнага развіцця.

Паказальным прыкладам, які амаль што на стагоддзе апярэджвае Другі паўднёваславянскі ўплыў, з'яўляецца невялікае па памеры «Павучанне Цверскага епіскапа Сымона»*. Змест твора зводзіцца да наступнага. У час банкету полацкі князь Канстанцін Бязрукі дакараў за нешта свайго цівуна. «Владыко, где быти тивуну на ономь свете?» – запытаў князь, мяркуючы, што цівуну месца ў пекле. «Где и князю!» – адказаў епіскап. Князь не хацеў быць у раі разам са слугой. Епіскап патлумачыў: добры князь прызначыць добрага цівуна; ажыццяўляючы волю разумнага князя, цівун заслужыць рай для абодвух. Дрэнны князь прызначыць благога цівуна, і той абодвух давядзе да пекла. Улічваючы, што індывідуальная самасвядомасць падчас ранняга Сярэднявечча была амаль неразвітой, сама пастаноўка пытання пра індывідуальнае выратаванне асобы была бессэнсоўнай. У дадзеным жа выпадку і князь, і, напэўна, цівун вельмі заклапочаныя, што будзе з імі пасля смерці як з прадстаўнікамі розных саслоўяў. Прычым Канстанцін Бязрукі ўпэўнены, што яго тытул будзе ўзяты ў разлік на Страшным судзе ў якасці століўчага аргумента. Божы суд у яго ўяўленні падобны да звычайнага юрыдычнага працэсу, які трэба выйграць. Князь, такім чынам, не задавальняецца верай – ён разважае. Мяркуе гэтаксама і епіскап, бо што чакае на тым свеце, ён ведае толькі вельмі прыкладна. Не ведаў гэтага і пісьменнік, адсюль тройчы паўтораны ў творы набор сінанімічных якасцей, якімі павінен валодаць князь: «...добр, богобоин, жалуеть людий, правду любить, – исбираеть... мужа добра и богобоина, страха Божия полна, разумна, праведна, по Закону Божию все творяща, и суд ведуща» [Павучанне 1969:377].

Гэта адлюстроўвала пачатак прынцыповай змены прэарытэтаў у грамадскай дзейнасці і ў пазнанні: калі ў межах раннесярэднявечнай культуры чалавек удзельнічаў у саборным жыцці царквы

* Епіскап Сымон (памёр у 1288 г.) быў сынам полацкага князя Гердзеня; вырас, атрымаў адукацыю і жыў у Полацку; прыняўшы манаскі пострыг, стаў епіскапам у Цверы, адкуль часта прыязджаў у родны горад.

і назаўжды станавіўся вучнем Ісціны, то ў познесярэднявечнай – індывід імкнуўся да яе дасягнення сам і рабіў гэта двума шляхамі: разумовым, лагічным, калі ісціна і шлях да яе «вылічваліся» як адказ у арыфметычнай задачы, або містычным, пазаразумовым, калі не толькі логіка, а нават сама магчымасць аналітычнага разважання адкідалася ледзь не як ерась. Суцэльная культура Сярэднявечча нібыта разрывалася на дзве сферы, адпаведныя дзвюм чалавечым здольнасцям: мысленча-разумовую і чыстую містыку, якая адвяргала ўсякую разумовасць. Так ці інакш, з гэтага вынікала цікавасць да кожнага асобнага пазнавальнага або пазаразумовага самавыратавальнага акта індывіда, а значыць, індывід (а не сабор) станавіўся суб'ектам фарміравання ўяўлення пра ўсеагульнае. Тым самым асобны гістарычны выпадак або любая норма сацыяльнага жыцця станавіліся індывідуальна асэнсаванымі феноменамі, унікальнымі і адзінкавымі, якія аб'ядноўваліся з іншымі, такімі ж казуальнымі выпадкамі толькі з дапамогай свядомасці мысліцеля і толькі ў ёй знаходзілі гістарычныя адпаведнікі, прычыны, следствы, сувязі і г. д.

Такім чынам, гаворка ідзе аб моцным культурным зруху, што адбываўся ў другой палове XIII – XIV ст., і хваля балгара-візантыйскай кніжнасці, якая ўзнялася напрыканцы XIV ст., адыграла ў ім важкую, але далёка не адзіную ролю. З шырокай плыні візантыйскіх ідэй і цэлых вучэнняў, балгарскіх спосабаў іх рэалізацыі ў творах, элементаў балгара-македонскай і сербскай стылістыкі ўспрынята і развіта на ўсходнеславянскім арэале было толькі тое, што знаходзіла водгук у настроях і думках мясцовых насельнікаў. Таму, выкарыстоўваючы сам тэрмін «Другі паўднёваславянскі ўплыў», мы маем на ўвазе суцэльную культурна-гістарычную з'яву, што мела «міжнацыянальны» характар і з большай ці меншай паўнатой ахапіла пісьменства ўсіх краін «Slavia ortodoxia». У гэтых адносінах у кантэксце беларускай або старажытнарускай кніжнасці Другі паўднёваславянскі ўплыў можа разглядацца толькі рэтраспектыўна, г. зн. як з'ява, што не мела ні ў адным рэгіёне вызначальных нацыянальных рыс. Увогуле кажучы, хаця фундаментальныя прынцыпы пачынальнікаў новага культурнага руху былі вядомы ва ўсходнеславянскіх краінах, асноўныя палажэнні Другога паўднёваславянскага ўплыву былі засвоены не ў «тэарэтычнай абалонцы» (г. зн. не як багаслоўскае вучэнне ці філасофская дактрына), а ў якасці літаратурна-царкоўных твораў, што мелі своеасаблівы стыль і рэалізоўвалі вынікі

новага светаадчування. Узнікненне і распаўсюджанне гэтага апошняга звязана з ідэямі, а ў яшчэ большай ступені з практыкай ісіхазму – містычнай плыні ў Візантыйскай і пазней Паўднёваславянскай царкве. Вучэнне ісіхастаў выступіла свайго роду падсумаваннем і тэарэтычным сінтэзам ідэйна-філасофскіх пошукаў цэлай эпохі, тэалагічным абгрунтаваннем змен, што адбыліся ў духоўным жыцці насельніцтва праваслаўных краін напрыканцы эпохі Сярэднявечча. «Справа ў тым, – адзначаў Д. С. Ліхачоў, – што кожнае філасофскае або багаслоўскае вучэнне можа быць разгледжана як сістэма, якая належыць да асаблівага стылю: стылю сваёй эпохі, стылістычнаму напрамку ў мастацтве і г. д. І менавіта гэтымі сваімі стылістычнымі асаблівасцямі кожны разумовы рух мае нешта агульнае з мастацтвам свайго часу. Ва ўсякім вучэнні, багаслоўскім або філасофскім, акрамя развітых у ім ідэй, палажэнняў, догматаў, ёсць тэндэнцыі і пабудовы, што звязваюць іх усіх, а менавіта ёсць «стыль» вучэння. <...> Новыя ідэі маглі адначасова з’яўляцца ў багаслоўі, мастацтве, літаратуры, адлюстроўвацца ненаўмысна ў розных галінах культуры» [Ліхачоў 1973:98, 99].

Слова «ісіхазм» паходзіць ад старажытнагрэчаскага ἡσυχία – спакой, маўчанне, вызваленне – і ў пачатковым сэнсе абазначае містычны рух у асяроддзі афонскага манаства ў XIII–XIV стст. Ісіхасты вучылі, што існуе нятварнае святло, якое праззяла перад апосталамі на гары Фавор у часПератварэння Гасподняга. У бачанні гэтага святла заключаецца таінства прамых стасункаў чалавека з Богам і абагаўлення хрысціяніна не пасля смерці, а ў жыцці, на зямлі, г. зн. аднаўленне асобай, страчанай чалавецтвам у грэхападзенні, падобнасці Божай, якая не ёсць нешта завершанае з самага нараджэння, а існуе толькі як магчымасць, дараваная індывіду Творцам. Дасягнуць адкрыцця фаворскага святла можна толькі служэннем Богу ў свеце і разам з тым паўнейшай духоўнай экзальтацыяй – засяроджаннем думкі толькі на Боскім, маўчаннем, строгай аскезай. Такім чынам, цэнтральнай праблемай ісіхазму выступіла праблема вобраза і падабенства Божага ў чалавеку як галоўных кампанентаў асобы. Гэта ў сваю чаргу ставіла шэраг узаемазвязаных пытанняў аб духоўнай арыентацыі, маральным выбары, ідэалах чалавека, месцы, мэтах яго існавання, спосабах і сродках вяртання богападабенства і інш.

Узнікненне дадзенага вучэння ў самой Візантыі абумоўлена сукупным уздзеяннем многіх фактараў, аднолькава пагрозлівых для праваслаўнай веры: распаўсюджаннем у праваслаўным багаслоўі элементаў рацыяналістычнай філасофіі (Міхаіл Псел, Іаан Італ, Феадор Метахіт, Нікіфар Грыгора), развіццём раннегуманістычных тэндэнцый і цікавасці да Антычнасці (Ювеналій, Дзмітрый Кіданіс, Георгій Геміст Пліфан), пранікненнем у праваслаўную тэалагічную думку элементаў схаластыкі (Варлаам Калабрыйскі, Вісарыён Нікейскі і інш.), а таксама абгрунтаваннем неабходнасці заключэння ўніі з каталікамі (Мануіл Хрысалор, Іаан Аргіропул) і інш. Акцэнтуючы шэраг істотных палажэнняў святаайцоўскай антрапалогіі і сатэрыялогіі (Дыянісій Арэапагіт, Максім Спаведнік, Сімяон Новы Багаслоў), пачынальнікі ісіхазму Грыгорый Сінаіт і Грыгорый Палама развілі арыгінальную тэорыю, адным з важнейшых кампанентаў якой з’яўлялася ідэя, што стварэнне Богам свету не было адзінаразовым актам. Бог творыць заўсёды (творчасць – нязменны атрыбут Бога), але творыць Бог не Сваёй непазнавальнай сутнасцю, а нятоеснымі ёй энергіямі. Богападабенства заснавана менавіта на здольнасці чалавека да творчасці: асоба саўдзельнічае ў Божым светастварэнні, розніца толькі ў тым, што Бог творыць з нічога, а чалавек з дадзенага яму «матэрыялу». Тым самым развязванне ўсяго комплексу згаданых пытанняў ставілася ў прамую залежнасць ад рэалізацыі чалавекам свайго творчага дару. Пры гэтым пад творчасцю разумелася не столькі стварэнне новага, чаго не было раней у матэрыяльным свеце, не дзейнасць у сферы навукі і нават не імкненне да богапазнання шляхам разумовых разважанняў пра Боскае накшталт таго, як адбывалася гэта ў схаластыцы. Творчасцю, згодна з вучэннем Грыгорыя Паламы, з’яўляецца толькі дзейнасць, якая адбываецца ў сінергіі з Богам і накіроўвае самога чалавека на вяртанне яму падабенства Божага. (Сінергія разумелася як узаемадзеянне Божага дару і свабоднай волі чалавека; гэтаксама, як чалавек імкнецца да вяртання падабенства, Бог імкнецца да чалавека, і як чалавек прагне Боскай Ісціны, Ісціна сама адкрываецца чалавеку.) Урэшце, творчасць, служэнне, богапазнанне, абагаўленне і выратаванне ёсць розныя аспекты ісіхасцкай сінергіі. Па-сутнасці, сама сінергія выступае як сумеснае з Богам дзеянне чалавечага духу, а значыць, мае тэургічны характар. Вядома, дзейнасць у матэрыяльнай сферы таксама не адмаўлялася ісіхастамі, але з дапамогай матэрыяльных рэчаў чалавек мусіў ствараць такія новыя духоўныя каштоўнасці, сузіранне, выкарыстанне або спажыванне якіх дазваляла б прыадчыняць завесу над таямніцамі звышнатуральнага свету.

Гэта значыць, што і дзейнасць у матэрыяльнай сферы пераважна скіроўвалася на богапазнанне і выступала па большасці як творчасць у галіне рэлігійнага мастацтва, прычым творчай станавілася ў гэтым кантэксце любая богаўгодная дзейнасць: ад падрыхтоўкі камянёў для мураваных сцен царквы да напісання ікон, ад простага чытання святых тэкстаў да напісання рэлігійных літаратурных твораў. Аднак вышэйшым з матэрыялаў для творчасці з'яўляецца, безумоўна, сам чалавек, таму і жыццёвы шлях асобы лічыцца творчым тады, калі чалавек па ўласнай волі выбудоўвае свой лёс у адпаведнасці з Боскай воляй і задумай пра сябе асабіста. Адпаведна вышэйшай формай творчасці з'яўляецца самаўдасканаленне, або аскетыка, калі ў самапаглыбленні, самааналізе, пакаянні і малітве адбываецца рэальная сустрэча чалавека і Бога, сузіранне фаворскага святла і абагаўленне чалавека або дасягненне найпадабенства (святасці) як вышэйшай формы вяртання падабенства Божага. Кожны чалавек, а не толькі святы абраннік (незалежна ад сацыяльнага становішча, полу, нацыянальнасці) здольны да творчасці і дасягнення найпадабенства, але ж чалавек і адказны за дадзеную яму здольнасць – ён абавязаны тварыць, самаўдасканальвацца, бо ў гэтым і заключаецца задума Творцы пра яго асабіста. Адпаведна Страшны суд і будзе заключацца ў ацэнцы таго, наколькі чалавек рэалізаваў у жыцці свой творчы патэнцыял. Ісіхазм не пакідаў ніякай сярэдзіны – існуюць толькі дзве крайнасці: выратаванне (у сінергіі, у творчасці) або пагібель (у разбуральнай дзейнасці без Бога ці ў ляноце), прычым творчасць ёсць акт свабоднага выяўлення індывідуальнай волі чалавека, з іншага боку – каардынацыя індывідуальнай і Боскай волі мае толькі добраахвотны (і таму дабрадзейны) характар. А паколькі Божая задума існуе як у адносінах да аднаго чалавека, так і да ўсяго чалавецтва, то найбольш поўнае асобаснае ўдасканаленне немагчыма без прапаведніцтва, пастырскага служэння і ўдасканалення іншых. У кантэксце гэтых ідэй становіцца зразумела, чаму ісіхасты недаацэньвалі магчымасці рацыянальнага (навуковага і філасофскага) пазнання: зямная логіка і звязаныя з ёй натуразнаўства і філасофія даюць толькі мноства адносных ісцін пра створаны свет, але не набліжаюць чалавека да Творцы, таму што Творца знаходзіцца за межамі свету. Для рацыяналіста пазнанне бясконцае; для містыка-ісіхаста яно ў прынцыпе завяршаецца Богам. Будучы працягам і падабенствам самой творчасці Бога, чалавечая творчасць сімвалічна ўзнаўляе Боскую ад самага яе пачатку

і ва ўсіх яе аспектах. Калі Гасподзь зрабіў чалавека па сваім вобразе і падабенству, то і чалавек мусіць быць творцам, і паколькі Бог ёсць абсалютная любоў, то і чалавечая творчасць можа адбывацца толькі ў любові. Зразумелы таксама і недавер ісіхастаў да творчых магчымасцей незалежнага індывіда, які спрабуе пазнаваць свет і Божую Ісціну аднаасобна, бо толькі царкве Адкрыццё дадзена ў поўным аб'ёме, і ў гэтым сэнсе ісіхазм, ставячы праблему індывідуальнасці, вырашаў яе, не выходзячы за межы праваслаўнага веравучэння. Сам Грыгорый Палама не адмаўляў ні рацыянальнага пазнання, ні навукі, ні свецкай культуры наогул. Але ён не проста адводзіў ім ніжэйшае месца ў створанай іерархіі духоўных каштоўнасцей. Свецкая культура падобна да рамесніцкай дзейнасці, да майстэрства, абмежаванага ў пазнанні сферай эмпірыі; навука ніяк не можа быць спалучана або зблытана з містычным веданнем, дасягнутым у аскезе і дадзеным у Адкрыцці, але матэрыяльная вытворчасць можа і павінна дапамагаць духоўнай творчасці, атрымліваць душавыратавальны характар, а таму павінна благаслаўляцца пастырам і рабіцца тым самым ацаркоўленай. Відавочна, што, з аднаго боку, выступаючы ў якасці суцэльнага вучэння, ісіхазм з'яўляўся поўнай процілегласцю рэнесанснаму гуманізму Заходняй Еўропы, які пад гэты час нараджаўся ў Італіі. Але, з іншага боку, і цікавасць да псіхалогіі, унутранага свету, эмоцый чалавека, і сцвярджэнне магчымасці асобасных стасункаў чалавека з Богам у сузіральным духоўным жыцці, і ідэі індывідуальнай адказнасці перад Госпадам, і абвяшчэнне самога чалавека творцам сведчылі пра адлюстраванне ў ісіхазме той цікавасці да асобы, якая паўсюдна развівалася пад гэты час у Еўропе і ва ўмовах славянскіх краін была па сутнасці перададраджэнскаю з'явай.

Засвойваючыся ва ўсходнеславянскім рэгіёне не столькі ў якасці стройнай багаслоўскай дактрыны (хаця асобныя творы ісіхастаў і іх паўднёваславянскіх паслядоўнікаў былі вядомыя на Русі), колькі ў выглядзе своеасаблівага стылю, ісіхазм стаў істотным фактарам культурнага жыцця ВКЛ у шэрагу ўзаемазвязаных аспектаў. Па-першае, паколькі Бог прынцыпова непазнавальны, то і зямное чалавечае слова не здольнае перадаць дакладныя звесткі пра Ісціну. Яно толькі прыкладна паказвае на нешта большае, што стаіць за ім. Сэнс, які ўзнікае з нічога (і толькі ў якасці матэрыялу карыстаецца паветрам, аркушам ці да т. п.), сімвалічна паўтарае тварэнне Богам свету. Чалавек адказны за слова. Матэрыялізуючыся ў маўленні

(вусным або пісьмовым), слова і сімвалізуе, і нагадвае чалавеку пра таінства стварэння. Па-другое, кананічны тэкст (і мова) не можа быць інтэрпрэтаваны з дапамогай лагічнага вытлумачэння – захаваная ў тэксце Ісціна мае Боскае паходжанне і сімвалізуецца кожным словам (і літарай), аднак яна не можа быць адэкватна перакладзена і патлумачана. Кананічны тэкст – адзіны дасканалы «рэтранслятар» Боскага Адкрыцця. (Познесярэднявечная праваслаўная думка не ішла шляхам стварэння каментарыяў і тлумачэнняў да Бібліі або адшуквання паралеляў паміж яе часткамі, што на тагачасным Захадзе даходзіла ўжо да абсурду.) Па-трэцяе, паколькі чалавек не здольны спасцігнуць Ісціну ва ўсёй яе паўнаце (а Ісціна сімвалізуецца кожнай літарай), то ён не можа спасцігнуць і сутнасці тэксту, і – з іншага боку – Ісціну праз яго. Тэкст трэба не тлумачыць, а вучыць і паўтараць; ён адыгрывае толькі дапаможную, хаця і неабходную, ролю ў богапазнанні (першарадную ролю адыгрывае не грамата ці навука, а вера). Адбываецца містыфікацыя і самога сэнсу кананічнага тэксту, і формы яго захавання ў кнізе, гэтаксама, як містыфікуецца мова, на якой напісаны кананічныя кнігі. Магчымасці чалавечага розуму абмежаваны толькі запамінаннем і высвятленнем адпаведнасці дадзенага тэксту яго пратографу (і першаўзору).

У славянскіх краінах вучэнне Грыгорыя Паламы было развіта Тырнаўскім патрыярхам Яўфіміем і яго вучнем Канстанцінам Касцянецкім, таму засвоенае ўсходнімі славянамі вучэнне тырнаўцаў ужо ў нейкай ступені не адпавядала асновам паламізму. У ісіхазме слова сімвалізавала (г. зн. замяшчала сабой) з'яву, але не атаясамлялася з ёй. Для Канстанціна існасць і слова ў кананічным тэксце аднолькавыя: імя прадмета (слова) роўнае яго існасці, дакладней – гэта і ёсць сама існасць. Паколькі Ісціна неспасціжальная для розуму (гэтаксама, як і існасць любога прадмета), але прысутнічае ва ўсёй сваёй паўнаце ў слове, то і скажэнне слова ёсць скажэнне існасці. Нават адна ўзаемазамена літар на пісьме, што вымаўляліся ў XIV ст. ужо аднолькава, прыводзіць да падмены адной містычнай існасці іншай, «несапраўднай» існасцю, да скажэння Ісціны, падмене яе ложным сэнсам, што, нарэшце, пацягне за сабою ерась і пагібель. Але ж да XIV ст. славянскія кананічныя тэксты ў значнай ступені абнавіліся дзякуючы «прыстасаванню» стараславянскай мовы да мясцовых гаворак Балгарыі, Македоніі, Сербіі, а таксама старажытнай Русі. Пачалося «беражлівае выпраўленне кніжнае», якое палягала ў прывядзенні ўжо абноўленых у XIV ст. тэкстаў да старажытнабалгарскіх (IX–X стст.) узораў. У выніку адраджаецца састарэлая, малазразумелая самім тырнаўцам арфаграфія і граматыка.

У перыяд з 70-х гадоў XIV ст. да 10-х гадоў XV ст. уздзеянне ідэй і практыкі паслядоўнікаў ісіхастаў на ўсходнеславянскую славеснасць мела, несумненна, пазітыўны характар. З'явіўшыся вынікам узрастання духоўнай актыўнасці ў славяна-візантыйскім культурным арэале, Другі паўднёваславянскі ўплыў стаў моцным стымулам развіцця іканапісу, архітэктуры і манументальнага жывапісу, перакладчыцка-рэдактарскай справы, адкрыў вартасць эмацыянальнага жыцця і псіхалогіі чалавека. Абвяшчэнне яго асобай, мастком і творцам вызваляла чалавека, няхай сабе і ў межах рэлігіі, ад шматгадовых саслоўна-карпаратыўных, радавых і этыкетных путаў, якімі ён быў аблытаны падчас працяглага крызіснага пераходу ад ранняга да позняга Сярэднявечча. Менавіта Другі паўднёваславянскі ўплыў паслужыў імпульсам, які вывеў развіццё пісьменства са стану «кансервацыі» і, абудзіўшы цікавасць і ўвагу да слова, надаў яму пераважную форму перапрацоўкі старых твораў у кантэксце новых ідэйна-эстэтычных патрабаванняў. Гэта ўвасобілася ў стварэнні новых, выпраўленых рэдакцый Евангелля, Апостала, Псалтыра, зборнікаў песнапенняў, у падзеле сфер выкарыстання паміж беларускай і царкоўнаславянскай мовамі, у ілюстраванні рукапісаў і г. д.

Помнікі пісьменства, складзеныя ва Усходняй Еўропе пад уплывам ісіхасцкага вучэння, апелююць не да разумовых здольнасцей і рацыянальнай сферы чалавечай свядомасці, а да пачуццяў і рухаў душы. Гэта вядзе да экспрэсіўнасці выкладання, адлюстраванню праз яго дынамікі зменлівага душэўнага становішча асобы. Мова надзвычай ускладняецца, і таму разуменне зместу напісанага патрабуе ад чытача максімальнага засяроджання ўвагі на тэксце, канцэнтрацыі думкі, што спрыяе стварэнню асаблівага псіхалагічнага стану, які нібы адпавядае пачуццю, выкліканаму самім прадметам выяўлення – змілаванню, рэлігійнаму захапленню, экстазу. Літаратура, якая працяглы час аддавала больш увагі «манументальнаму» апісанню знешніх падзей, быццам нечакана для самой сябе адкрыла, што вонкавае знаходзіць эмацыянальны («нематэрыяльны») водгук у чалавечай душы, перажываецца суб'ектыўна, – і засяродзілася на перадачы максімальна згушчаных, экзальтаваных чалавечых пачуццяў. Вядома, гэтыя пачуцці не раскрываліся ў сваёй цякучай незавершанасці і шматмернасці, не засноўваліся на аналізе глыбіннай псіхалагічнай матывацыі і не ўвасабляліся ў рэальныя чалавечыя

вобразы з непаўторнымі ладам думкі, праблемамі ці знешнасцю. Яны проста абазначаліся, а не раскрываліся. Гэта – абстрактныя страх, радасць, здзіўленне, весялосць і інш., перададзеныя праз складаную пляцёнку сінонімаў і адпаведных літаратурнаму этыкету знешніх праяў: слёзы, трымценне, малітва, лямант і да т. п. Паказальнай у гэтых адносінах можна лічыць даўнебеларускую рэдакцыю «Аповесці пра разгром Мамая». Хаця ў творы і ўзноўлены асноўныя падзеі на Куліковым полі, асноўнае месца адведзена перадачы эмацыянальнага «рэха» акалічнасцей бітвы ў душах праваслаўных насельнікаў краю. Князь Дзмітрый Данскі не столькі кіруе войскам, колькі натхняецца, прамаўляе адпаведныя выпадкам словы, раз-пораз плача, моліцца, змілоўваецца, смуткуе і г. д. З найбольшай паслядоўнасцю эмацыянальнасць раскрылася ў агіяграфіі і красамоўстве, бо царкоўныя жанры заўсёды надавалі шмат увагі духоўнаму жыццю чалавека. Паколькі творы гэтых відаў прамаўляліся ў час набажэнства, якое зноў пачало ажыццяўляцца на архаізаванай («ачышчанай») царкоўнаславянскай мове, то і мова жыцій і казанняў старанна прыстасоўвалася да стараславянскай, маючы ў якасці свайго ўзору тую форму, што з самага пачатку пісьменства была пад уздзеяннем Адкрыцця нададзена перакладу Евангелля Кірылам і Мяфодзіем. Гэты «адкат назад», выкліканы своеасаблівай «філасофіяй мовы», доўжыўся непрацяглы час, прычым, як ні парадаксальна, славянскія паслядоўнікі ісіхастаў і спрацілі вучэнне візантыйскіх паламітаў, і разам з тым надалі яму болей элітарны характар. Вучэнне ісіхастаў і творы, складзеныя ў Візантыі ў яго рэчышчы, адрасаваліся ўсёй «сваёй царкве» (г. зн. усяму грамадству), а ў славянскіх краінах – толькі духоўна дасканалай, развітой арыстакратыі, пад якой у першую чаргу разумелася манаства. Для астатняга насельніцтва (у тым ліку і «белага» духавенства) дастатковым лічылася чытанне старых кніг (бо недасканалы розум заблытаецца ў красамоўных царкоўнаславянскіх сказах-перыядах). У разуменні паслядоўнікаў ісіхастаў твор і сама мова, на якой ён напісаны, – гэта не форма, што сімвалізуе (замяшчае) існасць, а сама гэтая існасць. «Хто кажа «Бог», той мае справу не з сімвалам Боства, а з самім Боствам. Таямнічасць слова ўраўноўваецца з таямніцаю душы, і таму пісьмо ёсць дзейнасць духоўная. Дакладнасць мовы ёсць сама дакладнасць рэлігійных паняццяў, а стыль моўнага ўвасаблення адпавядае ступені містычнай дасканаласці таго, хто імкнецца да «ісіхіі» («спакою»)» [Пікіо 136]. Мова, на якой напісаны кананічныя кнігі,

не павінна блытацца з мовай іншых царкоўных (чытальных) кніг, а гэтая апошняя – з мовай свецкіх сачыненняў і справавога пісьменства. Такім чынам, не толькі старабеларуская мова, прадстаўленая ў летапісах, справаводстве і часткова ў хаджэннях, аддзялялася ад мовы царкоўнай кніжнасці, але і чыстая царкоўнаславянская імкнулася замкнуцца ў богаслужэбных творах, пачынаючы атрымліваць у тагачасным кантэксце пісьменства рысы функцыянальнага стылю.

Уласна кажучы, мова не мыслілася паслядоўнікамі ісіхастаў у якасці нейкай абстракцыі (сістэмы аб'ектыўна існуючых, замацаваных у грамадстве знакаў, што суадносяць паняцці і вобразны змест з тыповым напісаннем і гучаннем, а таксама правіл выкарыстання і спалучэння знакаў), якая існуе па-за яе рэалізацыяй у тэксце. Тырнаўцы першымі паставілі пытанне аб выпрацоўцы адзіных норм перакладу і выпраўлення кніг, але вырашыць яго не маглі, бо самі гэтыя нормы знаходзіліся, па іх разуменні, за межамі чалавечай свядомасці і пазнання. Славянскім першаасветнікам была дадзена не мова (на якую пераклалі кнігі), а тэксты цалкам. Як і іншыя людзі свайго часу, тырнаўцы не ўяўлялі, што мова можа з цягам часу змяняцца і што калісьці стараславянская мова была проста салунскім дыялектам старажытнабалгарскай мовы, што на гэтай гаворцы некалі размаўлялі. Для іх гэта была незразумелая дадзенасць, «акамянелая» ў тэксце кірыла-мяфодзіеўскіх кніг, а значыць – Боская дадзенасць, атрыманая ў Адкрыцці. Мова была канкрэтнай і непаўторнай, разгорнутай у часе і рэалізаванай у прасторы, г. зн. разумелася субстанцыянальна. Тым самым маўленню (тэкстам) былі нададзены ўласцівасці мовы. Даследаваць мову святых тэкстаў з дапамогай аналізу бессэнсоўна. (Грэчаскія філосафы, пісалі паслядоўнікі ісіхастаў, складалі мову стагоддзямі і ледзь склалі, а славянская мова з'явілася раптоўна, як адкрыццё, і гэта было цудам Божым, даследаваць які з дапамогай навуковых метадаў бязглуздна.) Граматыка (мовазнаўства) дасць мноства звестак пра мову, але ж не наблізіць да разумення звышпачуццёвага, захаванага ў тэксце. З пункту гледжання тырнаўцаў, спробы перакладу Святога Пісання на нацыянальную мову (ці выпрацоўка якога-небудзь нацыянальнага варыянта стараславянскай) – святатацтва і недапушчальнае багахульства. Паслужыўшы першапачатковым штуршком для ўзнікнення цікавасці да мовы як такой, а ў нейкай ступені – і да ўзнікнення элементаў мовазнаўства і тэксталогіі, містычныя погляды ісіхастаў былі ўжо ў XV ст. пераадолены як у перакладчыцкай практыцы (крыніцай для пачатку якой самі і паслужылі)

і рэдактарскай дзейнасці (напрыклад, тэксты Бібліі, падрыхтаваныя на царкоўнаславянскай мове архіепіскапам Генадзіем, Мацеем Дзясятым і астрожскімі кніжнікамі, не выяўляюць прамой залежнасці ад Другога паўднёваславянскага ўплыву), так у далейшым і ў галіне мовазнаўчай тэорыі Іванам Фёдаравым, Лаўрэнціем Зізаніем, Мялеціем Сматрыцкім і іншымі даўнебеларускімі кніжнікамі.

Для твораў славеснасці, складзеных у рэчышчы Другога паўднёваславянскага ўплыву, уласціва ўскладненне паэтычных прыёмаў сярэдняечнай агіяграфіі і прапаведзі, узбагачэнне іх новымі сэнсавымі адценнямі. Шматлікія сінонімы, налыгванне адных параўнанняў на другія, выкарыстанне гукапісу, ускладненыя рытарычныя ампліфікацыі, пералічэнне варыянтных метафар, нарэшце, асаблівая рытмізаванасць сказаў-перыядаў надаюць тэксту ўрачыстасць і пафаснасць. Як выяўленчы стыль «пляценне славес» характарызуецца яскравай арнаментальнасцю, слоўна-вобразнай вытанчанасцю, пышнасцю фігур, рытарычных прыёмаў і тропаў.

Выдатнымі прадстаўнікамі Другога паўднёваславянскага ўплыву на старажытнай Беларусі былі мітрапаліт Кіпрыян і Грыгорый Цамблак. Уваходзячы ў абноўлены ў XV ст. агульны «фонд праваслаўнага пісьменства», іх творчая спадчына (як і іншыя праявы Другога паўднёваславянскага ўплыву) належыць не толькі беларускай культуры, хаця для свайго часу гэта былі значныя рэлігійныя і літаратурныя дзеячы ВКЛ.

Мітрапаліт Кіпрыян (каля 1330–1406), верагодна, балгарын па паходжанні, – таленавіты пісьменнік агульнаславянскага маштабу, перакладчык і рэдактар, большая частка біяграфіі якога была непасрэдна звязана з культурнымі працэсамі, якія адбываліся ў Беларусі, ва Украіне і ў Расіі. Яшчэ ў маладыя гады Кіпрыян зблізіўся ў Келіфараўскім манастыры з Яўфіміем Тырнаўскім і ў далейшым стаў найбольш паслядоўным праваднікам моўнай рэформы. Глыбокаму засваенню Кіпрыянам ідэй ісіхастаў спрыяла яго жыццё ў Студыйскім манастыры Канстанцінопаля і падзвіжніцтва на Афоне, дзе Кіпрыян сышоўся з будучым патрыярхам Філафеем Кокіным, таксама адэптам ісіхазму. У 1373 г. вялікія літоўскія і цверскі князі скардзіліся ў патрыярхат на мітрапаліта Алексія, які, на іх думку, саступаў ініцыятыву ва ўсіх царкоўных справах ганарлівым маскоўскім князям, тым самым падключаючы праваслаўную царкву да пазаразмернага ўмацавання маскоўскай велікакняжацкай улады. У якасці патрыяршага ўпаўнаважанага (апакрысіярыя) Філафей на-

кіраваў Кіпрыяна ў Кіеўскую мітраполію[*]. Кіпрыян памірыў Альгерда з Алексіем і так сышоўся з князем і яго сынамі, што яны патрабавалі ад Філафея пасвяціць Кіпрыяна ў мітрапаліта Літоўскага; у процілеглым выпадку Альгердавічы абяцалі ўзяць сабе пастыра «ад Рыма»[**]. Напрыканцы 1375 г. Кіпрыян быў пастаўлены мітрапалітам Кіеўскім, Рускім і Літоўскім з умовай, што пасля смерці

[*] З 1299 г. рэзідэнцыя мітрапалітаў была перанесена ва Уладзімір-на-Клязьме, а пасля 1308 г. мітрапаліты «ўсяе Русі» пераважна жылі ў Маскве ці паблізу ад яе. Пры мітрапаліце Феагносце (1328–1353 гг.) кафедра была канчаткова замацавана ў Маскве, але да 1458 г. мітраполія па традыцыі называлася Кіеўскай і толькі спарадычна Маскоўскай.

[**] Спробы заснаваць Літоўскую праваслаўную мітраполію прадпрымаліся неаднаразова. Яшчэ ў 1303 г. узнікла Галіцкая мітраполія, а пры Гедыміне ў 1316 г. у Навагрудку быў пастаўлены першы Літоўскі мітрапаліт Феафіл. Літоўская мітраполія праіснавала да 1330 г., а пасля мітрапаліты ў Галіччыну, Беларусь і Літву прызначаліся нерэгулярна. Справа ў тым, што «незалежнасць» Праваслаўнай царквы ў ВКЛ ад мітрапаліта «ўсяе Русі» ставіла Літоўскую мітраполію ў большую залежнасць ад Канстанцінопальскага патрыярхата. Але і сам Канстанцінопаль быў у 1203 г. захоплены крыжакамі, і ў 1204–1261 гг. у ім існавала Лацінскае каралеўства. У гэты час Усяленскі патрыярх болей залежаў і ад матэрыяльнай падтрымкі з боку правінцый, і ад каралёў-католікаў, і ад Нікейскага патрыярхату, чым самі правінцыі залежалі ад Канстанцінопальскага ўладыкі. З 40-х гадоў XIII ст. Паўднёвая і Паўночна-Усходняя Русь была знясілена мангола-татарскай навалай. У такіх умовах у ВКЛ (дзе ўзрос уплыў каталіцызму) маглі даволі свабодна абіраць, каму падпарадкоўвацца; фактычна, царква і без прыняцця тых або іншых арганізацыйных мер рабілася на Беларусі самастойнай. Важную ролю з 50-х гадоў XIV ст. адыгрывалі не толькі расклад палітычных сіл ва Усходняй Еўропе, большыя ці меншыя намаганні літоўскіх, цверскіх і маскоўскіх князёў або пазіцыя ўсходнеславянскіх царкоўных дзеячаў, а і палітыка тых або іншых груповак у самім патрыярхаце. Адны візантыйскія царкоўныя дзеячы прытрымліваліся старажытнай устаноўкі, згодна з якой на ўсходнеславянскіх землях павінна быць адна мітраполія, незалежная ад варагуючых паміж сабою свецкіх улад. Гэта ставіла дасланых з Канстанцінопаля царкоўных кіраўнікоў у незалежнае ад князёў становішча і дазваляла праводзіць паслядоўную палітыку, а таксама перасцерагаць усходніх славян ад магчымых ерасей. Але ж гэта і рабіла мітраполію мацнейшай за саслабелы патрыярхат. Таму іншыя дзеячы (што групаваліся вакол Палеалогаў) садзейнічалі стварэнню шэрагу дробных і слабых мітраполій. Так, у 1354 г. Альгерду ўдалося лёгка дабіцца пастаўлення ў мітрапаліты Рамана (верагодна, сваяка сваёй жонкі Ульяніі Цверскай) і ўзбуйніць мітраполію коштам далучэння да яе ўкраінскіх епархій, але адразу пасля смерці Рамана ў 1362 г. моцная мітраполія была ліквідавана, а пазней зноў адноўлена і г. д. Толькі ў 1458 г. мітраполіі канчаткова падзяліліся на Кіеўскую (з цэнтрам у Навагрудку, Кіеве, часам у Вільні) і Маскоўскую (з 1459 г.). У 1472 г. мітраполія Кіеўская, Галіцкая і «ўсяе Русі» атрымала кананічнае прызнанне Канстанцінопальскага патрыярхату, але ў адказ Маскоўская мітраполія разарвала з ёю адносіны і выйшла з падпарадкавання патрыярхату, стаўшы аўтакефальнай.

Алексія ён будзе мітрапалітам «усяе Русі». Да 1378 г. Кіпрыян жыў у ВКЛ, а тым часам Дзмітрый Іванавіч Маскоўскі рыхтаваў у пераемнікі Алексію свайго стаўленіка – каломенскага папа Міцяя. Пасля смерці Алексія Кіпрыян накіраваўся ў Маскву, але быў затрыманы, абрабаваны, зняважаны і па загадзе маскоўскага князя выгнаны назад у Літву. Па дарозе ў Канстанцінопаль Міцяй нечакана памёр. Пачаўся перыяд «царкоўнага безуладдзя», калі на мітрапалітаў пасад прэтэндавалі адразу некалькі кандыдатаў. Барацьба доўжылася некалькі гадоў; аўтарытэт праваслаўя ў ВКЛ у выніку падобных спроб аб'ядноўваючай палітыкі быў падарваны; вялікі князь Ягайла прыняў каталіцтва, пачалася ўнутраная вайна і «смущение въ людехъ». У гэты час Кіпрыян вядзе ажыўленую перапіску з буйнымі царкоўнымі дзеячамі – Сергіем Раданежскім і Феадорам Сіманаўскім. Захаваліся тры яго пасланні да іх (1378–1379 гг.) і адно (у фрагменце) больш позняга часу да невядомай асобы.

Па змесце лісты Кіпрыяна маюць адкрыты грамадскі і часткова справаводны характар, аднак па форме з'яўляюцца літаратурнымі творамі, якія можна супастаўляць і з царкоўна-палемічнымі, і з павучальнымі помнікамі. Кіпрыян віртуозна карыстаўся магчымасцямі эмацыянальна-экспрэсіўнага стылю: у частках, дзе гаворка ідзе аб пытаннях царкоўнай практыкі, пісьменнік лаканічны і па-дзелавому дакладны. Але там, дзе ён звяртаецца да агульных праблем, да эпізодаў сваёй біяграфіі, да пытанняў надзённай палітыкі, мова ўскладняецца: аб'ёмістыя цытаты, выкарыстанне рытарычных прыёмаў і напышлівых фраз супрацьпастаўлены простаму справаводнаму стылю. Спалучаючы і супрацьпастаўляючы розныя апавядальныя манеры, а таксама шырока выкарыстоўваючы лексічныя сродкі ўзмацнення эмацыянальнасці, Кіпрыян апавядае пра свае злыя прыгоды, перадае душэўныя перажыванні і настроі, якія ахоплівалі яго ў сувязі з тымі або іншымі падзеямі мінулага і сваім цяперашнім станам. Жадаючы засяродзіць увагу чытача або вылучыць якую-небудзь думку, Кіпрыян стварае складаныя сінанімічныя рады, пералічвае граматычна аднародныя азначэнні, нярэдка двойчы і тройчы паўтарае адны і тыя ж словы, што надае тэксту лексіка-сінтаксічную і сэнсавую рытмічнасць. Прыёмы красамоўства ўжыты Кіпрыянам настолькі ўмела і тактоўна, што не абцяжарваюць успрыняцця цэлага і служаць сродкам мастацка-вобразнай выразнасці.

Асабліва вылучаецца так званае Другое пасланне, складзенае ў чэрвені 1378 г. Яно ў найбольшай ступені нагадвае аратарскі твор, напісаны з вялікай пафаснасцю. Кіпрыян патрабаваў, каб чытачы захоўвалі і распаўсюджвалі яго ліст – нядзіўна, бо гэта быў першы ва ўсходнеславянскай гісторыі трактат, у якім аўтар адкрыта выступіў супраць палітычнай улады ў Расіі. Пасланне цікавае яшчэ і ў тых адносінах, што Кіпрыян аддаў нямала месца апісанню сваіх бедстваў у Маскові і іншым аўтабіяграфічным фактам, што было рэдкай з'явай у тагачаснай літаратуры, ён здолеў адлюстраваць свае настроі і маляўніча распавёў пра асабісты ўнёсак у справу ўмацавання праваслаўнай царкоўнай арганізацыі, пра знявагу, якую пацярпеў ад маскоўскага князя.

Верагодна, каля 1380–1381 гг. Кіпрыян стварыў Службу мітрапаліту Пятру і ўключыў у яе склад адрэдагаванае Жыціе святога, бліскуча прадэманстраваўшы выяўленчыя магчымасці новага стылю. Тым самым і была распачата вялікая праца па рэдагаванні і прыстасоўванні старажытных твораў да новых ідэйна-эстэтычных поглядаў і патрабаванняў палітычнай кан'юнктуры. Акрамя гэтага, ледзь не ў першыню агіяграфічны твор быў выкарыстаны дзеля дасягнення амбіцыйных планаў канкрэтнай асобы. Гісторыя мітрапаліта Пятра, які, падобна Кіпрыяну, прыйшоў у Маскву з Галіччыны ў самыя страшныя гады мангольскага панавання і спаборнічаў з іншымі кандыдатамі на мітрапалітаў пасад, не была для Кіпрыяна самакаштоўнай як праява Боскай волі і падзвіжніцкага жыцця Пятра. (Ісіхасты ўмела спалучалі палітычную спрытнасць з духоўнай аскезай, разумеючы свецкую вытанчанасць у сваіх інтарэсах як справу служэння царкве і ажыццяўлення сусветна-гістарычнай місіі праваслаўя.) Кіпрыян наўпрост выкарыстаў гістарычную фактуру ў публіцыстычных мэтах. Калі раней знаходжанне паралеляў паміж падзеямі Святой гісторыі і фактамі сучаснасці ці мінулага дазваляла зразумець месца гэтых фактаў у ажыццяўленні Божай задумы выратавання свету і адпаведна ацаніць іх, то пад пяром Кіпрыяна паралелі і аналогіі, праведзеныя паміж сваёй уласнай біяграфіяй і агіябіяграфіяй кананізаванага падзвіжніка, служылі вельмі блізкім задачам, у чым выявілася новае стаўленне да чалавека, да самой святасці і новае разуменне сутнасці літаратурна-пісьменніцкай дзейнасці.

Пад ціскам духавенства Дзмітрый Данскі нарэшце дазволіў Кіпрыяну прыехаць у Маскву. Зыходзячы не толькі з карысных інтарэсаў, але і ўсяленскіх мэтаў царквы, дальнабачны Кіпрыян зразумеў, што не ў ВКЛ, дзе знаходзіўся старажытны цэнтр праваслаўнага жыцця Усходняй Еўропы, а ў Маскве створаны найлепшыя ўмовы

для распаўсюджання ісіхазму і ўмацавання праваслаўя. Аднак пасля нашэсця на Маскву Тахтамыша (1382 г.) і ўцёкаў Кіпрыяна з горада на пачатку аблогі ў варожую Маскве Цвер Дзмітрый Іванавіч зноў выгнаў Кіпрыяна ў Літву. Мітрапаліт знайшоў падтрымку ва Уладзіміра Альгердавіча і жыў у ВКЛ, перыядычна наведваючы Канстанцінопаль. Ён працягваў перапіску з многімі вядомымі дзеячамі свайго часу, актыўна займаўся рэдактарскай і перакладчыцкай справай, збіраў кнігі і цаніў пісьменных людзей. Выпраўляючы ў той або іншай ступені, ён перапісаў «Лесвіцу» Іаана Сінайскага, творы Дыянісія Арэапагіта (склаў да іх арыгінальны каментарый у выглядзе глос), Псалтыр з дадаткамі, Служэбнік, Зборную Кормчую, Евангелле і іншыя кнігі. Нягледзячы на фактычнае адхіленне ад кіраўніцтва царквой, яго аўтарытэт заставаўся вельмі высокім. Кіпрыян садзейнічаў пашырэнню ў Княстве Вучыцельнага Евангелля, Іерусалімскага богаслужэбнага статута, літургіі ў рэдакцыі патрыярха Філафея і г. д. У 1389 г. патрыярх Антоній аднавіў Кіпрыяна на пасадзе мітрапаліта Кіеўскага і «ўсяе Русі», і ў 1390 г. (пасля смерці Дзмітрыя Данскога) Кіпрыян вярнуўся ў Маскву, дзе правёў шэраг царкоўных рэформ і распачаў вельмі плённую літаратурную дзейнасць. Яму прыпісваецца шэраг літургіка-паэтычных твораў і малітваў, розных пасланняў і грамат; магчыма, з удзелам мітрапаліта ўзніклі «Слова пра жыціе Дзмітрыя Іванавіча, цара рускага» і адна з рэдакцый «Казання пра разгром Мамая». Кіпрыян непасрэдна спрычыніўся да кананізацыі трох віленскіх пакутнікаў – Іаана, Антонія і Яўстафія.

Вызначальная асаблівасць творчасці Кіпрыяна – гэта разлік на суб'ектыўнасць успрымальніка, стаўка на дыялог з чытачом. Спалучаючы красамоўства і публіцыстычную завостранасць, амаль лірычную пранікнёнасць і задушэўнасць тону, пісьменнік не толькі ўмеў стварыць у чытача патрэбны настрой і ўлічыць псіхалогію адзінаверцаў-сучаснікаў, але і дабіваўся асаблівай узрушанасці аповеду, чым выклікаў адпаведнае эмацыйнае становішча ў сэрцах людзей. Па сваім уласным перакананні Кіпрыян размаўляў з «унутраным чалавекам», з самой існасцю кожнага і прагнуў выяўляць словам менавіта тую вечную сутнасць асобы, што існуе нібы самастойна і толькі раскрываецца ў перыпетыях зямнога быцця, хаваючыся за цялеснай абалонкай. Цікавасць Кіпрыяна да чалавека – гэта цікавасць да «нярэчыўнага», што змешчана «въ вещественне телеси». Менавіта гэтая – яшчэ цалкам сярэднявечная і рэлігійная па прыродзе – цікавасць да «пазагістарычнага» чалавека, да магчымасці асабістай сустрэчы яго з Богам, нарэшце, пошук асабістага ў рэлігіі і былі тым агульным містычным настроем эпохі, што ў канцы XIV – пачатку XV ст. забяспечваў засваенне ідэй ісіхазму і распаўсюджанне эмацыянальна-экспрэсіўнага стылю, які надаў іншы напрамак развіццю царкоўнай кніжнасці.

Жывучы апошнія гады ў падмаскоўнай вёсцы Галянішчава, Кіпрыян не парываў сувязей з князямі і духавенствам ВКЛ. Ён пазбавіў сану Тураўскага епіскапа Антонія, абвінавачанага Вітаўтам у падбухторванні хана Шчадыбека да паходу на Княства, абвянчаў дачку Вітаўта Соф'ю з князем Васіліем і г. д. Імкнучыся духоўна звязаць заходнія і ўсходнія землі сваёй мітраполіі, Кіпрыян некалькі разоў ездзіў у ВКЛ, двойчы надоўга затрымліваўся ў Кіеве (1396–1397 гг. і 1404–1406 гг.), вёў перамовы з Ягайлам аб уніі праваслаўных і католікаў і, напэўна, дасягнуў згоды на аб'яднанне тутэйшых свецкіх і царкоўных улад. Найбольш поўна яго погляды на грамадска-палітычныя праблемы былі выкладзены ў «Развітальнай грамаце», напісанай за чатыры дні да смерці. Мітрапаліт прапаноўваў такое размежаванне царкоўных і свецкіх правоў і ўладанняў, пры якім утваралася свайго роду канфедэрацыя незалежных дзяржаў з адзінай царквою, якая павінна была аб'ядноўваць літоўскіх і польскіх католікаў з большасцю праваслаўных беларусаў, украінцаў, малдаван і рускіх і падпарадкоўвалася б аднаму духоўнаму ўладыку. Па сутнасці, вымалёўвалася тэакратычная сістэма арганізацыі ўлады. Захады па ажыццяўленні гэтай задумы Кіпрыян пачаў рабіць ледзь не адразу па сваім прыездзе ў Маскву, але патрыярх Антоній рэзка спыніў мітрапаліта, і вопытны палітык, не пакінуўшы сваёй дзейнасці, заняў чакальную пазіцыю.

Вельмі верагодна, што ўжо с 90-х гадоў XIV ст. дзеля падмацавання аб'ядноўваючых планаў Кіпрыян задумаў укласці такі летапісны збор, які ўключаў бы ў сябе максімальна шырокі фонд звестак пра ўсе ўсходнеславянскія і часткова балцкія землі. Злучыўшы ў адных руках кіраванне ўсімі праваслаўнымі епархіямі, ён сабраў з усіх канцоў мясцовыя летапісы і прыцягнуў да справы лепшыя літаратурныя сілы, у тым ліку і беларускія. Значная роля ВКЛ у тагачасным палітычным раскладзе, сімпатыі самога ініцыятара ўкладання збору, яго сяброўскія адносіны з сынамі Альгерда і Вітаўтам – цесцем маскоўскага князя, а таксама ўнёсак летапісцаў з Літвы ў агульную справу абумовілі тое, што ў створаным летапісным зборы звесткі

па гісторыі Беларусі былі прадстаўлены надзвычай шырока. Асабліва яскрава «літоўская тэндэнцыя» летапісцаў праглядаецца ў аповесці пра абарону Масквы ад войскаў Тахтамыша, якую пасля ўцёкаў Дзмітрыя Іванавіча ўзначаліў пляменнік Альгерда князь Асцей. Кіпрыян не паспеў завяршыць свайго грандыёзнага гісторыка-літаратурнага пачынання. Пасля скону мітрапаліта збор быў давездзены да 1408 г. аб'яднанымі Кіпрыянам кніжнікамі пад кіраўніцтвам архімандрыта маскоўскага Спаскага манастыра Ігнацыя і атрымаў назву Траецкага летапісу. Вельмі верагодна, што пад Ігнацыем Спаскім разумеецца Ігнацій Смалянін, аўтар кароткага летапісца, Хаджэння ў Канстанцінопаль і апісання Салуня.

Магчыма, летапісны збор меў і далейшы працяг да 1418 (1419) ці нават да 1424 г. У гэтым выбітную ролю адыгрывалі велікалітоўскія паплечнікі мітрапаліта, што былі згуртаваны ў першае на ўсходнеславянскіх землях літаратурнае аб'яднанне. Густы гэтага гуртка адлюстраваліся ў шэрагу апавяданняў, якія змяшчаюць алегарычную гульню слоў і элементы стылю «пляцення славес». Але менавіта ў летапісанні выявіліся як моцныя, так і слабыя бакі літаратурнай дзейнасці Кіпрыяна і яго грамадска-гістарычнай канцэпцыі. З аднаго боку, Кіпрыян здолеў упарадкаваць рознахарактарныя па палітычнай скіраванасці летапісы, прывесці іх да больш-менш адзінай (вераснёўскай) сістэмы летазлічэння, пераадолець мясцовую тэндэнцыйнасць шэрагу звестак і звязаць гісторыю старажытнай Русі са сваёй сучаснасцю. Але з іншага боку, Кіпрыян, зыходзячы з ідэй сусветна-гістарычнай місіі праваслаўя, не мог улічыць інтарэсаў ні адной з дзяржаў і народнасцей, што пад той час фарміраваліся і няхай сабе запаволена, але паслядоўна выпрацоўвалі свае ўласныя традыцыі ў разуменні і вытлумачэнні гісторыі, замацоўваючы адрозненні ў светаадчуванні ў адрозненнях моўнага плана. Траецкі летапіс стаўся толькі царкоўным літаратурным пачынаннем. І невыпадкова, што звесткі па беларускай гісторыі, далучаныя да штучна створанага супольнага кантэксту, пачалі выбірацца з Траецкага летапісу і змяшчацца ў пазнейшых беларуска-літоўскіх летапісах свецкай накіраванасці, а велікарускі матэрыял паслядоўна скарачаўся. І наадварот, некаторыя велікарускія летапісы пачалі скарачаць матэрыялы, што датычылі старажытнай Беларусі.

На існуючыя ў Беларусі традыцыі ўрачыстага красамоўства болей паслядоўна, чым Кіпрыян, спрабаваў абаперціся Грыгорый Цамблак (1364–1419), таксама балгарын па паходжанні і літоўскі мітрапаліт.

Ён атрымаў добрую па тым часе адукацыю ў Тырнаўскім манастыры Святой Троіцы, быў вучнем самога патрыярха Яўфімія і ў поўнай меры засвоіў ісіхасцкае вучэнне і практыку напісання ўрачыстых і павучальных пропаведзей. У выніку асманскага нашэсця на Балгарыю Цамблак пакінуў радзіму і з 80-х гадоў XIV ст. жыў у іншых краінах, у тым ліку ў Візантыі, дзе, верагодна, напісаў не меней пяці твораў, прысвечаных услаўленню праваслаўных святых і вытлумачэнню сімвалічнага значэння чацвярга і пятніцы Велікоднага тыдня, а пасля на Афоне. У 1401 г. патрыярх Мацвей накіраваў іераманаха Грыгорыя ў Малдова-Валахію для вырашэння шэрагу пытанняў царкоўнага кіравання. Пасля завяршэння місіі Цамблак некаторы час быў ігуменам Нямацкага манастыра і спрычыніўся да пашырэння культу і ўслаўлення Іаана Белгародскага, стварыўшы два варыянты агіяграфічнага твора і царкоўную службу, прысвечаную гэтаму святому. У 1402–1406 гг. Цамблак дзейнічаў у Сербіі, дзе быў ігуменам Дзячанскага манастыра і ажыццяўляў працу, шмат у чым падобную да той, якую рабіў раней у Малдове: ён склаў Жыціе і Службу святому Стэфану Дзячанскаму, а таксама пропаведзь у гонар пераносу мошчаў святой Петкі з Тырнава ў Сербію. У 1406 г. мітрапаліт Кіпрыян (якому Цамблак, вельмі верагодна, даводзіўся пляменнікам) паклікаў Грыгорыя ў Маскву, аднак па дарозе Цамблак даведаўся пра смерць мітрапаліта і павярнуў з ВКЛ назад у Сербію, а пасля скіраваўся ў Свята-Паўлаўскі манастыр на Афоне. Цамблак прытрымліваўся думкі, што сапраўдная Радзіма ўсякага хрысціяніна – гэта Радзіма нябесная, але пераязджаючы з аднаго праваслаўнага княства ў іншае і стасуючыся з мясцовымі манахамі, ён паслядоўна і мэтанакіравана засвойваў асаблівасці мясцовых традыцый, з павагай ставіўся да духавенства і гісторыі розных краін. Разам з тым ён быў сярод нямногіх праваслаўных мысліцеляў таго часу, хто ясна ўсведамляў пагрозу праваслаўным краінам з боку мусульманскай Турцыі і як царкоўна-палітычны дзеяч прыклаў шмат намаганняў для кансалідацыі еўрапейскіх сіл для арганізацыі адпору агрэсіі, што накатвалася з Усходу. Верагодна, гэта былі фактары, якія паспрыялі сімпатыям да Цамблака з боку царкоўных дзеячаў ВКЛ і асабіста вялікага князя Вітаўта, які ў 1410 г. ветліва сустрэў афонскага манаха. Праз чатыры гады Вітаўт выступіў ініцыятарам царкоўнага сабору, на якім было прапанавана адасобіцца ад Маскоўскай мітраполіі, узначаленай пад той час Фоціем. Грыгорый Цамблак узначаліў пасольства да патрыярха з прапановай узнавіць Кіеўскую

мітраполію, аднак рашэнні Літоўскага сабора і вялікага князя падтрымкі ў Канстанцінопалі не атрымалі. Тым не менш у сярэдзіне лістапада 1415 г. Навагрудскі сабор праваслаўных іерархаў аднавіў мітраполію без згоды патрыярхата і абраў Цамблака мітрапалітам Кіеўскім і «ўсяе Русі». Мітрапалітава кафедра пасля 1416 г. была перанесена ў Вільню, а рэзідэнцыяй новаабранага мітрапаліта стаў Навагрудак. Між тым Канстанцінопальскі патрыярхат і Маскоўская мітраполія абвінавацілі Грыгорыя Цамблака ў расколе, аднак становішча яго было даволі трывалым дзякуючы моцнай падтрымцы, якую меў Цамблак ад вялікага князя. Нягледзячы на цвёрдую аддадзенасць праваслаўю, літоўскі мітрапаліт выяўляў рэлігійную талерантнасць, асабліва ў тых выпадках, калі гаворка заходзіла пра ваенна-палітычныя саюзы супраць мусульман. У 1418 г. Цамблак узначаліў прадстаўнічую дэлегацыю праваслаўных, якая прыняла ўдзел ў XVI Усяленскім саборы каталіцкага касцёла ў Канстанцы. Мітрапаліт выступіў з прамовай, у якой палічыў падзел на Усходнюю і Заходнюю цэрквы як неадпаведны самой сутнасці справы Хрыстовай і прапанаваў вырашыць пытанне пра веравызнанне на спецыяльным з'ездзе, але Папа Рымскі Марцін V не ўключыў прапанову Цамблака ў парадак дня. Не ўдалося вырашыць і праблему ўзаемаадносін Княства і Тэўтонскага ордэна і нарэшце, яшчэ да прыезду Цамблака ў Канстанц сабор асудзіў Яна Гуса і гусіцкі рух, лідэры якога шукалі дапамогі ў ВКЛ. У выніку вялікі князь пачаў усё болей выразна арыентавацца на каталіцызм, і прапановы царкоўна-дзяржаўных пагадненняў былі адкладзены. У сваю чаргу царкоўныя вярхі ў ВКЛ, Расіі і Візантыі асудзілі літоўскага мітрапаліта як за раскол, так і за спробу дамовы з каталікамі (хаця апошняе ўяўляецца спрэчным) і аддалі анафеме Грыгорыя Цамблака. Пасля вяртання з сабора Цамблак нядоўга пражыў у Вільні і памёр падчас эпідэміі*.

Хаця Цамблак пражыў у ВКЛ адносна нядоўгі час, яго пісьменніцкая дзейнасць была надзвычай плённай. Пяру мітрапаліта належаць два пахвальныя Словы, шэсць урачыстых пропаведзяў, дзве прамовы, царкоўна-палемічны трактат «Як трымаюць веру немцы», духоўны верш, царкоўна-дарадчыя і справаводныя дакументы, а таксама «Надмагільнае слова мітрапаліту Кіпрыяну». У гэтых творах у поўнай меры раскрыліся грамадска-філасофскія погляды Цамблака. У першую чаргу неабходна вылучыць комплекс ідэй, звязаных

* Звесткі пра тое, быццам Грыгорый Цамблак пакінуў Вільню і жыў у адным з малдаўскіх манастыроў пад імем Гаўрыіла, з'яўляюцца малаверагоднымі.

з неабходнасцю рашучага адпору ісламскай агрэсіі не толькі дзеля абароны Царквы Божай, але і дзеля абароны мірнага насельніцтва, якое церпіць матэрыяльны і духоўны прыгнёт, гіне ў пакутах ад рук няверных у той час, калі адзінаверцы-хрысціяне заняты вырашэннем міжусобных спраў. Прычым у адрозненне ад папярэдніх пісьменнікаў, якія нярэдка тлумачылі грамадскія бедствы як Божае пакаранне за грахі, мітрапаліт Грыгорый ускладае віну толькі на ворагаў. У дачыненні да адносін дзяржавы і царквы ён прытрымліваецца характэрнага для ісіхастаў погляду пра падзел свецкай і духоўнай улад і іх адзінства, паколькі князі і вяльможы з'яўляюцца хрысціянамі. У гэтым самым палягае, згодна з меркаваннямі літоўскага мітрапаліта, і адзінства славянскіх народаў, якія ў выніку адухоўленасці верай наканаваны перасягнуць іншых хрысціян. Засноўваючыся на галоўных прынцыпах веравучэння, мысліцель асуджае не толькі ворагаў-іншапляменнікаў, але і ўладароў, якія жорстка абыходзяцца з просталюдзінамі, крытыкуе ганарлівасць і іх непамерную сквабнасць і хцівасць як грэх перад Богам і адступленне ад праваслаўя. Пастырскае служэнне Цамблак бачыць у рэлігійнай асвеце, якая павінна служыць удасканаленню і развіццю асобы, забяспечваючы тым самым удасканаленне чалавека на шляху богапазнання і далучэння да Творцы.

Успрымаючы чалавека як вышэйшую з разумных істот, дзеля якой Бог стварыў Сусвет, Цамблак у нейкай ступені схільны да своеасаблівага містычнага індывідуалізму. Таму аддаючы ўвагу выяўленню рухаў пачуццяў, парываў душы, ён з дапамогай рытарычнакніжнага стылю «ачышчаў» іх ад рэальна-пачуццёвага, ад зямнога чалавека і нібы расквечваў духоўнае быццё асобы «незямнымі лініямі». Гэта святасць да поўнай, пазаслоўнай абстрактнасці, калі сцёрты ўжо ўсякія індывідуальныя рысы. Вядома, усё Сярэднявечча прагнула падаваць канкрэтнае, прыватнае і часовае як абсалютнае, агульнае і вечнае – як «пазаматэрыяльнае», адлюстроўваючы не сапраўднае (зямное), а пранікаючы ў незямны змест і сэнс з'яў. Таму выяўленыя Цамблакам пачуцці ніяк не суаднесены з канкрэтным «носьбітам» гэтых пачуццяў – з чалавекам, і яны не складаюцца ў суцэльную карціну яго сапраўднага духоўнага жыцця, не суадносяцца з зямной логікай, нават не ўзгадняюцца паміж сабою і г. д. Адпаведна і чалавек, выяўлены ў сваім эмацыйным жыцці такім спосабам, таксама абагульнены, абстрактны.

Бясспрэчна, творчасць Грыгорыя Цамблака, як, дарэчы, і Кіпрыяна, дэманструе прасоўванне мастацкага пазнання ў глыб чалавечай

душы. Гэта ўжо псіхалагізм, але «псіхалагізм абстрактны», або, па словах Д. С. Ліхачова, «псіхалогія без псіхалогіі, даследаванне псіхалагічных становішчаў саміх па сабе, па-за іх адзінствам, як нечага адасобленага ад чалавека» [Ліхачоў 1973:77]. Пачуцці не проста абагульнены. Яны сканцэнтраваны Цамблакам, зведзены да некалькіх становішчаў, не раскрыты, а расквечаны словамі і падпарадкаваны літаратурнаму этыкету – выяўлена не тое, што перажывае дадзены чалавек, а што павінен перажываць чалавек увогуле ў дадзенай сітуацыі. Пры гэтым узнёслыя пахвальныя словы, прысвечаныя праваслаўным святым, пропаведзі з нагоды царкоўных свят, палемічныя, гімнаграфічныя і агіяграфічныя творы вызначаюцца найвышэйшай ступенню дасканаласці стылю «пляцення славес», багацейшымі вобразна-выяўленчымі сродкамі, блізкімі як да старажытнарускіх перакладаў Іаана Златавуста, так і да вобразна-стылістычнага ладу твораў Кірылы Тураўскага. Разам з ускладненай структурай перыядаў і дакладнасцю моўных форм для стылю літоўскага мітрапаліта ўласціва тонкае адчуванне кампазіцыі і асаблівая пранікнёнасць, што родніць яго са стылем яго старэйшага папярэдніка Кіпрыяна. Шырокае выкарыстанне метафар, шэрагу сінонімаў, гульня гукавымі асанансамі і кантрастамі падпарадкаваны ў Цамблака асабліваму рытму і служаць перадачы моцнай адухаўлёнасці і змілавання. Валодаючы моцным экспрэсіўным патэнцыялам, «абстрактны псіхалагізм» Цамблака не пакідае чытача абыякавым, выклікае сустрэчныя пачуцці, падпарадкоўвае сабе і нарэшце растварае індывідуальнае эмацыйнае жыццё ў калектыўным, саборным быцці. «Абстрактны псіхалагізм» у тым выглядзе, як ён прадстаўлены ў творчасці Грыгорыя Цамблака, не выходзіць за межы сярэднявечнага сімвалізму як універсальнай асновы тагачаснага мастацкага мыслення і таму, безумоўна, ёсць з'ява сярэднявечнай культуры, але напружанасць і ўскладненасць выкладання развівае сімвалізм да канчатковых межаў і ў пэўнай ступені ўжо дэфармуе глебу, на якой вырастае, тым самым азначаючы з'яўленне перададраджэнскіх элементаў.

Справа ў тым, што ў мастацтве позняга Сярэднявечча не ўсякае іншасказанне можа інтэрпрэтавацца як сімвал. Сярэднявечны сімвал – «неадрыўнае» абазначэнне (замяшчэнне) незямной існасці ў прасторава-часавай форме. Ён не выдумляецца мастаком кожны раз нанава, а ўзнаўляецца, не задаецца выяве, бо ўжо «зададзены» ёй самой існасцю выяўленага. Сімвал існуе ў грамадскай свядомасці яшчэ да канкрэтнага прадмета, які ён прызначаны абазначыць,

і таму робіць выяўленае зразумелым, апазнаным, адносіць яго да пэўнай катэгорыі з'яў, раскрывае яго сэнс і г. д. Суцэльныя раздзелы пераходзяць з аднаго твора ў наступны і далей, выступаючы свайго роду сімваламі, якія аднолькава абазначаюць адну і тую самую існасць (хаця і розныя яе «субстанцыі»). Напрыклад, увесь пасаж з «Жыція Еўфрасінні Полацкай» пра цялесную прыгажосць юнай Прадславы – не што іншае, як амаль даслоўнае ўзнаўленне аналагічнага фрагмента з «Жыція Еўфрасінні Александрыйскай» [Мельнікаў 1989:105–106]. (Мы не кранаем тут пытанняў пра тое, ці была Прадслава Святаслаўна прыгожай сапраўды, калі і не была, то павінна была быць, з пункту гледжання агіёграфаў; ці быў дадзены фрагмент унесены ў тэкст «Жыція Еўфрасінні Полацкай» пры першым звароце да «Жыція Еўфрасінні Александрыйскай» па ходзе стварэння ці дапаўнення жыццяпісу полацкай падзвіжніцы адразу ў раннім Сярэднявеччы, або ён наогул з'явіўся ў вядомым нам тэксце амаль праз трыста гадоў пасля яе скону – цяпер важна не гэта.) Прыгажосць Еўфрасінні Полацкай і ў вачах чалавека XII, і ў вачах чалавека XV ст. – несумненная прыкмета святасці. Але разумеецца і інтэрпрэтуецца гэтая прыкмета ў розныя перыяды Сярэднявечча па-рознаму. Для раннесярэднявечнага чалавека гэтая прыгажосць мае незямное паходжанне. Яна – адбітак на твары ўнутранай прыгажосці, якая у сваю чаргу адлюстроўвае невымоўную і невыразную Божую прыгажосць духу. Чалавек успрымаецца не паслядоўна «па частках», а «адразу і цалкам», г. зн. ва ўсёй сваёй духоўна-душэўна-цялеснай суцэльнасці. Па меркаванні чытача старажытнай Русі, прыгажосць Еўфрасінні Полацкай – гэта *тая ж самая прыгажосць*, якая была ўласціва і Еўфрасінні-Ізмарагду. (Форма носа, вушэй, разрэз вачэй, даўжыня вейкаў або паўната і колер вуснаў тут проста не маюць ніякага значэння – яны проста не заўважаюцца*.) Князі, якія ездзяць да бацькоў Еўфрасінні «на любление» (што, дарэчы, факт малаверагодны, хутчэй – літаратурны прыём) і хочуць «пояти» чалавека з *такой* прыгажосцю за жонку каму-небудзь са сваіх сыноў, выглядаюць свецкімі прафанамі і «невегласами», якія не адрозніваюць іконнай выявы ад звычайнага твару. Прыгажосць

* Так, напрыклад, Ахрэм адзначыў у «Жыціі Аўрамія Смаленскага», што той падобны на Васілія Вялікага, быццам Ахрэм бачыў самога Васілія, яго партрэтную выяву або чытаў яго апісанне. Паколькі вялебны Аўрамій здаваўся падобным да Васілія ў сваім жыцці, служэнні Богу і творчай дзейнасці, то ён мусіў быць падобным на Васілія і знешне.

як сімвал не толькі раскрывае святасць духоўна дасканалым, але і хавае яе ад недасведчаных. Князі радуюцца свайму адкрыццю прыгажосці дзяўчыны, чытачы – Адкрыццю Боскай прыгажосці ў чалавеку.

У познім Сярэднявеччы твор быў перапрацаваны (пра што сведчыць, напрыклад, заклік невядомага рэдактара сысціся «на новое слышание» [Мельнікаў 2005:118]) і зазнаў уздзеянне эмацыянальна-экспрэсіўнага стылю. Не выключана, што ў Маскоўскую Русь твор трапіў пры пасрэдніцтве Кіпрыяна або пісьменнікаў, якія гуртаваліся вакол яго, бо і распаўсюджанне тэксту ў Расіі пачалося менавіта каля гэтага ж часу. Для познесярэднявечных агіёграфаў – кім бы яны ні былі і дзе б ні працавалі – прыгажосць Еўфрасінні, будучы, нагадаем, прыкметай святасці, павінна была быць разгадана ў гэтай сваёй якасці. Разгадку дае твор, і познесярэднявечны чалавек кожны раз, быццам дзіця, радаваўся, спачатку становячыся прафанам, а пасля падымаючыся па прыступках да духоўнай дасканаласці разам з дзеяннем у творы. «Теласная утварь» Еўфрасінні ў дадзеным выпадку ўжо не сімвал, а *алегорыя*, якая ў адрозненне ад сімвала «задаецца» прадмету ці з'яве пісьменнікам і «разгадваецца» чытачом у ходзе спасціжэння зместу прачытанага. Паступова разгадка-развязка падобных «абазначэнняў-загадак» адсоўвалася ў тэкстах усё далей і далей да канца твора, фарміруючы абрыс «сюжэтных» перакладных аповесцей кшталту «Стэфаніта і Іхнілата». Адпаведна і чытач прагнуў усё новых і новых загадак, а пісьменнік ствараў усё болей і болей складаныя алегорыі. Нарэшце, мастацтва барока стала наскрозь алегарычным.

Сэнсавая структура сімвала шматслойная і не разлічана на якую-небудзь сатворчую працу свядомасці ўспрымальніка – у сімвале дадзена «ўсё і адразу». Сярэднявечны сімвал нельга «дэшыфраваць» адным намаганнем розуму; ён не вылучаецца з самой структуры вобраза (німб святога не малюецца асобна – святы не выяўляецца без німба), ён не існуе ў якасці нейкай адгадкі, якую можна адвольна «ўкладаць» у вобраз і «выцягваць» з яго. Алегорыя – гэта такая форма абазначэння (замяшчэння) захаванага ў вобразе значэння, пры якой сама фігура маўлення, што рэалізуе вобраз, гатовая да нечакана новага выяўлення праз саму сябе іншага вобраза і іншага значэння. Цалкам зразумела, што сімвал і алегорыя – розныя спосабы мастацкага асэнсавання рэчаіснасці або, іначай кажучы, розныя спосабы ўвасаблення і раскрыцця ідэй у прадметных вобразах.

Разам з тым імі ствараецца своеасаблівая карціна свету эпохі: сімвалы ўзнаўляюць уяўленне пра нязменную трываласць і суцэльнасць свету, алегорыі – яго трывалую зменлівасць (тварэнне Богам і чалавекам). Сімвал зададзены, нязменны, «прымацаваны» да існасці. Алегорыя заўсёды аказіянальная, аднаўляецца ў творчым акце болей ці меней вольна, яна цякучая і суб'ектыўна псіхалагізаваная, можа быць успрынята, а можа не ўспрымацца чытачом. Сімвалізацыя і тыпалагізацыя як розныя бакі аднаго сярэднявечнага мастацкага метаду спараджаюць манументальны вобраз свету, чаму адпавядае манументальна-гістарычны стыль. Сярэднявечны алегарызм – далёка не марнае «загадванне-разгадванне» рэбусаў, вынік якога выклікае наіўную радасць, не практыкаванне для тонкага розуму, а такая форма ўзнаўлення вобраза свету, у якой увасабляецца яго нестабільнасць, рухомасць, незавершанасць акта светастварэння. Гэтаму адпавядае эмацыянальна-экспрэсіўны стыль, немагчымы без той ці іншай ступені псіхалагізацыі аповеду. Вось чаму алегорыя – гэта і такое іншасказанне, якое заўсёды можа вявіць у самім сабе новы аказіянальны сэнс, якога яшчэ быццам няма і які ўжо фарміруецца, ствараецца праз сінонімы, метафары, перыяды, гіпербалы, асанансы і г. д., чым выражаецца рух знешняга свету (ніжэйшага стварэння) праз эмацыянальны рух душы чалавека (вышэйшага стварэння) – усякай душы, г. зн. душы абстрактнай, душы як такой. «Каб выразіць хваляванне, пачуццё духоўнага ачышчэння, патрэбны былі паняцці, што ўтрымлівалі б у сабе самую аснову, сутнасць гэтых псіхалагічных становішчаў. І калі пачуццё расплывалася ў няпэўных адценнях аднаго слова, тады адно толькі пошук і падгонка сінонімаў або стварэнне новых складаных імянных ці вярбальных канструкцый маглі перадаць пакуту містычнай медытацыі» [Пікіо 138]. Аўтар, які, па словах Грыгорыя Цамблака, «издалеча плетя песнь», прагнуў выявіць сапраўдную існасць, ачысціўшы аб'екты апісання ад матэрыяльнага сэнсу. Тым самым сярэднявечны алегарызм адрозніваецца і ад стылю барока, і ад сучасных алегорый; гэта – містычны алегарызм. У рэшце рэшт, сам стыль «пляцення славес», як ён прадстаўлены ў творах Грыгорыя Цамблака, – адна вялікая алегорыя, якая, калі будзе «разгадана», раскрыецца як сімвал, як прымірэнне эмоцый, як маўклівае змілаванне. Напышлівае і бурлівае «пляценне славес» «ізбываецца» ў ісіхіі.

Ва Усходняй Еўропе павевы, што ішлі з поўдню, знаходзілі прыдатную глебу для ўкаранення і далейшага развіцця. Згодна з трады-

цыйнымі ўяўленнямі Ісціна адкрывалася ў вобразах «невымоўнай прыгажосці» (пра што пісаў у X ст. Іаан Полацкі, у XI ст. – мітрапаліт Іларыён, у XII ст. – Кірыла Тураўскі і г. д.), а не ў разумовых паняццях, да якіх прызвычаіліся лацінскія схаласты, і не ў пачуццёва-прасторавых формах, распаўсюджаных ў заходнееўрапейскім мастацтве напярэдадні Рэнесансу (Джота, Ван Эйк і інш.). Ад праваслаўнага чалавека на ўсходзе Еўропы патрабавалася моцная вера, а не рацыянальнае веданне пра Бога ці штучнае мастацкае ўмельства. Гэта абумовіла неразвітасць на старажытнай Русі філасофіі, логікі, прыродазнаўчых навук, свецкага мастацтва, экзэгетыкі. Паколькі веры і Ісціне нельга навучыцца (бо яны даюцца ў сінергіі, у «працы духоўнай» і ў Адкрыцці), то ўрэшце і ўся пісьменнасць, кніжнасць, рэлігійная навука зрабіліся ў справе выратавання душы дапаможным сродкам. Ад праваслаўнага святара патрабавалася верыць і служыць, а не разумець і тлумачыць. Веды, рацыяналізм, філасофія ды і ўсякая навука асацыяваліся з элінскай і д'ябальскай хітрасцю, вучэнне – з дзёрзкай і самачыннай дзейнасцю без Бога і нават супраць Бога. Развагі пра веру, царкву, чалавека былі амаль забаронены як непатрэбныя дзеля выратавання. У выніку ў праваслаўным асяроддзі развілася знявага да адукацыі, недавер да ўсякіх ведаў, у тым ліку і багаслоўскіх. Даволі хутка праваслаўныя святары сталі непісьменнымі; да 30-х гадоў XVI ст. непісьменнасць сярод духавенства ВКЛ мела ўжо амаль што татальны характар.

Выканаўшы ў ВКЛ сваю гістарычную місію, ісіхазм, верагодна, ужо з 20–30-х гадоў XV ст. пачаў ператварацца ў рэакцыйную з'яву. У XVI ст. праваслаўная кніжнасць старажытнай Беларусі перажывала страшэнны заняпад. Гэта адбывалася на фоне даволі высокага ўзроўню ведаў і адукацыі сярод свецкіх людзей у гарадах. Шляхта, а разам з ёй купцы і месцічы пачалі пакідаць такую «непісьменную» веру і масава пераходзілі ў пратэстантызм. Нарэшце, праваслаўныя іерархі зрабілі захады да пераадолення крызісу, звярнуўшыся пры гэтым да спадчыны візантыйскіх і лацінскіх працаўнікоў-ісіхастаў, г. зн. да асноў той самай адукацыі, якой ісіхасты трыма стагоддзямі раней супрацьпаставілі веру. Падобныя звароты прадпрымаліся пазней неаднаразова (брацкія школы, дзейнасць Астрожскага гуртка, выданне граматык, заснаванне Кіева-Магілянскай акадэміі і г. д.), але адрадзіць колішнюю магутнасць праваслаўнай кніжнасці ВКЛ так і не ўдалося – яна звузілася пераважна да ўнутрыцаркоўных праблем і паступова страціла грамадскую значнасць.

На Беларусі Другі паўднёваславянскі ўплыў быў адчувальным і адыгрываў станоўчую ролю толькі на адным, вельмі раннім этапе развіцця перададраджэнскіх тэндэнцый у філасофскай і грамадска-палітычнай думцы краіны. Нават у Расіі ён пераважна адлюстраваўся ў царкоўным пісьменстве і мастацтве. Ужо ў межах XV ст. стыль «пляцення славес» фармалізуецца і яго вобразатворчыя сродкі пачынаюць выкарыстоўвацца толькі дзеля ўпрыгожвання выкладання. Цікавым прыкладам гэтага з'яўляецца «Пасольства да Папы Рымскага Сікста IV» (1476 г.), складзенае падскарбіем найвышэйшым земскім Іаанам і падпісанае Кіеўскім мітрапалітам Місаілам, а таксама іншымі рэлігійнымі і свецкімі дзеячамі ВКЛ. Ва ўмовах рэлігійнай талерантнасці пантыфік карыстаўся найвялікшай павагай у вернікаў праваслаўнай канфесіі як буйнейшы феадал, аднак захады касцёла, накіраваныя на тое, каб пазбавіць праваслаўную царкву самастойнасці, сустракалі тактоўную, але вельмі цвёрдую адмову духавенства. Гэтым абумоўлены своеасаблівы змест паслання: з аднаго боку, аўтар паслядоўна адстойвае ідэю раўнапраўя веравызнанняў і часткова выкарыстоўвае звычайную аргументацыю, характэрную для царкоўна-палемічных трактатаў супраць католікаў. З іншага боку, пісьменнік не шкадуе слоў, каб выказаць усемагчымыя кампліменты ў адрас Сікста IV і Святога прастола наогул. Дыпламатычны этыкет у звароце да дзеяча такога высокага рангу абумоўлівае тое, што «Пасольства...» амаль што ператвараецца ў панегірык папе. Выхаваныя на ўзорах царкоўнага красамоўства і стылю «пляцення славес», праваслаўныя кніжнікі ствараюць даўжэзныя сказы-перыяды, ужываюць квяцістыя разгорнутыя метафары, на ўсе лады выказваюць яўна гіпербалізаваныя пачуцці павагі і захаплення. Здаецца, па знешніх прыкметах пасланне да Папы Рымскага створана ў адпаведнасці з лепшымі традыцыямі эмацыйна-экспрэсіўнага стылю. Але, як ужо адзначалася, стыль «пляцення славес» быў з'явай вельмі глыбокай, перадаваў экзальтаваную «пакуту містычнай медытацыі» і г. д. У «Пасольстве...» прыёмы стылю «пляцення славес» выкарыстаны, нават развіты і ўскладнены, у адрыве ад іх светапогляднага сэнсу. «Словапляценне» для Іаана – гэта толькі этыкетны сродак эстэтызацыі выкладання. Якім бы вынаходлівым рытарам ні быў аўтар, якімі б пышнымі ні былі яго пахвалы і ўзнёслыя словы захаплення, ён не можа (ды і не ставіць задачы) пераканаць чытача ў сапраўднасці сваіх пачуццяў і думак. Уяўнае захапленне Сікстам IV – гэта толькі напышчаны афіцыёзны

этыкет, матываваны халодным і цвярозым разлікам на чытача, згоднага пагадзіцца і прыняць гэтую шматслоўную цырымонію, якая быццам падпарадкоўвае сабе ўсе пачуцці і ўвагу яе ўдзельнікаў. Але сэнс цырымоніі абсалютна процілеглы яе «слоўнаму абсталяванню»: сярод вытанчаных пахвал, воклічаў, найскладанейшых рытарычных фігур і шматфарбных эпітэтаў пантыфіку даецца аднаэначна зразумець сапраўдныя намеры і занятую аўтарамі пазіцыю. Стыль, такім чынам, ёсць толькі «слоўная вопратка», якую трэба ўскласці на сябе на нейкі час, а пасля можна лёгка змяніць на іншую і г. д. Тым самым мастацкі стыль не толькі фармалізуецца. Ён «адрываецца» і ад сапраўднага зместу апавядання, і аб'екта выяўлення, робіцца штучным, г. зн. пачынае наўмысна «выкарыстоўвацца» з той або іншай мэтай, бо час панавання эмацыйна-экспрэсіўнага стылю выяўлення чалавека пад гэты час ужо мінае. Зразумела, што гэта і паказвае агульныя заканамернасці эвалюцыі стыляў эпохі ад іх утварэння да «кансервацыі» і распаду і дэманструе, як ва ўмовах этыкету літаратурны твор пачынае разумова «сачыняцца».

Але містычны алегарызм, што ў многіх адносінах засланіў сярэднявечны сімвалізм, а таксама «абстрактны псіхалагізм» як творчы прынцып і накіраванасць мастацкага пазнання, якія ў пэўнай ступені пасунуў у бок гістарызм тагачаснай літаратуры і сведчыў пра з'яўленне перададраджэнскіх элементаў, рэалізоўваліся ў XV ст. не толькі ў эмацыянальна-экспрэсіўным стылі і ўвасабляліся на старажытнай Беларусі не толькі прынесеным з Балканаў «пляценнем славес». Справа ў тым, што розныя праявы эмацыянальнасці і містыцызму літаральна захліснулі пісьменства XV ст. – спачатку перакладное і пасля часткова арыгінальнае, прычым адбывалася гэта без выкарыстання «пляцення славес». Наадварот, для беларускай літаратуры гэтага часу болей характэрны зварот да жывой мовы, выкарыстанне эмацыянальна афарбаванай лексікі, спрашчэнне сінтаксічных канструкцый, яснасць і дакладнасць мастацкіх дэталей, яўнае ўзрастанне ролі такіх фактараў арганізацыі выкладання, якія могуць інтэрпрэтавацца як канструктыўныя (напрыклад, прагматычнае апавяданне з элементамі сюжэтабудавання, маршрут падарожжа і да т. п.).

Варта пры гэтым адзначыць наступнае: дадзеныя і, магчыма, іншыя новыя рысы, што з'яўляюцца ў літаратуры пад той час, развіваюцца на агульнай аснове, якую мы бачым у стыхійнай эмацыянальнасці і звязаным з ёю «абстрактным псіхалагізме» як творчым прынцыпе і накіраванасці мастацкага пазнання.

Верагодна, «стыхійная эмацыянальнасць» у мастацтве XV ст. – гэта своеасаблівае адлюстраванне моцных эмацыйных зрухаў, якія мелі месца ў тагачасным жыцці на самай справе, прычым не ў адной толькі Беларусі. Нейкая ўсхваляванасць ахапіла значную частку насельніцтва Еўропы. Напэўна, што гэтаксама, як змяняюцца пануючыя ідэі, змяняецца і эмацыянальнае жыццё грамадства. З аднаго боку, адны і тыя ж сацыяльныя, прыродныя ці міжасабовыя з'явы могуць выклікаць у людзей розных эпох розныя пачуцці (або зусім нічога не выклікаць). Але з іншага боку, і гэта важна, сама інтэнсіўнасць перажыванняў можа быць неаднолькавай у розныя гістарычныя эпохі. Вядома, эмацыянальныя рытмы не могуць наўпрост тлумачыцца сацыяльна-гістарычнымі ўмовамі (бо і самі гэтыя ўмовы ў многім залежаць ад усплёскаў пазасвядомай эмацыйнай актыўнасці). І накіраванасць, і канкрэтныя формы, што прымае гэтая неўсвядомленая ўсхваляванасць мас, могуць таксама быць рознымі. Аднак істотна, што стыль эпохі не ёсць адно толькі «кніжнаю з'явай». Моцныя пачуцці сапраўды быццам «лунаді» ў паветры XV ст. Паказальна, што актывізацыя эмацыянальнага жыцця і нейкае невытлумачальнае хваляванне акурат у перыяд другой паловы XIV – першай паловы XVI ст. неаднаразова адзначаліся даследчыкамі адносна Паўночнай Францыі, Германіі, Нідэрландаў, Чэхіі, Візантыі, Сербіі, Расіі і іншых краін [Хёйзінга 2002]. Падсвядомая абуджанасць знаходзіла крайне супярэчлівае ўвасабленне ў паводзінах – людзі рабілі нечуваныя па жорсткасці агідныя злачынствы і разам з тым здзяйснялі вялікія подзвігі міласэрнасці і дабрачыннасці, упадаючы то ў адну, то ў процілеглую крайнасць.

Практычна ўсе тагачасныя грамадскія акцыі – ад працы і вайны да богаслужэння і народных гулянняў – былі з'явамі масавымі не толькі па маштабах, але і па самой сваёй псіхалагічнай сутнасці. Чалавек натуральна падпарадкоўваўся агульным настроям. Самі пачуцці, якія ён перажываў, не былі яшчэ пачуццямі індывідуалізаванымі. Адлюстраваныя ў абстрактных формах, яны не складаліся ў суцэльныя характары персанажаў і не выліваліся ў індывідуальныя стылі пісьменнікаў не таму, што «літаратура яшчэ не была здольнай» да іх ўтварэння або «не магала пакуль што выявіць чалавека ва ўсёй яго складанасці і шматграннасці», а таму, што і чалавек XV ст. не меў яшчэ індывідуальнага характару ў сучасным сэнсе. Ён паддаваўся агульным настроям, г. зн. сама структура яго асобы была іншай, не падобнай да структуры асобы сучаснага чалавека.

Індывідуальнасць толькі пачынала спарадычна выяўляцца, яле не ўсведамлялася як такая, не знаходзіла сродкаў для самарэалізацыі ды і наўрад ці мела вартасць ва ўласных вачах.

Сапраўды, у якасці агульнай асновы і новага прынцыпу творчага адлюстравання рэчаіснасці «абстрактны псіхалагізм» выяўляўся ў цэлай сукупнасці стылістычных з'яў, якія могуць аб'ядноўвацца праз паняцце *стылю беларускай готыкі* – «стылістычнай асацыяцыі» таксама эмацыйна выразнай, алегарычнай, пачуццёва экспрэсіўнай і адкрытай для пранікнення ў мастацтва свецкіх матываў, мясцовых элементаў і заходнееўрапейскіх «тэхнічных» прыёмаў творчасці. Вядома, готыка не выразілася так глыбока і паслядоўна, як у XVII–XVIII стст. выразілася ў беларускай культуры барока. Гатычны стыль у пісьменстве толькі прыкладна, пункцірна акрэслівае шырокае кола вельмі разнастайных з'яў і не ахоплівае культуру цалкам, бо сама гэтая культура яшчэ не адзіная, яна яшчэ толькі афармляецца, абцяжарана задворкамі колішняй супольнасці, але ў ёй ужо прысутнічае своеасаблівае прададчуванне моцнага ўплыву з боку культур рэгіёна «slavia Roma».

Менавіта для готыкі як «стылістычнай асацыяцыі» ўласціва імкненне ўвасобіць імклівую зменлівасць існага, асаблівая алегарычнасць і эмацыянальная напружанасць. Думка ўспрымальніка не можа запыніцца на якой-небудзь асобнай дэталі, фрагменце тэксту – алегорыя заўсёды дае толькі «частку» цэлага, якая не існуе ў якасці фігуры мыслення без мастацкага кантэксту. Падобна да погляду гледача пры сузіранні твора выяўленчых мастацтваў або архітэктуры, яна ўвесь час слізгоча, рухаецца, захапляючы чалавека імклівасцю. Успрымаюцца не адасобленыя застылыя «часткі» (дэталі) твора, а іх спалучэнне. Гатычнае мастацтва існуе як такое толькі ў руху ўспрымальніцкага пачуцця, якое ўвесь час узнаўляе яго суцэльнасць. Асобныя кампаненты-алегорыі падпарадкаваны кампазіцыі цэлага – асабліваму рытмічнаму руху, то ўрачыстаму і запаволенаму, то дынамічнаму і імкліваму.

Несумненна, што значна паўней, чым у літаратуры, гатычны стыль увасобіўся ў дойлідстве. Увогуле кажучы, калі гаворка ідзе не пра ўзаемадзеянне розных мастацтваў у культуры позняга Сярэднявечча, а аб праявах аднаго стылю ў розных сферах духоўна-практычнага асваення рэальнасці, то падобная сувязь можа быць у большай ступені адчута, чым навукова абгрунтавана. Напрыклад, для гатычнай архітэктуры ўласціва стварэнне своеасаблівай ілюзіяністычнай прасторы. Падобную ж з'яву мы сустракаем у мініяцюрах рукапісу, які змяшчае «Хаджэнне архімандрыта Графенія»: ілюстратар імкнуўся не толькі зрабіць замалёўкі асобных храмаў, але і ўзнавіць *панараму* святога горада [Папоў 1994:91]. Падобная заканамернасць адлюстроўваецца і ў мініяцюрах Апостала Талстога (дзе адзін з апосталаў выяўлены са спіны): выявы, створаныя па прынцыпах «адваротнай перспектывы» з адпаведным парушэннем прапорцый фігур, быццам упісаны ў іншую карціну, аднесены ў глыб іншай кампазіцыі (кампазіцыі аркуша кнігі) – і «адваротная перспектыва» парадаксальным чынам сумешчана з элементамі лінейнай, служачы стварэнню нерэалістычнай прасторавай ілюзіі. Тая самая з'ява назіраецца ў выяве на сярэдніку Кобрынскага Евангелля, дзе сцэна ўкрыжавання часткова засланяе выяўленыя на далёкім плане будынкі, паказаныя аднак у адваротнаперспектыўных прапорцыях.

Падобныя адпаведнасці могуць тлумачыцца і агульнымі філасофска-тэалагічнымі ідэямі, і агульнай сістэмай алегорый, і агульнымі прыёмамі рэалізацыі метафар, і агульнымі ўніверсаліямі, якімі аперыруе тагачаснае мысленне, але самае галоўнае – яны засноўваюцца на адзіных прынцыпах выяўлення, што пануюць у дадзеную эпоху. Напрыклад, літаратурны твор прадугледжвае, як ужо адзначалася, актыўную працу рэпрадуктыўнага і творчага мыслення чытача. Гэта дапамагае ствараць зменлівы і рухомы вобраз свету, а таксама выклікаць у чалавека пачуцці здзіўлення, змілавання і радасці ад адчування духоўнага самаўдасканалення ў працэсе спасціжэння сэнсу прачытанага. Тая самая з'ява можа быць адзначана ў архітэктуры. Так, фасад касцёла ў Сапежышках мае яскрава выражаную асіметрычнасць, і гэта дазваляе гледачу «дабудаваць» кампазіцыю, што «падключае» індывідуальную свядомасць успрымальніка да сатворчасці з дойлідам і рэалізацыі мастацкай задумы. Асіметрычнасць строгіх гатычных будоў абумоўлена не столькі іх функцыянальнымі асаблівасцямі, колькі наўмысным разлікам на актывізацыю творчай дзейнасці і мае часам адкрыта штучны характар (вокны касцёла Святой Ганны ў Вільні). «Дабудоўванне» твора не толькі робіць сузіральніка міжвольным саўдзельнікам творчага акта (што само па сабе актывізуе эмоцыі і пачуцці), але і служыць рэальнаму, адчувальнаму ўвасабленню ідэі пра недасканаласць зямнога тварнага свету, і наадварот, поўную гармонію звышнатуральнага, уяўленага, вобраз якога ўзнікае толькі ў свядомасці чалавека. Гэтаксама ўваходныя дзверы кантрасна вылучаны ў агульнай кам-

пазіцыі гатычных будынкаў, але разам з тым знарок вузкія і малыя, што знаходзіць прамы адпаведнік у рэлігійнай ідэі пра вузкасць варотаў у валадарства нябеснае. У некаторых храмах цвінтары зроблены такім чынам, што прыступкі вядуць не ўверх на ганак, а ўніз. У царкве чалавек сімвалічна нараджаецца для новага вечнага быцця, але каб увайсці ў царкву, ён мусіць спусціцца пад зямлю, сімвалічна памерці, што таксама знаходзіць вытлумачэнне ў індаеўрапейскім матыве амбівалентнай смерці-нараджэння. Напэўна, чалавек позняга Сярэднявечча і сам адчуваў сябе ў нейкай ступені «гратэскным целам» – трывала зменлівай і незавершанай алегорыяй уласнай замагільнай будучыні.

У якасці «стылістычнай асацыяцыі» готыка выявілася ў скульптуры («Архангел Міхаіл» з Шарашова, «Архангел Рафаіл з Товіем» з Ялава, «Грыгорый» з Полацка, «Мадона» з Вялены і інш.), фрэскавым жывапісе (касцёл бернардынцаў у Вільні), гатычным арнаменце, пераплёце кніг, ініцыялах, почырках, абкладах рукапісаў (асабліва выразнымі з'яўляюцца шэсць песеннікаў, створаных віленскімі каталіцкімі манахамі), у строях феадалаў і гараджан, у тыпах упрыгожання ўзбраення, у форме і арнаментацыі кафлі і г. д. Але выявіць яе ўплыў на фарміраванне філасофскай думкі Беларусі гэтага часу складана; готыка не выяўлялася паслядоўна і ўвасобілася ў адлюстраванні дынамікі душэўных рухаў герояў, экзальтаванасці выяўленых чалавечых пачуццяў і цікавасці да асобных тэм (абвостранае перажыванне пакут Хрыста, душэўны стан Багародзіцы і інш.). Асобныя элементы дадзенай «стылістычнай асацыяцыі» настолькі пашматстайныя, што часам могуць інтэрпрэтавацца як такія толькі на параўнальна-асацыятыўных падставах. Напрыклад, у тэхнічных адносінах гатычныя будынкі значна больш складаныя, чым архітэктурныя помнікі візантыйскага і раманскага стыляў. Адпаведна ў XIV–XVI стст. рэзка ўзрасла роля тэхнічнага разліку ў будаўніцтве, прафесійнасці дойлідаў і простых рамеснікаў (муляраў, страхароў, шкляроў-вітражыстаў і інш.). Падобная ж з'ява назіраецца і ў літаратурным працэсе: кніжнікі перакладаюць і перапісваюць прафесійна – па замове, для продажу, для абмену, для ўласных патрэб. Узнікае і першая спецыялізацыя: адны выпрабляюць паперу, другія пішуць, трэція ілюструюць рукапіс, чацвёртыя робяць пераплёт, пятыя ствараюць чаканны абклад і г. д.

Беларускае Адраджэнне не спыніла развіцця готыкі. У якасці «стылістычнай асацыяцыі» яна працягвала развівацца амаль што

ўсё XVI ст., суіснуючы з рэнесансным рэалізмам, бо ў готыцы не заўсёды паслядоўна і часам цьмяна было прададчута тое, што адкрыў, патлумачыў, абвясціў і выкарыстаў Рэнесанс. У гэтым сэнсе готыка і папярэджвала, і непасрэдна вяла да Адраджэння, хаця і адрознівалася ад апошняга абстрагаванасцю.

У краінах Паўночнага Адраджэння, дзе рэнесансныя працэсы спалучаліся з рэфармацыйна-рэлігійнымі, назіраўся кампраміс з ранейшай царкоўна-феадальнай традыцыяй. У гэтых умовах познесярэднявечная готыка з яе экспрэсіўнай эмацыйнасцю яшчэ нейкі час служыла вобразна-эстэтычным сродкам пазнання рэальнасці. Часткова засвоіўшы асветніцкія і мастацкія прынцыпы Адраджэння, стыль быццам пераадолеў свае ўласныя рамкі і стаў болей жыццесцвярджальным, прасветленым і «тэхнічна» вытанчаным.

Перадгуманістычныя тэндэнцыі, якія зарадзіліся і існавалі ў рэлігійнай абалонцы, паступова ўмацоўваліся і ў канцы XV – пачатку XVI ст. атрымалі сістэмна паслядоўны характар. Вядома, у межах сярэднявечнага ўкладу жыцця рэлігійна-феадальны светапогляд не мог быць пераадолены і змяніцца светапоглядам рэнесансна-гуманістычным. Але літаратура ўсё больш засяроджвалася на чалавечай і грамадскай праблематыцы, яна ўсё болей актыўна сама спрычынялася да выпрацоўкі і ўкаранення ў новых грамадскіх ідэалах, прапагандуючы ў якасці станоўчых рыс асобы адукаванасць і дапытлівасць, самаўдасканаленне і рацыяналізм, верацярпімасць і свецкі нацыянальны патрыятызм. Гарадское жыццё пачатку XVI ст. літаральна працінаецца чалавечымі, асабовымі вартасцямі. Як і паўсюдна ў Еўропе, «павышаная цікавасць да чалавечай асобы, да яе псіхалогіі, першыя праблескі эмпірычных назіранняў прыроды былі асабліва спрыяльнымі для спадарожнай ім цікавасці да ўсяго нацыянальнага. Таму складванне элементаў нацыянальных культур ва ўсёй Еўропе было шчыльна звязана з культурнымі з'явамі, якія папярэджвалі бліскучую эпоху Адраджэння» [Ліхачоў 1967:138]. Вось чаму ўжо з канца XV ст. працэс інтэграцыі беларускай і літоўскай народнасцей змяніўся працэсам іх дыферэнцыяцыі, паспяховага станаўлення нацыянальных літаратур і паглыблення адметных рыс культуры, мовы, мастацтва.

Невыпадкова, што менавіта ў другой палове XV – пачатку XVI ст. пераважна з арыстакратычнага асяроддзя на гістарычную арэну выходзяць яркія, духоўна багатыя індывідуальнасці, якія сумяшчаюць дзяржаўна-палітычную, ваенную або царкоўную дзейнасць з навуко-

вымі заняткамі, з філасофіяй, мецэнацтвам, асветніцтвам. Па сутнасці, пры ўсёй процілегласці інтарэсаў, мэт і ўчынкаў адраджэнскімі асобамі былі і гетман К. І. Астрожскі, і палітычны авантурыст М. Глінскі; фундатар Супрасльскага манастыра А. І. Хадкевіч і мітрапаліт Грыгорый II Балгарын; архімандрыт Сергій Кімбар і «воіннік» Іван Перасветаў. Важную ролю ў культурным жыцці краю адыгрывала рэлігійна-асветніцкая дзейнасць мітрапаліта Іосіфа II Солтана (? – 1521 або 1522), які ажыццявіў шэраг царкоўных рэформ і вельмі спрыяў развіццю перакладчыцкай і кнігавытворчай справы. Але асабліва плённымі былі пачынанні Эразма Цёлака (біскупа Вітэлія; каля 1474–1522), дзейнасць якога нібы сканцэнтравала ў сабе самыя перадавыя тэндэнцыі перададраджэнскага перыяду. Выхадзец з беднай кракаўскай сям'і, ён скончыў Ягелонскі ўніверсітэт і з 1492 г. жыў у Беларусі, што стала яго другой радзімай. Эразм быў сакратаром велікакняжацкай канцылярыі, полацкім біскупам, дыпламатам; праславіўся як знаўца літаратуры і мастацтва, як мецэнат, што падтрымліваў таленавітую моладзь, як прамоўца, пісьменнік і гуманіст. Ён заснаваў школу-інтэрнат, сабраў багацейшую асабістую бібліятэку, якой карысталіся навучэнцы, першым распачаў сістэматычную справу па зборы даўніх беларускіх рукапісаў, шмат сіл аддаў папулярызацыі ў краінах Заходняй Еўропы беларускай культуры. Будучы паслядоўным прыхільнікам рэнесанснай адукаванасці, біскуп Вітэлій садзейнічаў пашырэнню ў Княстве лацінскай мовы і пісьменства, што было неабходным дзеля распаўсюджання натуразнаўчых і філасофскіх ведаў, мастацкай літаратуры, ідэй гуманізму і самога ладу рэнесанснай думкі Захаду. У багатай эпісталярнай і публіцыстычнай спадчыне Цёлака гучаць думкі пра роўнасць людзей розных нацыянальнасцей, культур і веравызнанняў. Хаця Эразм пісаў на лаціне, ён, складаючы асабісты дзённік, выступіў адным з пачынальнікаў даўнебеларускай аўтабіяграфічнай прозы. Яго прамовы і лісты шмат у чым папярэджваюць свецкую і рэфармацыйную публіцыстыку наступнага часу. Дзейнасць людзей, падобных біскупу Вітэлію, магнатам А. І. Хадкевічу, Я.-М. Радзівілу, купцу Багдану Онкаву, каралеве Боне Сфорца, сталася тым мастком, па якім беларуская культура перайшла ад Сярэднявечча да новай стадыі свайго развіцця – Адраджэння.

Як бачна, ужо ў XV ст. былі закладзены, а на пачатку XVI ст. цалкам выявіліся амаль што ўсе тыя з'явы духоўнай культуры, якія, угрунтаваўшыся і атрымаўшы на Беларусі адметнае аблічча, падрыхтавалі новую эпоху і ўвайшлі ў саму адраджэнскую культуру ў якасці яе асноватворных кампанентаў. Сапраўды, на працягу ўсяго позняга Сярэднявечча літаратура ўсё шырэй адлюстроўвала зямныя інтарэсы чалавека, раскрывала прагматычныя матывы яго ўчынкаў, усё больш увагі надавала выяўленню яго ўнутранага свету. Спачатку царкоўная, а пасля і свецкая кніжнасць знаходзілі для сябе і матэрыял, і апірышча ў эмацыянальных перажываннях чалавека, прычым царкоўныя і свецкія жанры літаратуры ўсё болей выразна падзяляліся і па змесце, і па прынцыпах стылю і мовы. Сярэднявечны сімвалізм і манументальна-гістарычны стыль распадаюцца і саступаюць месца містычнаму алегарызму і «гатычнаму» стылю, побач з якімі з'яўляецца асветніцка-рацыяналістычны алегарызм філасофскай, панегірычнай, навуковай і царкоўна-палемічнай літаратуры. Узніклі першыя назіранні прыроды як знешніх абставін дзеяння, зазнаў істотныя змены літаратурны этыкет, мастацтва псіхалагізавалася і нарэшце атрымала шмат адметных нацыянальных рыс. З'явілася і цікавасць да свайго мінулага, але цікавасць, ужо вызваленая ад праваслаўнай ідэалагічнай зададзенасці, г. зн. пачала ўсведамляцца самагоднасць мінулага безадносна да яго рэлігійнай інтэрпрэтацыі. Царква страціла манаполію на вытлумачэнне гісторыі, а разам з тым – і на вытлумачэнне сучаснасці. Элементы свецкай цікавасці да мінулага атрымліваюць не толькі пазнавальную накіраванасць: апавядаючы пра былое як пра сваю нацыянальную гісторыю (міфічную – ад Палямона або сапраўдную – ад часоў Гедыміна і Вітаўта), гістарыёграфы ўвесь час трымаюць на ўвазе цяперашняе, кіруюцца больш-менш усвядомленым нацыянальным інтарэсам, які ў рэшце рэшт ляжыць для іх ужо ў будучыні сваёй дзяржавы. Цікавасць да культурна-гістарычнай спадчыны не толькі не замінае шырокаму ўзаемадзеянню з іншымі народамі, а наадварот, стымулюе яе, што служыць пераадоленню сярэднявечнай замкнёнасці і адасобленасці ад краін Захаду, развіццю адукацыі, крытычнага мыслення, рэлігійнага вальнадумства.

Тым не менш не варта ўсе гуманістычна-рэнесансныя рысы, што так ці іначай выявіліся напрыканцы Сярэднявечча, інтэрпрэтаваць як толькі «падрыхтоўку» да наступнай эпохі. Элементы, якія ўмоўна называюцца раннегуманістычнымі і перададраджэнскімі, складаюць самую сутнасць беларускай культуры XV ст. і не існуюць у ёй адасоблена ад іншых з'яў, што развіваюцца з імі побач на агульным светапоглядным падмурку. Таму беларуская грамадска-

палітычная і філасофская думка другой паловы XIII – пачатку XVI ст., застаючыся прадуктам сваёй супярэчлівай эпохі, па ідэйна-мастацкіх якасцях належыць Сярэднявеччу, якое яна бліскуча завяршае выхадам на якасна новы ўзровень разумення гісторыі, свету і чалавека.

3.4. Ідэя царкоўнай уніі ў грамадска-палітычным жыцці Беларусі XV – пачатку XVI ст.

Царкоўны раскол 1054 г. моцна аслабіў хрысціянства. З кожным стагоддзем паглыблялася прорва паміж праваслаўем і каталіцызмам. Лепшыя розумы, у тым ліку самі лідары Усходняй і Заходняй цэркваў, неаднаразова прадпрымалі спробы пераадолець раскол і аднавіць страчанае адзінства хрысціянства. У XIII–XV стст. ранні экуменічны рух увасабляўся ў форму ўсяленскіх (глабальных) царкоўных уній, заключаных на ўмовах прызнання Усходняй царквой каталіцкай эклезіялогіі і дагматыкі, але пры захаванні свайго літургічнага абраду. Такімі былі Ліёнская ўнія 1274 г. і Фларэнтыйская ўнія 1439 г., закліканыя пакласці канец раз'яднанню хрысціянскага Усходу і Захаду. Іх заключэння дамагаліся не толькі рымскія папы, але і візантыйскія імператары, якія разлічвалі на дапамогу папства і каталіцкай Еўропы ў барацьбе супраць шматлікіх ворагаў Візантыі. Гэтыя ўніі аказаліся нетрывалымі, праіснавалі нядоўга, з часам былі адвергнуты большасцю ўсходніх цэркваў і ануляваны.

Раскол 1054 г. з'яўляецца ці не найбольшай недарэчнасцю сусветнай гісторыі. Яго наступствы многія стагоддзі адчувалі на сабе розныя народы і краіны, найперш тыя, што знаходзіліся на месцы разлому хрысціянства – у зоне сустрэчы-сутычкі яго ўсходняга і заходняга адгалінаванняў. Такім народам з'яўляюцца беларусы, якія жывуць на памежжы двух светаў: усходне- і заходнеславянскага, у кантактнай зоне дзвюх цывілізацый: праваслаўна-візантыйскай і рымска-каталіцкай. У супрацьстаянні і пад ціскам праваслаўнага Усходу і каталіцкага Захаду нашы продкі стагоддзямі вымушаны былі шукаць сваё месца ў агульнагістарычным працэсе, у тым ліку на царкоўным полі.Геапалітычная спецыфіка Беларусі, дзе з часоў Крэўскай уніі ўсходнехрысціянскі свет сутыкаўся з такім жа хрысціянскім, толькі ў іншай культурна-рэлігійнай версіі, Захадам, набіраючы з канца XIV ст. сілу рэлігійны антаганізм паміж праваслаўным і каталіцкім насельніцтвам Вялікага Княства Літоўскага проста вымагалі пошуку кампрамісаў у канфесійнай сферы, патрабавалі

рэлігійна-культурнага дыялога і стваралі спрыяльную глебу для выспявання і прарастання тут уніяцкай ідэі. Цесна зніатаваная з праблемай адстойвання царкоўнага і дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ, гэта ідэя то ажывала, то затухала. Яе жывілі тут геапалітычны і экуменічны фактары.

Першы раз пытанне аб уніі у ВКЛ было ўзнята каля 1396 г. Ягайла і Вітаўт прапанавалі склікаць сабор, які мог бы заняцца пытаннем рэлігійнага аб'яднання хрысціянскага Усходу і Захаду, дзесьці на іх «рускіх» землях, паколькі ў тагачаснай рэлігійна-палітычнай сітуацыі такі сабор не мог быць скліканы ні на Захадзе, ні на Усходзе [Halecki 1997:36–37]. Са згоды Вітаўта і Ягайлы мітрапаліт «Кіеўскі, Рускі і Літоўскі» Кіпрыян (каля 1330–1406) накіраваў Канстанцінопальскаму патрыярху Антонію IV ліст з прапановай склікаць «на Русі» агульнацаркоўны сабор і дамовіцца пра аб'яднанне з каталіцкай царквой. Але патрыярх адхіліў праект Кіпрыяна, спаслаўшыся на неспрыяльную для праваслаўя часіну [Саверчанка 1998а:86–87].

Рост у XIV–XV стст. у геаграфічнай і палітычнай прасторы Еўропы ВКЛ, якое ўвабрала ў сябе вялікія абшары беларускіх і ўкраінскіх земляў з хрысціянізаваным насельніцтвам і царкоўна-іерархічныя структуры значнай часткі Кіеўскай мітраполіі, абумовіла стварэнне ў дзяржаве ў 1415 г. аўтакефальнай Літоўска-Навагрудскай мітраполіі. Разам з мітрапаліцкай рэзідэнцыяй у Навагрудку яна стала буйным усходнееўрапейскім цэнтрам праваслаўя.

Новая мітраполія адразу праявіла цікавасць да заключэння Усяленскай уніі. Яе кіраўнік Грыгорый Цамблак быў адным з першых праваслаўных мітрапалітаў, які, не здраджваючы праваслаўю, намагаўся ўсталяваць кантакт з кіраўніцтвам каталіцкай царквы. Па загадзе вялікага князя літоўскага Вітаўта Цамблак ў 1418 г. узначаліў вялікую дэлегацыю ад ВКЛ на Канстанцкі сабор (1414–1418 гг.) – самы прадстаўнічы царкоўны сабор Сярэднявечча. Сярод шматлікіх праблем, якія абмяркоўваліся на саборы, кіраўнікі Усходняй і Заходняй цэркваў выпрацоўвалі ўмовы аб'яднання.

На Канстанцкім саборы Цамблак выступіў з праектам Вітаўта аб заключэнні царкоўнай уніі, які шляхам уніі жадаў устараніць антаганізм паміж праваслаўным і каталіцкім насельніцтвам Княства, што набіраў сілу з часоў Крэўскай і асабліва Гарадзельскай уніі. Пры гэтым Літоўска-Навагрудскі мітрапаліт рабіў націск на паразуменне ў гэтым пытанні з візантыйскім імператарам і Царгарадскім патрыярхам. Гэта быў першы крок з таго часу ўжо безупыўных –

аж да Фларэнтыйскай уніі 1439 г. – перамоў аб уніі. Наваградак, такім чынам, з пачатку XV ст. становіцца генератарам і носьбітам моцных уніяцкіх тэндэнцый і можа лічыцца радзімай уніяцкай ідэі ў ВКЛ.

У царкоўна-рэлігійным жыцці Вялікага Княства Літоўскага і Усходняй Еўропы XIV–XV стст. гэтаму беларускаму гораду належала вялікая, а нярэдка і вызначальная роля. Валянцін Пікуль, рускі гісторык і раманіст, пісаў пра сярэднявечную Беларусь: «Калі б беларусы змаглі прыўзняць гістарычную заслону мінулага, то ... свае гістарычныя цэнтры Полацк і Наваградак яны паставілі б паводле гістарычнага рэйтынгу і ўплыву ў Еўропе на першае месца ў XI–XII–XV стагоддзях» [Беларуская літаратура 1997:7].

Ад Кіпрыяна і Грыгорыя Цамблака ідэю і справу царкоўнай уніі пераняў Смаленскі епіскап Герасім, у 1432 г. пастаўлены на мітрапаліцкі прастол вялікім князем літоўскім Свідрыгайлам і зацверджаны Царгарадам. Герасім меў тытул «мітрапаліт Кіеўскі і ўсяе Русі», аднак улада яго абмяжоўвалася тэрыторыяй ВКЛ і некаторымі прылеглымі ўсходнеславянскімі землямі. Рэзідэнцыяй гэтага мітрапаліта быў Смаленск.

Папа Рымскі Яўген IV спадзяваўся з дапамогай Герасіма заключыць унію з праваслаўнай царквой ВКЛ [Бажэнаў 2001]. Захаваліся папскія булы Яўгена IV, якія давалі Герасіму паўнамоцтвы склікаць у ВКЛ сабор у справе ўніі, бо патрыярхат у Царгарадзе толькі тады праяўляў схільнасць да аб'яднання, калі яму пагражалі туркі [Лужницький 1954:177].

Свідрыгайла ўхваляў уніяцкія схільнасці Герасіма, але ў 1435 г. западозрыў яго ў палітычнай здрадзе і загадаў пакараць смерцю. Мітрапаліт быў публічна спалены на вогнішчы ў Віцебску.

У сярэдзіне 1430-х гг. кіруючыя колы Візантыйскай імперыі праявілі гатоўнасць падпісаць унію з Рымам. Візантыйскі імператар Іаан VIII Палеалог і Царгарадскі патрыярх Іосіф II спадзяваліся ў абмен на саступку ў дагматыцы атрымаць дапамогу каталіцкай Еўропы ў змаганні з турэцкай пагрозай і абароне імперыі. Удзел уплывовай і буйной Усходнеславянскай царквы ў задуманым грэкамі злучэнні цэркваў забяспечваўся прызначэннем імі ў 1436 г. на Кіеўскую мітраполію (тады яшчэ адзіную для Вялікага Княства Літоўскага і Вялікага княства Маскоўскага) свайго суайчынніка Ісідара (канец XIV ст., Фесалонікі, Грэцыя – 1462 г.), вядомага сваімі сімпатыямі ідэі ўніі. Яго высокая адукаванасць разглядалася як сіла, з дапамогай якой спадзяваліся атрымаць перамогу над лацінянамі.

Па даручэнні візантыйскага імператара Ісідар ужо ўдзельнічаў у перамовах аб аб'яднанні цэркваў на Базэльскім саборы (1431–1437 гг.). Вынікам гэтых перамоў з'явілася скліканне Фларэнтыйскага сабора, які павінен быў пакласці канец раз'яднанню хрысціянскага Усходу і Захаду. У 1436 г. Ісідар быў пасвечаны Царгарадскім патрыярхам Іосіфам II у сан Кіеўскага мітрапаліта замест спаленага па загадзе Свідрыгайлы мітрапаліта Герасіма.

2 красавіка 1437 г. ужо з мандатам прадстаўніка рускай (усходнеславянскай) царквы на будучы Усяленскі сабор Ісідар прыбыў з Царграда ў Маскву і адразу пачаў збірацца ў дарогу. Давяраючы вучонаму і аўтарытэтнаму грэку, вялікі князь маскоўскі Васілій II адправіў яго на сабор са шматлікай світай, адпаведна годнасці сваёй дзяржавы: пасольства з ста чалавек, абоз з двухсот коней [Мартос 1990:111].

Сабор, на якім меркавалася заключыць унію, быў скліканы ў 1438 г. у Ферары Папам Рымскім Яўгенам IV. На працягу красавіка-кастрычніка праводзіліся папярэднія прыватныя нарады і перамовы паміж прадстаўнікамі лацінскай і грэчаскай партый. Сабор урачыста адкрыўся 8 кастрычніка. Паколькі ў Ферары лютавала эпідэмія і меліся фінансавыя цяжкасці, у лютым 1439 г. сабор перанеслі ў Фларэнцыю.

Удзельнікі сабора падзяліліся на два лагеры: супернікі і прыхільнікі ўніі. Доўга ішлі дагматычныя пярэчанні, у якіх адзін бок дарэмна чакаў саступак ад іншага. Самымі дзейнымі прыхільнікамі ўніі з Рымам на саборы аказаліся Нікейскі мітрапаліт Вісарыён і Кіеўскі мітрапаліт Ісідар, які прадстаўляў праваслаўную царкву ўсяе Русі, г. зн. Русі Маскоўскай і Русі Літоўскай. Апазіцыю ўніі ўзначальваў Эфескі мітрапаліт Мануіл (Марк) Яўгенік.

Ісідару прыпісваюць першарадную ролю ініцыятара і галоўнага наладжвальніка Фларэнтыйскай уніі. Будучы патрыётам Візантыйскай імперыі, ён не бачыў іншага спосабу яе выратавання ад турак, як шляхам атрымання дапамогі каталіцкага Захаду. Разам з Вісарыёнам ён пераканаў падпісаць унію візантыйскага імператара і паміраўшага Царгарадскага патрыярха. Удзельнік сабора біскуп Мятонскі пісаў, што Ісідар першы пачаў даказваць неабходнасць прыняцця ўніі на ўмовах, прапанаваных папам, і рашуча паўплываў у гэтым сэнсе на імператара, карыстаючыся сваім вялікім аўтарытэтам. Рускае «Слово о составлении осьмаго собора» ўсю віну за ўнію ўскладае на Ісідара: «Царя обольстил еси, патриарха смутил еси и царствующий град погибели исполнил еси» [Карташев 1991:353].

5 ліпеня 1439 г. быў падпісаны акт уніі. З каталіцкага боку свае подпісы пад ім паставілі Папа Рымскі Яўген IV, 143 кардыналы, прымасы, біскупы і арцыбіскупы, з праваслаўнага – візантыйскі імператар Іаан VIII і 18 мітрапалітаў. Подпіс патрыярха Іосіфа II у акце ўніі адсутнічае, бо ён памёр 10 чэрвеня. Але ён пакінуў дакумент, у якім засведчыў сваю згоду [Белы 2001:340]. Пад актам уніі стаіць подпіс Ісідара: «Подписуюсь с любовью и одобрением». 6 ліпеня адбылося ўрачыстае абвяшчэнне аб'яднання Усходу і Захаду ў царкоўнай сферы.

Царгарадская царква, у адпаведнасці з Фларэнтыйскай дамовай, разам з даччынымі цэрквамі злучалася з Рымам. Лаціняне і грэкі прыналежалі цяпер да адзінай Хрыстовай царквы на роўных умовах. Праваслаўная царква прызнавала шэраг каталіцкіх догматаў, у тым ліку філіоквэ (у кампрамісным варыянце), пры захаванні абраднасці і богаслужэння на грэчаскай, царкоўнаславянскай і іншых мовах, шлюбу свецкага духавенства, права свецкіх людзей прычашчацца віном і г. д.

У канцы 1439 г. Ісідар адправіўся ў зваротны шлях, які ляжаў праз Венецыю – Харватыю – Заграб – Буду – Кракаў у Вялікае Княства Літоўскае і ў Маскоўскую дзяржаву. З вугорскай сталіцы Буды ў пачатку 1440 г. ён разаслаў ва ўсе падпарадкаваныя яму епархіі Маскоўскай дзяржавы, ВКЛ, Польшчы, Лівоніі афіцыйныя пастырскія пасланні, у якіх абнародаваў факт злучэння цэркваў і ўсталяванае ў Фларэнцыі раўнапраўе ўсходняга і заходняга абрадаў. Яго пасланне адрасавалася «всем христоименитым людям – латинянам и грекам, и всем, кто принадлежит к соборной Царгородской церкви, то есть русинам, сербам, волохам и другим родам христианским» і заклікала гэтыя цэркві Усходняй Еўропы «принять это святое и пресвятое единение с великою духовною радостью и гордостью» [Гудзяк 2000:60].

Дзейнасць мітрапаліта у 1440–1441 гг. праходзіла ў Польшчы, ВКЛ, Маскоўскай дзяржаве. У Кракаве, на Вавелі, у гонар Ісідара быў арганізаваны ўрачысты прыём; адбылася сустрэча з польскім каралём. Тут ён здзейсніў грэчаскую літургію ў каталіцкім храме. Далей былі Пярэмышль, Холм, Львоў, дзе ён здзяйсняў урачыстую літургію і абвяшчаў акт Фларэнтыйскай уніі. Дзейнасць мітрапаліта не сустрэла цяжкасцей, якія з'яўляліся па меры яго перасоўвання ў паўночным і ўсходнім кірунках.

На працягу шасці месяцаў (з жніўня 1440 г.) Ісідар знаходзіўся ў ВКЛ, наведаў Вільню, Тураў і іншыя гарады, быў дружалюбна

прыняты ў Смаленску і Полацку, выязджаў у Кіеў, дзе 5 лютага 1441 г. абвясціў Фларэнтыйскую ўнію ў саборы Святой Сафіі. Прызначыў біскупа Уладзімірскага і Брэсцкага Данілу, які пазней адрокся ад Ісідара. Праваслаўная шляхта ВКЛ добразычліва прымала Ісідара. Граматай кіеўскага князя Аляксандра Алелькі былі амаль афіцыйна прызнаныя паўнамоцтвы новага мітрапаліта. Затое Віленскі каталіцкі біскуп не дазволіў Ісідару абнародаваць акт Фларэнтыйскай уніі ў сталіцы Княства.

Справа ў тым, што ўніі ў ВКЛ і Польшчы тады ніхто асабліва не жадаў: ні праваслаўныя, ні каталіцкія іерархі, якія яе праігнаравалі, ні ўрад, ні нават сам папскі прастол. Неадназначным было стаўленне да яе ў 1430–1440-я гг. ва ўрадавых колах Польшчы і ВКЛ. Таму ўнія ўводзілася павольна і спачатку не мела тут дзяржаўнай падтрымкі. Гэта збольшага тлумачыцца і тым, што з двух тагачасных пап – арганізатара Фларэнтыйскага сабора Яўгена IV і абранага Базэльскім саборам Фелікса V – адны дзяржаўныя мужы не прызнавалі ні таго, ні другога; іншыя, а таксама большасць каталіцкіх іерархаў падпарадкоўваліся Феліксу V.

Найбольшым поспехам дзейнасці Ісідара ў Польшчы і ВКЛ было выданне каралём Уладзіславам у 1443 г. прывілея аб ураўноўванні ў правах і прывілеях духавенства абодвух абрадаў у адпаведнасці з пастановамі Фларэнтыйскага сабора. Але гэты прывілей застаўся толькі на паперы і не стаў абавязковай нормай.

У параўнанні са спакойнай рэакцыяй на Фларэнтыйскі сабор і ўнію ў беларуска-ўкраінскіх землях у Маскоўскай дзяржаве на іх адрэагавалі бурна. Іх успрынялі як здраду праваслаўнай веры візантыйскім імператарам, Царгарадскім патрыярхам і прагнымі да грошаў грэкамі. Акты Фларэнтыйскага сабора прызналі некананічнымі. Вялікі князь маскоўскі Васілій II не жадаў дапусціць царкоўнага аб'яднання Усходу і Захаду ў сваёй дзяржаве, бо яно перашкаджала яму ва ўсталяванні абсалютнага адзінаўладдзя. Да прыезду Ісідара ў Маскву 19 красавіка 1441 г. Васілій II і праваслаўная іерархія з Разанскім біскупам Іонам на чале прасякліся рашучасцю адрачыся ад здрадніка-мітрапаліта. Яго, непахіснага, скінулі з мітрапаліцкай пасады і заключылі ў манастырскую турму, адкуль ён 15 верасня 1441 г. уцёк у ВКЛ, дзе ў Наваградку сустрэўся з вялікім літоўскім князем Казімірам, а потым – у Рым. Ісідар намерваўся аднавіць сваю ўладу над рускай царквой, вярнуцца на Русь і там завяршыць справу аб'яднання цэркваў. Але наступныя рэлігійна-

палітычныя падзеі перакрэслілі яго планы. Сваёй дзейнасцю на карысць уніі, без ведама Вільні і насуперак жаданню Масквы, Ісідар на шматлікія гады вызначыў лёс Беларуска-Украінскай царквы і ўсяго Усходу Еўропы. З пункту гледжання яго ўдзелу ў падрыхтоўцы, заключэнні і рэалізацыі Фларэнтыйскай уніі Ісідар выступае важнай асобай сусветна-царкоўнай гісторыі.

У наступныя гады ў Маскве ўзняўся шквал палемічных сачыненняў, якія падступству грэчаскага патрыярха і візантыйскага імператара супрацьпастаўлялі непахісную праваслаўную веру маскоўскага князя. Іх аўтары тлумачылі падзенне ў 1453 г. пад ударамі турак Візантыйскай імперыі, згубу «царствующего града» (Царграда) іх адрачэннем ад сваёй веры. Распрацаваная Філафеем Пскоўскім тэорыя «Масква – трэці Рым» засноўвалася на дзвюх пазіцыях: здрадзе грэчаскай веры на Фларэнтыйскім саборы і паразе ў 1453 г. грэчаскай зброі пад другім Рымам – Царградам.

Блізкае суседства і дачыненні беларускіх земляў з лацінскім Захадам, знаёмства і далучэнне да сістэмы яго каштоўнасцей праз традыцыйныя палітычныя і культурныя сувязі з Польшчай, актыўнае збліжэнне з заходнехрысціянскай культурай, міжканфесійныя шлюбы выпрацавалі спецыфічны, адметны ад маскоўскага, менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя. Яму ўласцівы здольнасць лавіраваць паміж Царградам і Рымам, гатоўнасць пэўных колаў да дыялога і кампрамісу на годных умовах, урэшце, папулярнасць ідэі хрысціянскага адзінства [Падокшын 1998:43–44]. Адсутнасць кантактаў з каталіцкім светам абумовіла лацінафобію маскоўскай знаці і духавенства.

15 снежня 1448 г. сабор рускіх епіскапаў упершыню без санкцыі Царградскага патрыярха – бо ён прыняў унію – узвёў на мітрапаліцкі прастол даўно ўжо нарачонага на гэтую пасаду Разанскага епіскапа Іону. Гэтая падзея стала пачаткам аўтакефальнага існавання Рускай праваслаўнай царквы, якая, па словах яе гісторыка А. Карташава, «отрешилась от трусливого канонического предрассудка», быццам яна не можа пачаць самастойнае, незалежнае ад Канстанцінопаля існаванне [Карташев 1991:362]. Дзесяць гадоў Іона кіраваў мітраполіяй «усяе Русі», г. зн. яе абедзвюма часткамі – маскоўскай і літоўскай.

Рым, хоць і не цешыў сябе ілюзіяй адносна будучыні Фларэнтыйскай уніі ў Маскоўскай дзяржаве, не прызнаў маскоўскага рашэння, лічыў Ісідара законным першасвяшчэннікам Русі, а Іону – узурпатарам. У Рыме не гублялі надзеі аднавіць уладу Ісідара над

той часткай Кіеўскай мітраполіі, якая ўваходзіла ў склад ВКЛ. У 1458 г. Папа Каліст III дамогся згоды вялікага князя літоўскага Казіміра на адыманне літоўскай часткі мітраполіі ад Іоны і перадачы яе Ісідару.

Ісідар у той час быў ужо стары і на кіеўскі мітрапаліцкі пасад не вярнуўся. Папа пакінуў яму тытул мітрапаліта Маскоўскага з намінальнай уладай над епархіямі Маскоўскай Русі. А для фактычнага кіравання Праваслаўнай царквой ВКЛ у 1458 г. Царгарадскі патрыярх-уніят Грыгорый III Мамма, які быў выгнаны грэкамі з Царграда за прыняцце Фларэнтыйскай уніі і знайшоў прытулак у Рыме, са згоды Папы Каліста III пасвяціў галавой Рускай царквы вучня, паплечніка і пераемніка Ісідара, удзельніка Фларэнтыйскага сабора Грыгорыя Балгарына (1458–1472 або 1473 г.). Яму, ураджэнцу Балгарыі, былі падпарадкаваны 6 епархій у ВКЛ і 3 – у Кароне. 11 верасня 1458 г. на гэтай пасадзе Грыгорыя зацвердзіў сваёй граматай Папа Пій II.

Вынікам Фларэнтыйскай уніі было тое, што папы рымскія сталі прымаць непасрэдны ўдзел у справах Рускай (Усходнеславянскай) царквы, і гэта, з пераменным поспехам, мела месца да пачатку XVI ст., але на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў рабіла нявызначаным юрысдыкцыйны статус Кіеўскай мітраполіі.

Прыбыўшы ў Вільню і Навагрудак, Грыгорый Балгарын прывёз вялікаму князю літоўскаму Казіміру ліст ад Папы Рымскага, у якім гаварылася, што ўсе рускія ў яго каралеўстве адбіраюцца ад «злочестивого монаха Ионы» і перадаюцца ўніяту Грыгорыю. Яго прыбыццё ўнесла новы парадак у царкоўнае жыццё ВКЛ. Са свайго боку, Іона выступіў супраць Грыгорыя і неаднаразова, хоць і беспаспяхова, імкнуўся распаўсюдзіць сваю ўладу на епархіі ў ВКЛ. Ён разаслаў пасланне да ўсіх епіскапаў ВКЛ, пераконваючы іх не прызнаваць мітрапаліта-ўніята і не падпарадкоўвацца яму. З дзевяці ўладык тых епархій толькі Яўфімій, епіскап Чарнігаўскі і Бранскі, адазваўся на заклік Іоны – не прызнаў новага мітрапаліта і ў 1464 г. з'ехаў у Маскву, кінуўшы сваю епархію. Прыняцце мітрапаліта-ўніята астатнімі епіскапамі сведчыла аб іх імкненні да незалежнасці ад Масквы.

Прэтэнзіі Грыгорыя на кананічную ўладу над усёй тэрыторыяй былой Кіеўскай Русі і спробы пашырыць унію выклікалі рэзкі пратэст Масквы. Для яе Грыгорый, як і яго папярэднік Ісідар, быў сімвалам грэчаскай інтрыгі, якая ў Фларэнцыі праявіла сваё радство з лацінскай ерассю. Скліканы Іонай у 1459 г. сабор епіскапаў у Маскве склаў саборную пастанову супраць Грыгорыя. Летапісец канстата-

ваў: «И оттоле разделися митрополия: король сего прия Григория, а князь велики [московский] не восхоте; и оттоле сотворишася два митрополита на Руси, един на Москве, а вторый в Киеве» [Мартос 1990:115].

У лісце Казіміру IV маскоўскі князь прасіў яго не прымушаць праваслаўнае насельніцтва ВКЛ падпарадкоўвацца Грыгорыю. У зваротным лісце Казімір запрашаў Васілія прызнаць і прыняць Грыгорыя мітрапалітам у Маскве замест састарэлага мітрапаліта Іоны. Гэту прапанову Васілію і яго сыну Івану III Казімір рабіў неаднаразова, але безвынікова. Пасля смерці ў 1461 г. Іоны яго пераемнік Фядосій стаў ужываць скарочаны тытул «мітрапаліт усяе Русі» (без «Кіеўскі»), верагодна, канчаткова змірыўшыся з стратай беларускіх і ўкраінскіх епархій.

Такім чынам, Фларэнтыйская ўнія 1439 г. шмат у чым вызначыла наступны лёс Усходнеславянскай царквы і ўсяго Усходу Еўропы. Адным з яе наступстваў было самастойнае, без санкцыі Царграда, які «запляміў» сваю веру, прыняўшы «папскія ерасі», пастаўленне ў 1448 г. мітрапаліта ў Маскве і канчатковы падзел у 1458 г. Праваслаўнай царквы Усходняй Еўропы на дзве часткі – Кіеўскую і Маскоўскую мітраполіі.

Нягледзячы на намаганні Грыгорыя Балгарына, праваслаўнае духавенства і вернікі ВКЛ не прынялі ўнію. У 1469 г. ён сам адмовіўся ад уніі і быў зацверджаны ў сане праваслаўнага мітрапаліта Кіеўскага, Галіцкага і ўсяе Русі Царгарадскім патрыярхам Дыянісіем, які, такім чынам, не прызнаў фактычнай аўтакефаліі Маскоўскай мітраполіі. У адказ Масква разарвала адносіны і з Царгарадскай патрыярхіяй, і з Кіеўскай мітраполіяй. Іван III загадаў не ўпускаць у маскоўскія абшары пасланнікаў і Грыгорыя, і патрыярха. Ноўгарад, які рызыкнуў заявіць аб сваім пераходзе пад юрысдыкцыю Грыгорыя, Іван III у 1471 г. проста раздушыў вайсковай сілай і назаўсёды ануляваў федэратыўныя ноўгарадскія вольнасці [Карташев 1991:548]. У канцы XV ст. у архірэйскую прысягу ў Маскоўскай мітраполіі было ўведзена абяцанне адрачыся ад Ісідара і Грыгорыя Балгарына і ад усіх пасля іх, «кому случится придти на Киев от Рима латинского или от Царьграда турецкия державы».

Хоць спробы рэалізацыі Фларэнтыйскай уніі ў Кіеўскай мітраполіі, на землях Беларусі скончыліся правалам, аднак вызначылі тут устойлівую ўніяцкую традыцыю на працягу XV – пачатку XVI ст. Гэтая ўстойлівая цікавасць да ідэі царкоўнай уніі крыецца ў геапалітычным становішчы Беларусі і Украіны паміж хрысціянскімі Усходам і Захадам, якое на працягу стагоддзяў абумоўлівала неабходнасць рашэння дзвюх актуальных для дзяржавы задач: захавання і ўмацавання дзяржаўна-палітычнай і рэлігійна-культурнай незалежнасці. Пяцёра з дзевяці мітрапалітаў ВКЛ, якія ўзначальвалі Праваслаўную царкву ў XV ст., былі ўніятамі або прыхільнікамі Фларэнтыйскай уніі (Грыгорый Цамблак, Ісідар, Грыгорый Балгарын, Місаіл Пестручэй, Іосіф І Балгарынавіч) [Абламейка 1994:35]. Яе падтрымлівалі вялікія князі літоўскія Казімір IV і Аляксандр. І ў другой палове XV ст. кіеўскія мітрапаліты, як уяўляецца, усё яшчэ не прызнавалі катэгарычнага канфесійнага размежавання, хоць у вачах і Рыма, і Царграда іх прымірэнне, дасягнутае на Фларэнтыйскім саборы, завяршылася.

Пасля смерці Грыгорыя Балгарына (пахаваны ў Наваградку), аднаго з першых дзеячаў уніі праваслаўнай царквы з каталіцкай у ВКЛ, мітрапалітам Кіеўскім і ўсяе Русі быў абраны ў 1475 г. Смаленскі епіскап Місаіл, ураджэнец в. Чарэя (цяпер у Чашніцкім раёне), які падтрымаў ідэю царкоўнай уніі. Але ён не быў зацверджаны Царгарадскім патрыярхам, які не ўхваляў яго зносін з Рымам. Рэзідэнцыяй Місаіла быў Наваградак – рэлігійная сталіца ВКЛ у XIII–XV стст.

Місаіл у 1476 г. арганізаваў зварот вышэйшага праваслаўнага духавенства Кіеўскай мітраполіі і свецкіх асоб да Папы Рымскага Сікста V. Пад гэтым зваротам-эпістоліяй акрамя яго ўласнага аўтографа стаялі подпісы архімандрытаў Кіева-Пячэрскага манастыра Івана і Свята-Троіцкага манастыра ў Вільні Макарыя, а таксама 13 прадстаўнікоў беларуска-ўкраінскай шляхты (князёў Міхаіла Алелькавіча, Фёдара Бельскага, Дзмітрыя Вяземскага, намесніка віцебскага Івана Хадкевіча і інш.). Пасланне напісана шматслоўна і мудрагеліста. У ім выказвалася гатоўнасць прыняць унію, утрымліваліся скарга на рымска-каталіцкае духавенства ВКЛ і Польшчы, якое крыўдзіць Рускую царкву і вінаваціць усходніх хрысціян у ерасі, і просьба ўраўнаваць іх з рымска-каталікамі. Пасля панегірыка ў гонар Папы Рымскага выказана бачанне рэлігійнай згоды паміж хрысціянскім Захадам з яго дактрынаю папства і Усходам. Пасланне адстойвала ідэю, што «няма адрозненняў у Хрысце паміж грэкамі і рымлянамі», але кожны закліканы жыць у адпаведнасці са сваёй традыцыяй. Відавочным і дэкларатыўна шчырым з'яўляецца прызнанне папскага вяршэнства над Кіеўскай мітраполіяй. Ухвалены Фларэнтыйскі сабор і філіоквэ.

Мяркуюць, што ліст з прапановай царкоўнай уніі быў накіраваны Папе Рымскаму ад імя епіскапата і шляхты Навагрудскім саборам. Ліст перадалі праз папскага легата Антоніа Банумбрэ, які ўдзельнічаў у саборы. Гэты дакумент застаўся без адказу. Ствараецца ўражанне, што ў канцы XV ст. у Рыме сталі прызвычайвацца да думкі аб бесперспектыўнасці Фларэнтыйскай уніі на беларуска-украінскіх землях і з недаверам ставіліся да ўсіх паспешных планаў новай уніі. Упершыню ліст быў апублікаваны ў 1605 г. мітрапалітам Іпацiем Пацеем, які ў пачатку XVII ст. выкарыстоўваў яго дзеля прапаганды ідэі ўніі. Асобныя даследчыкі падвяргалі сумневу аўтэнтычнасць гэтага ліста, сцвярджалі аб магчымасці яго фальсіфікацыі ў пачатку XVII ст., верагодна, І. Пацеем. Адказам праваслаўнага боку на апублікаванае Пацеем пасланне мітрапаліта Місаіла да Папы Рымскага стаў вядомы палемічны твор «Перестрога».

У 1498–1501 гг. на мітрапаліцкай кафедры ў Навагрудку сядзеў Іосіф І Балгарынавіч, прыхільнік далучэння Праваслаўнай царквы ВКЛ да Фларэнтыйскай уніі. Ён паходзіў з шляхецкага роду Балгарынавічаў, з'яўляўся блізкім сваяком Івашкі Сапегі, пісара вялікага князя літоўскага Аляксандра, і меў радавы маёнтак у Слуцкім павеце. Да пастаўлення на мітраполію быў ігуменам слуцкага Троіцкага манастыра, потым – епіскапам Смаленскім. У 1497 г. Іосіф І Балгарынавіч, верагодна, звярнуўся да патрыярха Ніфанта ІІ з лістом, просячы яго выказаць сваё меркаванне аб Фларэнтыйскай уніі. У зваротным лісце ад 5 красавіка 1497 г., аўтэнтычнасць якога, аднак, ставіцца некаторымі даследчыкамі пад сумнеў, Ніфант заклікаў Літоўска-Навагрaдскага мітрапаліта трымацца ўніі, але захоўваць пры гэтым усе ўсходнія традыцыі. Адказ Ніфанта, арыгінал якога згублены, упершыню быў апублікаваны ў 1617 г. у польскім перакладзе Львом Крэўзам у яго творы «Абарона царкоўнага адзінства». Толькі праз два гады, 10 мая 1500 г., Іосіф быў зацверджаны на мітраполіі царгарадскім патрыярхам Іакімам І. Той не мог не ведаць аб тым, што Іосіф цікавіўся правамоцтвам Фларэнтыйскай уніі, верагодна, з намерам весці праўнійную дзейнасць. Гэта, аднак, не перашкодзіла патрыярху зацвердзіць яго ў сане. Такім чынам, можна думаць, што стаўленне Царграда да ўніі не было такім ужо варожым.

У той час рэлігійная палітыка афіцыйных улад ВКЛ выклікала асуджэнне ў Маскоўскай дзяржаве. У сувязі з палітычнымі амбіцыямі, хоць і не без пэўных падстаў, Масква абвінаваціла ўлады ВКЛ у парушэнні рэлігійных свабод усходніх хрысціян, маючы на ўвазе найперш выпадак з дачкой вялікага маскоўскага князя Івана ІІІ Аленай, якую нібыта мітрапаліт Іосіф прымушаў перайсці ва ўнію (або ў лацінскі абрад) пасля яе замужжа з вялікім князем літоўскім Аляксандрам. Маскоўская дзяржава, якая вясной 1500 г. пачала буйны наступ на ВКЛ, выкарыстала гэту рэлігійную праблему як падставу, даказваючы, што абавязкам Масквы з'яўляецца абарона аднаверцаў, якіх мітрапаліт Іосіф па ўказанні кіраўніка ВКЛ нібы прымушаў пакарацца Рыму.

Вялікі князь літоўскі Аляксандр, які імкнуўся ўмацаваць сваю ўладу шляхам увядзення канфесійнай гармоніі і парытэту паміж Усходняй і Заходняй цэрквамі, нягледзячы на моцныя антырускія настроі, якія панавалі сярод лацінскага духавенства на падпарадкаваных яму тэрыторыях, заахвочваў дзейнасць мітрапаліта на карысць царкоўнага аб'яднання. 20 студзеня 1499 г. ён выдаў грамату, якой гарантаваў юрысдыкцыю мітрапаліта, епіскапаў і іх царкоўных судоў ва ўсіх кананічных спрэчках і абавязваў падаваць у мітрапаліцкі суд скаргі на католікаў або праваслаўных, якія ўчынялі гвалт над «рускімі» святарамі.

Падтрыманы вялікім князем, Іосіф, у пэўнай меры ўспадкоўваючы Місаілу, 20 жніўня 1500 г. напісаў пасланне да Папы Рымскага Аляксандра VI. У ім ён прызнаваў папскую ўладу і сімвал веры, згодна з дэкрэтамі Фларэнтыйскага сабора, уключаючы філіоквэ. З дапамогай гэтага паслання мітрапаліт шукаў шляхоў паляпшэння лёсу сваёй паствы, уціскаңай рыма-католікамі. Дэлегацыя з пасланнем Іосіфа, якую вялікі князь Аляксандр падрыхтаваў у Рым з мэтай перамоў аб стварэнні кааліцыі хрысціянскіх дзяржаў супраць Турцыі і Крымскага ханства, прыбыла туды 11 сакавіка 1501 г. У складзе пасольства, якое ўзначальваў Вітэлій Эразм Цёлак, быў прадстаўнік «рускай» царквы Іван Сапега. У Рыме Цёлак, які па сутнасці выступаў ад імя Віленскага рымска-каталіцкага біскупа Войцеха Альберта Табара, вёў перамовы і меў дзве прыватныя аўдыенцыі ў папы. Цёлэк даў зразумець, што лічыць недарэчным пасылаць папскую місію на рускія землі для афіцыйнага ўзнаўлення Фларэнтыйскай уніі.

Інтарэсы апостальскага прастола і выстаўленыя ім умовы Папа Рымскі выказаў у двух сваіх лістах: да Табара (ад 26 красавіка) і вялікаму князю Аляксандру (ад 7 ліпеня). Рым быў асцярожны ў фармулёўках. У лісце да Віленскага біскупа папа адзначыў, што «царкоўную супольнасць не павінны псаваць дагматычныя разыходжанні. ...А таму, ухвалілі мы, ...што важнейшым з'яўляецца берагчы зда-

ровы і бязгрэшны статак, чым аслабіць яго бяспеку, упускаючы ў яго авечак, пазначаных плямамі ерасі або іншых адрачэнскіх хвароб». Падобна, папства было гатова прызнаць часткай каталіцкай супольнасці Кіеўскую мітраполію, аналіз адданасці якой пастановай Фларэнтыйскага сабора павінен быў правесці біскуп Табар. Галоўным каменем спатыкнення для Рыму было тое, што Іосіфа высвяціў «ерэтык Іаакім», пасаджаны на царгарадскі пасад турэцкім султанам. Ні папа, ні прызначаны ім царгарадскі патрыярх кардынал Джавані Мікеле не зацвердзілі Іосіфа ў сане Кіеўскага мітрапаліта.

Хоць Папа Аляксандр VI стрымана прывітаў ініцыятыву Іосіфа Балгарынавіча, непасрэдна яму ён не адказаў. Рымскі архірэй не быў гатовы мець справу з Кіеўскім мітрапалітам, пакуль той не адрокся ад патрыярха ў Царгарадзе і не атрымаў прызнання папы або ўніяцкага патрыярха Мікеле. Упаўнаважаным на перамовах было сказана, што Іосіфа можа прыняць у рымскую царкву Віленскі біскуп Табар. Хоць рымскія дакументы, якія з'явіліся ў адказ на афіцыйныя звароты мітрапаліта Іосіфа, неаднаразова спасылаюцца на Фларэнтыйскі сабор, дух уніі на той час ужо, відавочна, згас [Гудзяк 2000:73–76].

У 1501–1502 гг. у адказ на пасланне мітрапаліта Іосіфа да Папы Аляксандра VI прафесар і рэктар Кракаўскай акадэміі Ян Сакран напісаў востры палемічны памфлет «Elucidarius errorum ritus Ruthenici», у якім нападаў на русінаў, крытыкуючы іх багаслоўскую і маральную свядомасць, царкоўную дысцыпліну і наогул рэлігійны этас. Сакран пісаў, што Руская царква не можа быць партнёрам у прымірэнні з Рымскай царквой, што русіны – самыя дрэнныя з усіх ерэтыкоў – могуць быць толькі суб'ектамі ў пераварочванні ў адзіна правільную лацінскую веру. Меркаванні тыпу тых, якія выказаны ў памфлеце Я. Сакрана, былі тыповыя для каталіцкіх царкоўных і свецкіх колаў Польшчы і ВКЛ.

Ісідар, Грыгорый Балгарын, Місаіл Пестручэй, Іосіф Балгарынавіч фармальна лічылі Фларэнтыйскую ўнію сапраўднай на тэрыторыі Польшчы і ВКЛ, хоць гэта фактычна не адбівалася на жыцці духавенства і вернікаў. Да пачатку XVI ст. кіеўскія мітрапаліты, не парываючы з Царгарадам, шукалі спосабы працягу або ўзнаўлення адносін з Рымам, аднак, убачыўшы, што папства – і найперш вышэйшае каталіцкае духавенства ВКЛ і Польшчы – лічаць Фларэнтыйскую ўнію ўжо скасаванай (у 1501 г. Папа Рымскі Аляксандр VI прызнаў яе нядзейнай у ВКЛ), паклалі канец гэтым пачынанням. Пасля смерці ў другой палове 1501 г. Іосіфа Балгарынавіча яго пераемнікі, кіеўскія мітрапаліты, да канца XVI ст. не прадпрымалі спроб узнаўлення ўніі ў ВКЛ.

Увасабленнем Фларэнтыйскай уніі ў мастацтве ВКЛ лічацца пабудаваныя на мяжы XV–XVI стст. у Сынкавічах, Мураванцы і Супраслі храмы-крэпасці, з якімі Беларусь увайшла ў гісторыю еўрапейскай архітэктуры. Праваслаўныя культавыя пабудовы візантыйскага тыпу тут упершыню ўвабралі гатычныя рысы, уласцівыя заходнееўрапейскаму дойлідству.

Прыхільнікам і прапагандыстам ідэй фларэнтыйскага экуменізму – «царкоўнай единоты» – быў беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар Францыск Скарына. Ён падкрэсліваў бессэнсоўнасць падзелу хрысціянства і надуманасць спрэчак аб першынстве паміж найвышэйшымі іерархамі Заходняй і Усходняй цэркваў. У «Прадмове да «Першага Паслання Паўла да Карынфянаў» ён пісаў аб велізарнай грамадскай карысці ад усехрысціянскага адзінства [Мальдзіс 1990; Саверчанка 1998:91].

У XVI ст. уляглася ўзрушанасць у праваслаўным міры, выкліканая Фларэнтыйскай уніяй, сцерліся супярэчнасці паміж пра- і антыўніяцкай праваслаўнай партыямі, якія перад самым прыходам турак у Візантыю так дбайна змагаліся паміж сабой. Фларэнтыйская традыцыя была забыта або напаўзабыта да апошняй трэці XVI ст., калі на беларускай глебе сталі прарастаць новыя праекты царкоўнай уніі. Яе зноў успомнілі і ў Рыме, і ў Вільні. Фларэнтыйская мадэль аб'яднання, адаптаваная да новых гістарычных і геапалітычных умоў, была пакладзена ў аснову Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г., якая аказалася найбольш трывалай з усіх спроб аб'яднання ўсходняга і заходняга хрысціянства і стала ўкладам Беларусі ў сусветную цывілізацыю. Эстафета італьянскай Фларэнцыі пераходзіла да беларускага Брэста.

4 глава АДРАДЖЭННЕ Ў БЕЛАРУСІ: КАГНІТЫЎНАЯ МАТРЫЦА І ПРАСТОРАВА-ЧАСАВЫ КАНТЭКСТ

4.1. Адраджэнне–Рэнесанс–Rinascimento

Ужо на працягу некалькіх стагоддзяў «Адраджэнне» – і як нейкі канцэпт, і як нейкі знак – застаецца папулярным і прыцягвае да сябе ўвагу даследчыкаў і прыхільнікаў. Даўно сталі агульным месцам выказванні навукоўцаў пра немагчымасць нават прыблізна ахапіць усю літаратуру, напісаную на гэтую тэму [Лосев 1982; Panofsky 1970]. Сапраўды, звяртаючы ўвагу на вытокі гэтага феномена, на тое пэўнае жывое, якое потым спарадзіла канцэпт Адраджэння, неабходна (прычым не ў проста фармальным, але ў кардынальным пачатковым сэнсе) разгледзець наступную вядомую характарыстыку Рэнесансу, дадзеную А. Ф. Лосевым. У прыватнасці, гэты выбітны расійскі філосаф адзначаў: «Эстэтыка Рэнесансу заўсёды стварала для сваіх даследчыкаў і тлумачальнікаў велізарныя цяжкасці, бо ўсім заўсёды хацелася звесці яе да якога-небудзь адзінага прынцыпу. Зрабіць гэта немагчыма таму, што эстэтыка Рэнесансу валодае рысамі велізарнага і часта цалкам стыхійнага суб'ектыўна-чалавечага жыццесцвярджэння, яшчэ далёкага ад наступных эпох панавання тых ці іншых дыферэнцыяваных здольнасцей чалавечага духу. Гэтая стыхійнасць Рэнесансу прыводзіла да сумяшчэння самых разнастайных чалавечых здольнасцей, якія валодалі нязменнай тэндэнцыяй да свайго дыферэнцыяванага функцыянавання, аднак пакуль яшчэ не настолькі моцных, каб адной камандаваць усімі іншымі» [Лосев 1982:52].

Сапраўды, і пра гэта падрабязна будзем гаварыць ніжэй, Адраджэнне ў Італіі першапачаткова нараджалася як стыхійна-мастацкая, а не рацыянальная канструкцыя. Амаль чыстая творчасць, часам мала звязаная з сур'ёзнай рацыянальнай працай, і спарадзіла такі грандыёзны і адназначна геніяльны набор артэфактаў, што на працягу вельмі кароткага часу ў Еўропе з'явілася мода не толькі на творы мастацтва, але і на сам Рэнесанс: знакавым стала пазначаць сваё

тварэнне рэнесансным, сваю думку – адраджэнскай, а эпоху – часам абнаўлення. Першым такім прыкладам вонкавай рэканцэптуалізацыі дасягненняў італьянскай культуры эпохі позняга Сярэднявечча можа служыць паняцце «Wiedererwachen», уведзенае Альбрэхтам Дзюрэрам у 1528 г. [Панофский 1998:30], з прамой спасылкай на яго «італьянскі след».

Як і шматлікія іншыя прыклады ператварэння канкрэтнасцей жыцця ў канцэптуальныя абагульненні, Рэнесанс сутыкнуўся з вызначаным працэсам нарастаючага адчужэння канцэпту ад рэальнасці, прычым адчужэннем не адназначным, але рознанапраўленым. Такім чынам, у нашым выпадку ў Рэнесансе ўсё часцей імкнуліся бачыць кожны сваё, бліжэйшае і актуальнае. Зыходзячы з гэтай папярэдняй заўвагі, якая ў сваім месцы атрымае больш пэўнае напаўненне, будуць паслядоўна разводзіцца Адраджэнне як канцэпт, які ўжываецца ў айчыннай (і збольшага ў расійскай) літаратуры, Рэнесанс* як вынік адрознага заходнееўрапейскага абагульнення і, нарэшце, Rinascimento, якім мы будзем пазначаць культурныя рухі ў Італіі, якія сілкаваліся ідэяй адраджэння класічных узораў (ці ў яго сінтэзе з прынцыпам ad naturae similitudinem). Вельмі ўмоўна гісторыю гэтых рухаў звычайна пачынаюць з творчых навацый і філасафічных перажыванняў Франчэска Пятраркі (1304–1374), Джавані Бакача (1313–1375), маляўнічых эксперыментаў Чымабуэ (1240–1302) і Джота дзі Бандонэ (каля 1267) [Adams 2001]. Што датычыцца часу першага абагульнення гэтых эксперыментаў у жывапісе, літаратуры, архітэктуры і музыцы, г. зн. узнікнення першай навуковай працы, у якой канцэпцыя Rinascimento пачынае працаваць у даследчых, а ў большай ступені – асветніцкіх мэтах, то гэта, несумнеўна, «Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori» Джорджа Вазары, першае выданне якога было закончана ў 1550 г. [Vasari 1997].

Пераходзячы непасрэдна да аналізу адлюстравання Адраджэння ў беларускай літаратуры, неабходна адзначыць, што наша аўтэнтычная пісьменнасць гэтай эпохі не захавала сваю самарэфлексію, і ўсе эксплікацыі перыядаў беларускай гісторыі, якія адносяцца да канца XV – сярэдзіны XVII ст. як эпохі Адраджэння, маюць вельмі позні характар. Выкарыстаная цяпер метадалагічная парадыгма

* У прыватнасці, у еўрапейскай мастацтвазнаўчай літаратуры разам з Рэнесансам (з вялікай літары) кажуць яшчэ і пра іншыя рэнесансы (рэнесанс XII ст., Каралінгскі рэнесанс і інш.) [Панофский 1998; Patzelt 1924; Ullmann 1969; Голенищев-Кутузов 1962:6].

(назавём яе традыцыйнай) мае ў сабе сляды: а) рэгіянальнага характару, выяўляючы лакальную тыповасць таго ці іншага філасофскага стылю [Черепанова 2003:35]; б) нацыянальнай ідэалогіі; в) гісторыі і генеалогіі беларускай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі; г) самога прадмета даследавання.

Узнікненне беларускага Адраджэння як канцэптуальнай схемы гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі наогул можна аднесці да другой паловы XX ст. і атрыбутаваць імёнамі такіх значных даследчыкаў філасофскай спадчыны Беларусі, як Уладзімір Конан і Сямён Падокшын [Падокшын 1990]. Тым не менш «пачуццё Адраджэння», нейкія рацыянальна і доказна не афармленыя версіі ўжывання слова «Адраджэнне», несумнеўна, маюць у беларускім культурна-асветніцкім дыскурсе больш раннюю гісторыю. Так, С. А. Падокшын вядзе генеалогію выкарыстання канцэпту Адраджэння для аналізу беларускай культурнай гісторыі ад Максіма Багдановіча [Падокшын 1990:8]. Пры аналізе далейшай гісторыі даследаванняў Адраджэння ў Беларусі ён згадвае артыкул У. І. Пічэты «Беларускае Адраджэнне ў XVI стагоддзі», а таксама дэталёва разбірае ўсю далейшую даследчую традыцыю, часткай якой, несумнеўна, лічыць сябе.

Маючы на ўвазе адзначаную надзвычайную расплывістасць таго прадметнага поля, што апісваецца канцэптамі Адраджэнне–Рэнесанс–Rinascimento, для працягу аналіза неабходна растлумачыць, якая тыпалогія нашага канцэпту «Адраджэння», на якую гістарычную рэальнасць, які комплекс ведаў яна абапіраецца, якімі ідэалагічнымі ўстаноўкамі і метадалагічнымі стэрэатыпамі падтрымліваецца. Прычым гэты працэс раскрыцця генеалогіі не разглядаецца як крытыка гэтых канцэптаў (метадалагічна недальнабачна і этычна некарэктна радыкальна адмаўляць дасягненні той школы, на якой вырастаеш). Неабходна вырашаць больш складаную задачу пераадолення разарванасці ў даследаванні беларускай інтэлектуальнай гісторыі, нашага лакальнага дыскурсу і ўніверсальных падыходаў да еўрапейскай гісторыі, якія ўжываюцца ў сучаснай культуралогіі паняццяў.

Пераадоленне «амнезіі паходжання» таксама неабходна для правядзення «калькуляцыі дасягнутага». Мабыць, як і ў іншых так званых дакладных навуках, у гуманітарных даследаваннях метадалогія ў няяўнай форме заўсёды вызначае межы сваіх магчымасцей, спачатку ў колькаснай форме праз выразнае ці невыразнае адмежаванне палёў свайго інтарэсу, а потым у якаснай – шляхам задання вызначаных ракурсаў бачання і загадзя «сляпых плям», нецікавых ці няважных для той ці іншай метадалогіі.

У гэтай адмысловай частцы мы зноў падыходзім да аналізу магчымасцей асэнсавання апошніх падстаў сацыяльнай тэорыі. У гэтым стаўленні Адраджэнне–Рэнесанс–Rinascimento і ёсць варыянты крайніх становішчаў, з якіх, па-першае, пачынаецца творчасць аўтара, па-другое, без якіх гэтая крэатыўная дзейнасць не можа мець месца. І нарэшце, парадыгма эпохі для апісальнікаў – гэта самая простая рэч у двух (прамым і пераносным) значэннях. З аднаго боку, прастата – гэта нераскладальнасць і натуральнасць (напрыклад, магчыма наступнае пытанне: «Хто не ведае, што такое эпоха Адраджэння?»). З іншага боку, прастата – гэта школьнасць прадмета запыту і аднясенне да базавага ўзроўню ведаў, сумневы ў якім ужо не могуць разглядацца ў сілу звычкі.

Такім чынам, гістарычныя творы пішуцца ў рамках вызначанага габітусу [Bourdieu 1979] ці, кажучы словамі А. Ф. Лосева, абапіраюцца на свой іманентны міф [Лосев 1990]. Як адзначаў Бурдзьё, «з'яўляючыся прадуктам гісторыі, габітус выпрацоўвае практыкі, як індывідуальныя, так і калектыўныя, а такім чынам – саму гісторыю ў адпаведнасці са схемамі, спароджанымі гісторыяй» [Бурдье 1998]. Прычым «гісторыя схемы» ў выпадку інтэлектуальнай гісторыі Беларусі падвойная: так званая школьная гісторыя (нейкая ідэалагічная праграма, дадзеная адукацыяй) накладваецца на традыцыі той ці іншай кагорты гісторыяапісальнікаў. Таму мы цалкам згодныя з канадскім філосафам і тэарэтыкам літаратуры Сакванам Беркавічам, што «ў свеце, залітым у ідэалогіі і канкуруючых ідэалагічных сістэмах, дзе прадмет «заўсёды ўжо» прадвызначаецца, няма такой рэчы, як неідэалагічнае рашэнне, выбар, ці сцвярджэнне» [Bercovitch 1986:433–34]. Таму Адраджэнне–Рэнесанс–Rinascimento – гэта і назвы для ідэалагічных канцэпцый. Гэтыя канцэпцыі ідэалагічныя непазбежна, афарбаваныя міфам і таму загадзя не схільныя да дыскурсу ці, напрыклад, да лагічнага адмаўлення. У гэтым стаўленні вельмі складана ставіць пытанне пра пошукі адзіна праўдзівага Адраджэння ці найболей правільнага Rinascimento, а значыць, пры адзнацы па катэгарыяльнай пары праўда – хлусня вызначаныя дасягненні ў вобласці сацыяльнай рэальнасці, несумнеўна, павінны прымацца на разгляд з «папраўкай на міф», г. зн. на формы сацыяльнай практыкі, ідэалагічныя канстанты, а таксама іншыя ўсвядомлена і няяўна эксплікаваныя карэляты, якія вызначалі стыль і змест тэкстаў, што цікавяць аўтара.

Прыватны выпадак такіх падыходаў аналізу творчасці бліскуча ўжыты расійскім гісторыкам Андрэем Юрганавым для аналізу сярэднявечнай культуры Маскоўскай Русі ў яго манаграфіі «Категории русской средневековой культуры» [Юрганов 1998]. «Шапка Манамаха, – піша гісторык, – для нас, нашай свядомасці – толькі сярэднеазіяцкая цюбяцейка XIV ст., і шапка Манамаха, дарунак візантыйскага імператара Канстанціна Манамаха рускаму князю Уладзіміру Усеваладавічу, для сучаснікаў Івана Грознага, – сапраўдная і адзіная рэальнасць. Што тут «насамрэч», а што «легенда»?.. Дзе можна знайсці адказ? Толькі ў самім тэксце ці ў падобных тэкстах старажытнарускіх помнікаў, у той сістэме базавых каштоўнасцей чалавека, якія, магчыма, і з'яўляюцца прычынай гэтага свядомага «зману», ажыццёўленага дзеля таго, каб сказаць штосьці вельмі важнае, сутнаснае, чаго не знайсці парой у грубых матэрыяльных нормах самога жыцця» [Юрганов 1998:10–11].

У рамках аналізаванай А. Л. Юрганавым эпохі шматлікія рэчы, якія для нашых сучаснікаў з'яўляюцца прадметам даследчага інтарэсу, у тое далёкае расійскае Сярэднявечча насілі характар парадыгмальнасці, ідэалагічнай завершанасці ці адносіліся да тых элементаў штодзённасці, сумнеў у якіх быў падобны праяве ментальнай хваробы. З перспектывы шматвяковай дыстанцыі, з пункту гледжання, з якога мы аналізуем, напрыклад, Сярэднявечча, падобнае несупадзенне міфаў здаецца зразумелым. Сапраўды, бессэнсоўна папракаць шляхту Вялікага Княства Літоўскага ў нечалавечым, з нашага пункту гледжання, абыходжанні з сялянствам. Аднак гэтыя ж палажэнні даволі паспяхова можна ўжываць і да бліжэйшых часоў, паколькі парадыгмальнасць для любога спосабу абыходжання з культурай – рэч непазбежная і неабходная. Таму мы сцвярджаем, што найболей значныя інтэрпрэтацыі Рэнесансу ў беларускай філасофскай культуры (працы А. С. Майхровіча, С. А. Падокшына, У. М. Конана) аб'ядноўвае практычна ідэнтычная структура габітусу. У якасці своеасаблівага элемента габітусу можа выступаць і сам канцэпт Рэнесансу – нейкі стылізаваны вобраз, злучаны з пафасам пачатку вызвалення чалавека ад пут няволі, тытанізмам герояў гэтай эпохі, увогуле ўсім узнёслым, трагічным, а галоўнае – з тым прыгожым, злучаным з імем і міфам гэтай эпохі.

Мы ўжо адзначалі раней, што дадзеныя метадалагічныя ўстаноўкі, якія ўжываліся пры аналізе Адраджэння ў Беларусі, апынуліся досыць плённымі і прынеслі значныя вынікі. Тым часам параўнальны аналіз дадзенай парадыгмы з тымі даследчымі стратэгіямі, якія выкарыстоўваюцца ў іншых краінах, дагэтуль не праводзіўся, і мы мяркуем, што ў рамках дадзенага даследавання ён будзе карысны. Калі абагульніць коратка, то традыцыйны беларускі падыход да феномена Адраджэння можна звесці да фармацыйнага падыходу, галоўным элементам якога з'яўляецца сцвярджэнне прагрэсіўнага характару гістарычнага развіцця, наяўнасці ў гэтым працэсе так званых эпох, якія заканамерна змяняюць адна другую.

Прычым такія эпохі-перыяды звычайна атрыбутуюцца з дзвюх розных пазіцый. З аднаго боку, эпоха можа мець тэмпаральную прывязанасць (Новы час, Сярэднія вякі), а з іншага – яна злучана з кардынальнымі падзеямі духоўнага жыцця. У гэтым дачыненні Адраджэнне як эпоха складаецца з дзвюх гэтых характарыстык. Адраджэнне – гэта, несумнеўна, час, прычым час адмысловы, пераходны. У свядомасці не толькі навукоўцаў і філосафаў, але і шматлікіх простых абывацеляў Адраджэнне – гэта пераход, духоўная рэвалюцыя, адзначаная такімі яркімі асобамі, як, напрыклад, Леанарда да Вінчы, Мікеланджэла Буанароці, Рафаэль Санці. З іншага боку, гэта і вызначаны набор ідэй (гуманізм, антрапацэнтрызм, натуралізм, у тым ліку і само Адраджэнне). І, нарэшце, трэцяе, Адраджэнне – гэта рэдкая эпоха ў інтэрпрэтацыі сусветнай думкі, гучанне якой як у філасофскай думцы, так і ў грамадскай свядомасці і масавай псіхалогіі, як правіла, глыбока станоўчае, падкрэслена ўзнёслае і ідэалізаванае. У сілу гэтых фактараў лакальнае Адраджэнне як канцэпт і прадмет сутыкаецца пры сваім ужыванні з трыма асноўнымі выклікамі.

Першае, на што хацелася б звярнуць увагу, гэта відавочнае несупадзенне часавых рытмаў, якія заўсёды існуюць у розных геапалітычных прасторах. Нягледзячы на імкненне шматлікіх філосафаў думаць універсальна, прасторава-часавая матрыца заўсёды лакальная і, больш таго, як мы паказалі ў папярэднім томе, не толькі лакальная, але і селектыўная. Розныя пласты насельніцтва як на працягу тых стагоддзяў, якія мы адносім да Адраджэння, так і тых, што наступілі пазней, жывуць як бы ў розных тэмпаральных лакунах, таму культурныя пласты ў духоўнай прасторы Вялікага Княства Літоўскага ніколі не змянялі адзін аднаго і нават большай часткай не напластоўваліся адзін на другі. Культурныя артэфакты, рухі, кірункі, светапоглядныя парадыгмы, стылі мыслення ў нашых краях траплялі ў агульную сістэму разрознена, часам адрывіста, але заўсёды

былі апасродкаваны густамі, прыхільнасцямі, кірункамі вандраванняў і іншымі суб'ектыўнымі фактарамі.

Другі важны момант звязаны з ужо традыцыйнай для нашай культуры неадпаведнасцю трох найважнейшых слоўнікаў для яе апісання. З аднаго боку, існуе так званы слоўнік даследчыка, які ўключае такія паняцці, як «рэнесансны гуманізм», «стыхійны матэрыялізм», «рэалістычная філасофія здаровага, або натуральнага, розуму», «дэмакратызм» і г. д. З іншага боку, для аўтэнтычнага айчыннага дыскурсу той эпохі гэтыя словы былі загадзя незнаёмыя і незразумелыя. І, нарэшце, трэцяе, нават тыя тэрміны, якія ўзніклі ў тую эпоху, пазначалі нешта іншае, чым тое, што мы звыклі пазначаць гэтымі словамі цяпер, досыць успомніць, чым быў гуманізм у яго першапачатковым значэнні.

Схема ўніверсальнага разгляду рэгіянальнай спецыфікі беларускага Адраджэння, безумоўна, сыграла сваю гістарычную ролю, яе духоўныя дасягненні адлюстраваны ў дадзенай кнізе, аднак для паўнаты карціны неабходна праверыць і іншыя схемы. Напрыклад, паспрабаваць змякчыць дэтэрмінізм Гегеля, які дастаўся нам у спадчыну ад панаваўшага ў Савецкім Саюзе яго левага крыла, паглядзеўшы на культурную эвалюцыю інтэлектуальнай прасторы Паўночна-Усходняй Еўропы праз канцэптуальныя акуляры таксама класічнага, але заходнееўрапейскага бачання Рэнесансу. Можна выкарыстоўваць і больш пэўную схему, напрыклад, паспрабаваць тэарэтычна рэканструяваць узаемадзеянні Rinascimento і італьянскай духоўнай культуры пачатку XIII – сярэдзіны XVI ст. і той інтэлектуальнай з'явы на нашых землях, якую мы завём беларускім Адраджэннем, праз прызму пэўна-гістарычнага параўнання і кагнітыўна-геаграфічных шляхоў пералівання.

Варта сказаць, што Рэнесанс як нейкі абагульняючы канцэпт не з'яўляецца ў заходняй літаратуры адназначна вызначаным паняццем і не ўсімі і не заўсёды прызнаецца ўніверсальным. Дастасавальнасць шэрагу пэўна-гістарычных з'яў Rinascimento да шырэйшых гістарычных абагульненняў не такая відавочная і агульнапрынятая, як здаецца на першы погляд, аднак мы лічым, што менавіта ў гэтай бязмежнай магчымасці экстрапаляцыі Рэнесансу і складаецца галоўная яго парадаксальнасць.

«Прымушаючы нас разам з тымі медыявістамі, якія адмаўляюць Рэнесанс, гаварыць і думаць пра «іх» перыяд як пра «Сярэднія вякі», Рэнесанс, можна сказаць, адпомсціў: бо толькі дзякуючы прызнанню

прамежку часу паміж мінулым, нібы затопленым, і сапраўдным, што нібыта выратавала гэта мінулае ад канчатковага знікнення, маглі паўстаць такія тэрміны, як media aetas* ці medium aevum. Не задавальваючыся вызначэннем таго, што яна лічыла пакінутым, гэтая сучаснасць стварыла стыль і назву не толькі для таго, што склала яе дасягненне (renaissance – на французскай мове П'ера Белона; rinascita – на італьянскай Вазары; Wiedererwachsung – на нямецкай Дзюрэра), але таксама, што самае дзіўнае, для таго, на адраджэнне чаго яна прэтэндавала: свету Антычнасці, які не меў спярша агульнай назвы, а з гэтага часу стаў вядомы як antiquitas, sancta vetustas**, sacra vetustas***, нават як sacrosancta vetustas» [Панофский 1998:12].

У парушэнні спрадвечнасці бесперапыннасці часу, які вёў свой пачатак яшчэ з архаічных часоў, складалася адно з парадыгмальных дасягненняў Рэнесансу ў яго першапачатковым сэнсе, таму падзеі, якія ў строга гістарычным сэнсе былі хоць значным, але лакальным артэфактам гісторыі Італіі прыблізна з пачатку XIV да сярэдзіны XVI ст., пакінулі глыбокі след у гістарычнай памяці Еўропы, а шматлікімі стагоддзямі пазней (у першую чаргу дзякуючы Жулю Мішле [Michelet 1855] і Якабу Буркхарту [Burckhardt 1966]) набылі гучанне эпохі і нейкага пераломнага часу паміж Сярэднімі вякамі і Новым часам.

Тым не менш разрыў мыслярамі Рэнесансу сацыяльнага часу даўно ўжо не тлумачыцца ў кантынентальнай і амерыканскай літаратуры [параўн.: Black 2003; Gadol et al. 1969; Huizinga 1974; Panofsky 1970; Панофский 1999] у гегелеўска-марксісцкім духу (г. зн. як заканамерны і ўсеабдымны працэс).

Улічваючы глыбока персаналісцкае напаўненне ўсіх тых культурных артэфактаў, якія звязаны з Рэнесансам, раптоўнасць гэтых падзей разглядаецца як нейкая інтэлектуальная рэвалюцыя, якая, магчыма, мела не толькі рацыянальныя падставы (змена статусу гарадоў, пашырэнне магчымасцей гандлёвага капіталу, нарастаўшая адчужанасць паміж людзьмі), але і з'явы ірацыянальнай уласцівасці, падобна тым, якія Франклін Рудольф Анкерсміт [Ankersmit 2005] заве ўзнёслым гістарычным досведам. Як адзначае галандскі філосаф, «наш розум не горш, чым нашыя вочы, вушы і пальцы, можа працаваць як ёмішча досведу» [Анкерсмит 2007:26].

* Сярэднія вякі.
** Старадаўнасць, святая даўніна.
*** Найсвяцейшая даўніна.

Наш розум існуе ў свеце магчымых прадметаў інтэлектуальнага досведу. Гэта азначае, што нейкае азарэнне вельмі складанай прыроды становіцца першаснай пасылкай усіх разважанняў, рэпрэзентацый гульняў і фантазій пра мінулае і з мінулым. Менавіта ў гэтых, большай часткай ірацыянальных і эмацыйных, рамках апісвае Эрвін Панофскі ўзнікненне таго, што ён заве «адраджэннем пад уплывам класічных узораў». Як адзначаў гэты амерыканскі гісторык і тэарэтык мастацтва, «асноўная ідэя «адраджэння пад уплывам класічных узораў» была ўпершыню сфармулявана Пятраркам, што прызнавалі ўжо яго сучаснікі. «Невымоўна» ўсхваляваны ўражаннем ад развалін Рыма і востра перажываючы кантраст паміж веліччу мінулага, якім абвеяны як яго мастацтва і літаратура, так і жывая памяць пра яго, і «мізэрным» сапраўдным, якое напаўняла яго горам, абурэннем і пагардай, ён па-новаму вытлумачыў гісторыю. У той час як хрысціянскія мысляры разумелі гісторыю як бесперапыннае развіццё, пачынаючы ад стварэння свету і канчаючы сучаснасцю, Пятрарка ўбачыў у ёй выразнае дзяленне на два перыяды – на класічны і «сучасны»: першы ўключаў historiae antiquae*, а апошні – historiae novae** [Панофский 1998:13].

Ідэі італьянскага Рэнесансу станавіліся такімі маляўнічымі і захапляльнымі, што і іншыя еўрапейскія краіны захацелі адшукаць сваё Адраджэнне. Так, апроч, як сказалі б цяпер, Адраджэння ў Італіі, Рэнесанс спрабавалі шукаць у Германіі, Галандыі, Польшчы і Беларусі. Прычым у апошнім выпадку ўзорам для такіх пошукаў былі не Мішле і Буркхарт, а Фрыдрых Энгельс з яго знакамітай «Дыялектыкай прыроды», дзе ён, у прыватнасці, пісаў: «Сучаснае прыродазнаўства, якое адно дасягнула ўсебаковага сістэматычнага навуковага развіцця, у супрацьлегласць геніяльным натурфіласофскім здагадкам старадаўніх і вельмі важных, але спарадычных і большай часткай безвыніковых адкрыццяў арабаў, – сучаснае прыродазнаўства, як і ўся навейшая гісторыя, датуе ад той знамянальнай эпохі, якую мы, немцы, завём па здарыўшымся з намі тады нацыянальным няшчасці рэфармацыяй, французы – рэнесансам, італьянцы – квінквечэнта і змест якой не вычэрпваецца ніводным з гэтых найменняў. Гэта эпоха, якая пачынаецца з другой паловы XV стагоддзя» [Энгельс 1934].

Незваротны ўсеагульны характар, які надавала гістарычнаму працэсу марксісцкая філасофія, неяк адстаўляў у бок пытанне пра

* Старажытная гісторыя (лац.).
** Новая гісторыя (лац.).

тое, якім чынам, якімі шляхамі ідэі італьянскага Rinascimento, паўночнага, заходняга ці, напрыклад, усходняга Рэнесансу траплялі на тую ці іншую зямлю. Даследчыкам заставалася толькі шукаць «беларускі гуманізм», антрапацэнтрызм ці, напрыклад, рэнесансны характар літаратуры. Лічылася апрыёрным, што Адраджэнне як сусветна-гістарычны працэс «істотна закранула ўсходнееўрапейскі рэгіён, з'явілася заканамерным вынікам сацыяльна-эканамічнага і духоўна-культурнага развіцця беларускага грамадства XVI – першай паловы XVII ст.» [Падокшын 1990:16].

У адрозненне ад канонаў марксізму-ленінізму, якія на прасторы былога Савецкага Саюза толькі ў апошнія гады страцілі сваё дамінаванне, еўрапейская культуралагічная традыцыя (найболей яркім прыкладам тут з'яўляецца ўжо згадваны намі Эрвін Панофскі) даўно ўжо адмовіла Рэнесансу (на наш погляд, правамерна) у статусе эпохі. З аднаго боку, усе тыя працэсы, якія адбываліся ў Італіі ў разглядаемы перыяд, былі занадта экспрэсіўнымі* каб служыць асновай сухой гістарычнай перыядызацыі. З іншага боку, філасофія месца, а менавіта Італіі таго часу, занадта лакальная для сярэднявечнага еўрапейскага кантынента; наўрад ці дзе-небудзь яшчэ, напрыклад сярод суровых усходнееўрапейскіх лясоў, мы маглі б чакаць такога выбуху эмоцый і паўтору рэнесанснага гістарычнага досведу [Анкерсмит 2007], а таксама адпаведных узораў для самастойнага паўтору таго павароту ў жывапісе, які распачаў Чымабуэ, ці тых эксперыментаў у літаратуры, якія праводзілі Бакача і Пятрарка. І, нарэшце, па-трэцяе, Адраджэнне як эпоха некалькі не ўпісваецца ў сучасныя каноны паліткарэктнасці, бо ў любы час нароўні з тытанамі і геніямі дзейнічаюць і тыя, якіх мы завём маўклівай большасцю [Jay 1994; Newton 1994; Райнеке 2002; Серебряная 2006; Эткинд 2001]. Апошняя таксама мае правы на сваю гісторыю, прычым у такіх кірунках гістарычнага пазнання, як новы гістарызм ці посткаланіяльныя даследаванні, гэтыя гісторыі становяцца дамінантнымі. Зыходзячы з гэтых папярэдніх меркаванняў, мы ўслед за Эрвінам Панофскім будзем гаварыць пра Rinascimento як пра культурны рух і вызначаныя настроі, якія панавалі сярод інтэлектуальнай эліты Італіі з пачатку

* Можна тут прывесці наступнае выказванне Ніцшэ з яго «Аб карысці і шкодзе гісторыі для жыцця»: «Усё жывое мае патрэбу ў вядомай атачальнай яго атмасферы і таямнічай заслоне туману. Калі мы аднімем гэтую абалонку, калі мы прымусім нейкую рэлігію, нейкае мастацтва, нейкага генія кружыць у прасторы, падобна сузор'ю без атмасферы, тады нам не варта здзіўляцца іхняму хуткаму завяданню, засыханню і бясплоддзю» [Nietzsche 1984].

XIV ст. А гэта значыць, што распаўсюджванне як Адраджэння, так і Рэнесансу на еўрапейскай прасторы не ёсць нейкі анталагічны, надчалавечы ці сусветны працэс, але рух ідэй і іх носьбітаў у гэтых пэўных геаграфічных каардынатах. Механізм гэтага руху разгледзім ніжэй, цяпер жа спынімся на тым пытанні, якое ўласна і з'яўляецца галоўнай цікавасцю для інтэлектуальнай гісторыі. Разгледзім базавыя комплексы ідэй і прылад, якія «падарыла» беларускаму Адраджэнню італьянскае Rinascimento. Праблему можна разглядаць, прынамсі, з чатырох пунктаў гледжання.

З аднаго боку, існуе сфарміраваная матрыца разгляду інтэлектуальных працэсаў, што адбываюцца ў Беларусі з канца XV да сярэдзіны XVII ст. Гэты парадыгмальны комплекс, які можна назваць «класічнай мадэллю Адраджэння ў Беларусі», мы разглядалі вышэй. З іншага боку, намі таксама быў прааналізаваны шэраг важнейшых ідэйных і інструментальных комплексаў (адраджэнне класічных узораў, гуманізм, антрапацэнтрызм, натуралізм), якія адносяцца ўласна да Rinascimento. Па-трэцяе, у больш шырокім сэнсе можна гаварыць аб ідэйных комплексах Pax Romana, якія сучасная гуманітарная навука прызнае аўтэнтычнымі Рэнесансу. У дачыненні да сферы нашага рэгіянальнага інтарэсу ў мадэль Рэнесансу можна дадаць такую значную ў дыскурсе пра беларускую адраджэнскую культуру тэхналогію Гутэнберга і той ідэйны комплекс, які паступова фарміраваўся ў Еўропе пад уплывам гэтай тэхналогіі.

«Новы спосаб размнажэння кніг пасродкам друкавання іх рухомымі літарамі, прапанаваны майнцкім рамеснікам Іаганам Гутэнбергам у 40-х гадах XV ст., з дзіўнай хуткасцю пачаў распаўсюджвацца па свеце. Да канца XV ст. кнігі друкаваліся амаль на ўсіх еўрапейскіх мовах» [Анушкин 1970:3]. Кнігадрукаванне як нейкае тэхнічнае вынаходства, напэўна, было першым з такога роду з'яў, якое па цалкам відавочных прычынах прама і непасрэдна аказала свой уплыў на светапоглядную будову грамадскай свядомасці. Больш таго, у пазнейшых гістарычных рэпрэзентацыях гэтай з'яве з вобласці матэрыяльнай культуры надаюцца прамыя ідэалагічныя функцыі, напрыклад звязаныя з асветай і гуманізацыяй грамадства.

Такое разуменне месца і ролі кнігадрукавання ў многім вызначаецца менавіта рэнесансным паходжаннем гэтага вынаходства. Па-першае, кнігадрукаванне было вельмі важным крокам для працэсу патанення інфармацыі. І як любое вынаходства, было накіравана ў першую чаргу камерцыйнымі наступствамі. Менавіта пасля вынаходства Гутэнберга выраб кніг пачаў ажыццяўляцца не толькі для вышэйшых духоўных задач зносін з Богам, але і для атрымання прыбытку, а гэта прыводзіла да таго, што пры дапамозе друкаванага слова пачалі распаўсюджвацца не толькі высокія матэрыі.

У прыватнасці, Г. П. Мельнікаў у сваім артыкуле «Мелантрих и Велеславин – крупнейшие пражские книгоиздатели XVI в.» як аб кур'ёзным выпадку гаварыў пра выданне Іржы Мелантрыхам з Авентына (1511–1580) кнігі пад назвай «Пра нехрысціянскую і жудасную лаянку, лай, блюзнерства», дзе было прадстаўлена ўсё багацце чэшскай лексікі азначанага зместу [Мельников 2002]. Хоць для інтэлектуальных колаў такая прадукцыя здаецца непрымальнай, у кнігавыдаўніцтве як галіне камерцыі – даволі звыклай.

Такім чынам, на світанку раннебуржуазных адносін у Еўропе кнігадрукаванне – гэта бізнес, прычым не заўсёды паспяховы. У прыватнасці, акрамя прыстасаванняў для кнігадрукавання Іржы Мелантрых заняўся хатнім вінаробствам і купіў краму для гандлю суконом. Відавочна, рамяство друкара не магло забяспечыць неабходны прыбытак для вялікай сям'і [Мельников 2002]. Цікавая характарыстыка, дадзеная Мельнікавым, асаблівасцей кнігавыдавецкай дзейнасці зяця і пераемніка Іржы Мелантрыха за друкаваным станком Даніэля Адама з Велеславіна. Апошні прыйшоў у гэтую прафесію з кафедры прафесара Пражскага ўніверсітэта. Менавіта Велеславін (1546–1599) шмат у чым паўтарыў у чэшскай культуры асветніцкія пачынанні Францыска Скарыны. У прыватнасці, ён друкаваў працы толькі на чэшскай мове, лічачы лаціну мовай вузкага кола адукаваных людзей, якія павінны паведамляць народу (г. зн. гарадскому саслоўю) неабходныя яму гуманітарныя веды толькі на роднай мове. Таму ён адрасуе свае выданні «нашым звычайным і простым людзям, якія іншых моў, акрамя роднай, не ведаюць» [Мельников 2002:253; Kopecký 1962:76].

Даючы філасофскую інтэрпрэтацыю гэтых гістарычных фактаў, неабходна адзначыць, што падобная асветніцкая дзейнасць, несумнеўна, была інспіравана гуманістычнымі памкненнямі Рэнесансу, аднак само асветніцкае імкненне да распаўсюджвання ведаў ні ў якай меры не вычэрпвае яго змест. На першы план высоўваецца не вобраз чалавека як пасіўнага сузіральніка Боскага тварэння, а вобраз Майстра. І гэты вобраз набывае ўніверсальнае значэнне. У разглядаемай намі традыцыі вытворчасці кніг гэтая трансфармацыя мела важныя наступствы.

Нагадаем, што ў Сярэднія вякі кніга разглядалася «падобна да царквы, як нейкая боская аўра на грэшных абшарах зямной марнасці, якая хоць і была фрагментарнай па сваёй будове, але па змесце заставалася аўтэнтычнай боскаму Універсуму» [Стаф 2002:213]. Разгляд аўтара, а пазней і лібрарыя як майстра, г. зн. як такога творцы, які дзякуючы сваім інтэлектуальным і творчым здольнасцям можа дзейнічаць зыходзячы з уласнай волі, аказвае на кніжную дзейнасць кардынальны ўплыў. Кніга ўжо не падабенства Боскай праўды, а аўтарская праца, якая можа прэтэндаваць на мадэль абсалютнай і нязменнай праўды, але ўсё больш і больш пачынае задавальняць унутраным патрэбам свайго творцы, ператвараючы, напрыклад, асветніцтва не ў Боскі акт, а ў чалавечую дзейнасць. Аўтар кнігі (ды і наогул гуманіст-асветнік у шырокім сэнсе гэтага слова) за плату альбо проста так аказвае іншым людзям дапамогу ў тым, каб яны станавіліся больш гуманнымі. Акрамя таго, кнігадрукаванне ўносіць у працэс стварэння тэксту іншыя фундаментальныя змены. Аўтар пачаў як бы адлучацца ад кнігі, цяпер «адказвае» толькі за тэкст [Chartier 1998:77] ці тыя думкі, якія потым укладваліся ў кнігу, але не за кнігу як цэласны твор мастацтва. Друкары і лібрарыі першымі сталі атрымліваць прывілей на публікацыю твораў, і жальбы аўтараў на іх «самаўпраўнасць», невуцтва і карысталюбства ператварыліся ў адзін з топасаў літаратурнага жыцця XVI ст. (як, зрэшты, і наступных стагоддзяў). Менавіта ў гэты перыяд стала відавочна, што «аўтары пішуць зусім не кнігі, яны пішуць тэксты, якія іншыя ператвараюць у друкаваныя аб'екты» [Стаф 2002:212]. Такім чынам, кніжная дзейнасць, ператвараючыся ў эпоху Сярэднявечча ў чалавечы занятак, набывала і ўсе характарыстыкі, уласцівыя заняткам чалавека, пагружанага ў вельмі супярэчлівае жыццё грамадства, змушанага суадносіцца як з жывёльнымі, так і душэўнымі пачаткамі свайго існавання, а так званыя верх і ніз апынаюцца цесна пераплеценымі паміж сабой.

Што да тэхнікі і тых навінак, якія ў разглядаемы намі час чалавек упершыню пачаў распаўсюджваць дзеля выгоды, а не дзеля забавы, то любая тэхніка, напрыклад абсталяванне для друку кніг, можа дапамагчы ў выкананні чалавечай волі, не зважаючы на тое, якімі памкненнямі яна выклікана. Іншая справа, што ў сілу працэсаў эмансіпацыі чалавека Рэнесанс выступіў найболей ярка ў параўнанні з мінулымі часамі. Такім чынам, гэтая эпоха (напэўна, упершыню ў еўрапейскай гісторыі) паказала цяпер ужо ўніверсальную рэч – тэхнічную інавацыю – як нейтральную да любых маральных памкненняў чалавека. Суадносіны таго, які бок чалавека больш атрымлівае асалоду ад тэхнічных вынаходстваў – зямны ці ўзнёслы, жывёльны ці творчы, маральны ці амаральны – дагэтуль застаюцца нявысветленымі.

Менавіта таму ў адмысловым і ўсебаковым разглядзе мае патрэбу сама спецыфіка рэнесанснай волі ў гэтых двух сваіх галоўных аспектах: як воля ўнутраная і як яе вонкавая праява (воля як воля). Традыцыйна прынята, што зварот да праблематыкі Рэнесансу сваімі эмблематычнымі прыкметамі мае антрапалогію, г. зн. праблематыку чалавека і тое, што звязана з пошукамі ў філасофіі гэтай эпохі новага месца чалавека. Уласна «адрознае разуменне чалавека», а дакладней – «гуманізм», безумоўна, будзе галоўным ключавым словам для раскрыцця любой рэнесанснай тэмы. Аднак рэнесансны гуманізм, нягледзячы на шырату гэтага паняцця і яго сапраўдную эпахальнасць, усё ж застаецца пэўна-гістарычным феноменам. У духу нашага разумення гісторыі будзе правільна гаварыць тут не пра гуманізм наогул, а пра гуманізм у прыватнасці. Першым чынам варта звярнуць увагу на структурную характарыстыку той інтэлектуальнай з'явы, з якой сутыкалася беларуская культура пры далучэнні да Рэнесансу.

Адразу трэба адзначыць, што рэнесансны гуманізм быў пазбаўлены трох яго знамянальных рыс, якія дасталіся нам ад марксісцкай філасофіі, – рэвалюцыйнасці, падзвіжніцтва і ўніверсальнасці. У сучасным артыкуле пра марксісцкі гуманізм мы знаходзім наступнае сцвярджэнне: «Задача гуманізацыі сфер жыцця грамадства і складаецца ў тым, каб даць раскрыцца магчымасці ўсебаковай творчай праявы і прысваення індывідам сваёй сутнасці» [Цанн-кай-си и др. 2009]. У адпаведнасці з гэтым палажэннем задача як рэвалюцыянера, так і інтэлігента, нават асветніка і гуманіста далёкіх ад Маркса эпох, традыцыйна тлумачыцца як нейкая падзвіжніцкая дзейнасць па выратаванні чалавецтва (незалежна ад яго сацыяльнага статусу і ад велічыні кашалька) ад эксплуатацыі, адчужэння ад прыроды і грамадства, цемры і невуцтва і іншых плям цывілізацыі. З нашага пункту гледжання, рэнесансны гуманізм вельмі далёкі ад прыведзеных рэвалюцыйных інтэнцый бескарыслівасці і ад таго, што мы можам назваць дэмакратызмам.

У сваім артыкуле «Гісторыя мастацтва як гуманістычная дысцыпліна» [Панофский 1999] разважанні пра гуманізм Панофскі пачынае

з наступных слоў Імануіла Канта, якія нямецкі філосаф сказаў за дзевяць дзён да смерці: «На вочы абодвух прысутных навярнуліся слёзы, – працягвае далей Панофскі. – Бо хоць у XVIII ст. слова Humanität азначала ўсяго толькі ветлівасць ці добрае выхаванне, для Канта яно мела куды больш глыбокі сэнс, які абставіны моманту толькі падкрэслілі: ганарлівая і трагічная ўсвядомленасць вынашаных і засвоеных чалавекам прынцыпаў, якія гэтак ашаламляльна кантрастуюць з яго слабасцю, хваравітасцю – усім тым, што ўвасоблена ў слове «смяротнасць» [Панофский 1999:12].

Таму гуманнасць – гэта першым чынам тое, што мы набываем шляхам выхавання і навучання, г. зн. асаблівай працы над сабой. Рэнесанс жа – гэта эпоха, калі, нягледзячы на некаторае адраджэнне цікавасці да практычнай дзейнасці, існавала выразнае проціпастаўленне паміж дзвюма часткамі чалавечай персоны: яе фізічнай асновай і нейкай духоўнай надбудовай. І калі першае рабіла чалавека часткай жывёльнага свету, то другое ўзвышала яго над ім і як бы набліжала да Бога. «Гістарычна слова humanitas мела два выразна адрозных значэнні, з аднаго боку, супрацьпастаўляючы чалавека таму, што знаходзіцца на ніжэйшым узроўні, з іншага – таму, што стаіць над чалавекам. У першым выпадку яно азначала перавагу, у другім – абмежаванасць ... Такім чынам, у рэнесанснай трактоўцы humanitas першапачаткова насіла дваісты характар. Новая цікавасць да чалавечай істоты засноўвалася як на адраджэнні класічнай антытэзы humanitas і barbaritas ці feritas*, так і на захаванні сярэднявечнага проціпастаўлення чалавечага (humanitas) і Боскага (divinitas)» [Панофский 1999:12–13].

Трэба асоба адзначыць, што Рэнесанс займаў да праблем чалавечага ўзвышэння вельмі практычную пазіцыю. З аднаго боку, замацавалася разуменне таго, што гуманізацыя – доля тых нешматлікіх, у каго для гэтага ёсць адпаведныя схільнасці, наяўнасць вольнага часу і неабходных фінансавых сродкаў. Па-другое, імкненне да гуманізму разумелася як выключна добраахвотны працэс, г. зн. як працэс вольнага выбару чалавека, і ў гэтым традыцыйна разглядаецца яго адрозненне як ад папярэдняга Сярэднявечча, так і ад пазнейшых эпох Асветніцтва і марксісцкіх рэвалюцый. Калі ў першым выпадку становішча чалавека паміж зямным і Боскім светам першапачаткова вызначана і ніякай змене не падлягае, то ў другім і асабліва

* Лац. feritas feritās, ātis [ferus] – дзікасць; дзікі стан, грубасць, лютасць.

ў трэцім выпадку гуманізм ператвараецца ў нейкую абавязковую мэту, а падзвіжніцтва лічыцца ганаровым абавязкам інтэлігенцыі.

У часы Рэнесансу «гуманізм гэта не гэтулькі рух, колькі пункт гледжання, які можна вызначыць як перакананасць у чалавечай добрай якасці, і заснаваны ён, з аднаго боку, на сцвярджэнні чалавечых каштоўнасцей (разумнасці і волі), з іншага – на прыняцці чалавечай абмежаванасці (схільнасці да памылак і тленнасці). Следствам гэтых двух пастулатаў з'яўляецца адказнасць і памяркоўнасць» [Панофский 1999:14]. Адмысловае гучанне гэтая магчымасць, а такім чынам воля выбару свайго стану ў іерархіі паміж зямлёй і небам набыла ў наступным пасажы з «Прамовы аб чалавечай годнасці», прыналежным пяру італьянскага гуманіста Джавані Піка дэла Мірандола (1463–1494).

Паводле Піка дэла Мірандола, Бог, звяртаючыся да толькі што створанага чалавека, вымавіў прыкладна наступнае: «Але не прыстала бацькаўскай моцы адсутнічаць у апошнім нашчадстве як бы знясіленай, не прыстала вагацца яго мудрасці ў неабходнай справе з-за адсутнасці рады, не належала яго дабратворнай любові, каб той, хто ў іншых павінен быў усхваляць божую шчодрасць, змушаны быў асуджаць яе ў самім сабе. І ўсталяваў, нарэшце, лепшы творца, каб для таго, каму не змог даць нічога ўласнага, стала агульным усё тое, што было ўласціва асобным тварэнням. Тады прыняў Бог чалавека як тварэнне нявызначанага вобраза і, паставіўшы яго ў цэнтры свету, сказаў: «Не даём мы табе, Адам, ні вызначанага месца, ні ўласнага вобраза, ні адмысловага абавязку, каб і месца, і твар і абавязак ты меў па ўласным жаданні, паводле тваёй волі і твайго рашэння. Вобраз іншых тварэнняў вызначаны ў межах усталяваных намі законаў. Ты ж, не скаваны ніякімі межамі, вызначыш свой вобраз па сваім рашэнні, ва ўладу якога Я цябе аддаю. Я стаўлю цябе ў цэнтры свету, каб адтуль табе было зручней аглядаць усё, што ёсць у свеце. Я не зрабіў цябе ні нябесным, ні зямным, ні смяротным, ні несмяротным, каб ты сам, вольны і хвалебны майстар, сфарміраваў сябе ў вобразе, якому ты аддасі перавагу. Ты можаш перарадзіцца ў ніжэйшыя, неразумныя істоты, але можаш перарадзіцца па загадзе сваёй душы і ў вышэйшыя боскія. О, вышэйшая шчодрасць Бога Бацькі! О вышэйшае і цудоўнае шчасце чалавека, якому дадзена валодаць тым, чым пажадае, і быць тым, чым жадае!» [Пико 1962]. У чалавеку, разважаў Піка дэла Мірандола, існуе насенне любога жыцця. Калі ж ён не здавальваецца ні якасцю расліны,

ні лёсам жывёлы, ні доляй анёла, то ў гэтым выпадку ён явіць «адзіны дух, створаны па вобразе і падабенству Божаму, той, што быў змешчаны вышэй усіх рэчаў, і які застаецца вышэй усіх рэчаў» [Пико делла Мирандола 1962].

У кантэксце прыведзенай цытаты неабходна крытычна разглядзець магчымасць яшчэ адной трактоўкі рэнесанснага гуманізму як нейкага прататыпа атэізму ці бязбожнасці. Наогул праблема сумяшчэння здольнасці і імкнення да філасофствавання з адначасовай верай у Бога ў рамках асобна ўзятай асобы – пытанне цікавае і складанае, тым не менш факт адначасовай рэлігійнасці і рацыянальнасці філасафаў датычыцца і сучаснай гісторыі. У гэтай сувязі неабходна адзначыць, што ў дачыненні да эпохі Ренесансу антрапацэнтрызм і злучаны з ім гуманізм зусім не азначалі адмаўленне парадыгмальных падстаў хрысціянства. Мы згодны з Піамай Гайдэнка, якая адзначала: «Чалавек – не проста прыродная істота, ён творца самога сябе і гэтым адрозніваецца ад іншых прыродных істот. У адносінах да іх ён – гаспадар, сапраўды гэтак жа, як гаспадар і над усёй астатняй прыродай – тут у пераўтворанай форме мы сустракаем хрысціянска-біблейскі матыў. У пераўтворанай форме – таму што ў сярэднявечным хрысціянстве чалавек з'яўляецца гаспадаром над прыродай пастолькі, паколькі ён – раб Божы; сапраўдным творцам свету і самога чалавека ў хрысціянстве з'яўляецца Бог; цяпер жа, па меры вызвалення ад хрысціянскага разумення чалавека, па меры секулярызацыі рэлігійных уяўленняў чалавек сам становіцца на месца Бога: ён сам – свой уласны творца, ён – уладар прыроды. Так, па перакананні Марсіліа Фічына, чалавек здольны «стварыць самі... свяцілы, калі б меў прылады і нябесны матэрыял» [Гайденко 2000].

Дадзеная цытата прыадчыняе для нас яшчэ адзін момант для аналізу. У гэтую эпоху чалавек упэўнена пачаў спрабаваць межы ўласнай магутнасці, пазначаць тыя межы ўніверсуму, якія могуць быць падпарадкаваны яго ўладзе. Адчуўшы сябе творцам, чалавек стаў глядзець на свет з пункту гледжання творцы. Прычым прыкладна ў гэты ж час з'яўляецца разуменне таго, што людзі адрозніваюцца паміж сабой не толькі па тым адмысловым месцы ў зямной іерархіі, якое чалавеку наканавана Богам, але і асабістымі здольнасцямі. Досыць, напрыклад, успомніць біяграфію Джота дзі Бандонэ, аднаго з заснавальнікаў італьянскай рэнесанснай школы жывапісу, прыналежнай пяру першага «гісторыка» Rinascimento Джорджа Вазары. «Як бы там ні было, гэты чалавек, такі вялікі, нарадзіўся ў 1276 г.

у Фларэнтыйскай вобласці, у чатырнаццаці мілях ад горада, у вёсцы Веспіньяна ад бацькі па імені Бандонэ, хлебароба і чалавека простага. Ён даў свайму сыну, якога ён назваў Джота, прыстойнае выхаванне ў адпаведнасці са сваім становішчам ... І вось аднойчы Чымабуэ, адпраўляючыся па сваіх справах з Фларэнцыі ў Веспіньяна, натыкнуўся на Джота, які пас сваіх авечак і ў той жа час на роўнай і гладкай скале злёгку завостраным камянём змаляваў авечку з натуры, хоць не вучыўся гэтаму ні ў каго, акрамя як у прыроды; таму вось і спыніўся Чымабуэ, поўны здзіўлення, і спытаў яго, ці не жадае ён пайсці да яго. Хлопчык адказаў на гэта, што пойдзе ахвотна, калі бацька на гэта пагодзіцца. Калі ж Чымабуэ спытаў пра гэта Бандонэ, той ласкава на гэта пагадзіўся, і яны дамовіліся, што ён возьме яго з сабой у Фларэнцыю. Прыбыўшы туды, хлопчык у кароткі час з дапамогай прыроды і пад кіраўніцтвам Чымабуэ не толькі засвоіў манеру свайго настаўніка, але і стаў такім добрым перайманьнікам прыроды, што цалкам адпрэчыў нязграбную манеру і ўваскрэсіў новае і добрае мастацтва жывапісу, пачаўшы маляваць прама з натуры жывых людзей, чаго не рабілі больш двухсот гадоў» [Vasari 1997].

Як мы бачым з гэтага фрагмента, ужо не пячатка Бога, цудоўнае нараджэнне і іншыя ірацыянальныя атрыбуты вызначаюць поспех ці геніяльнасць чалавека. Сам лёс як спалучэнне ўнутраных патэнцый, працы над сабой і, вядома, збегу вонкавых абставін цяпер вызначае яго жыццёвы шлях. Менавіта ў гэтую эпоху пачаліся такія звыклыя нам развагі, што трэба чалавеку для дасягнення поспехаў у жыцці, якія адсоткавыя суадносіны ў гэтым поспеху павінны быць паміж такімі кампанентамі, як прыродная адоранасць і сацыяльнае паходжанне, атрыманае выхаванне і правільныя адукацыя і праца.

У гэты ж час з'яўляецца і катэгарыяльны шэраг для пазначэння выбітных людзей і разважанні пра тое, якую ролю гэтыя персаналіі іграюць у грамадскім жыцці, і, нарэшце, пра ўнутраныя ірацыянальныя механізмы «стану быць выбітным», пра тыя душэўныя пакуты, якія гэты стан прыносіць. Паспрабуем зрабіць кароткі нарыс галоўных катэгорый гэтага шэрагу. Па-першае, з вонкавага боку вялікія італьянскія пісьменнікі, жывапісцы і філосафы часта зваліся πολυμαθής (polymathēs). Полімат – гэта чалавек, які меў цудоўны інтэлект, досвед якога ахоплівае значную колькасць прадметных абласцей. Як адзначае Піама Гайдэнка, «імкненню быць выбітным майстрам – мастаком, паэтам, навукоўцам і г. д. – садзейнічае агульная

атмасфера, якая атачае адораных людзей літаральна рэлігійнай глыбокай пашанай; іх паважаюць цяпер так, як у Антычнасці – герояў ці ў Сярэднія вякі – святых». «У Італіі тым часам, – піша Я. Буркгардт, – гарады лічаць гонарам валодаць прахам каго-небудзь са знакамітых людзей, нават які нарадзіўся ў іншым горадзе, і нас мімаволі дзівіць імкненне фларэнтыйцаў, напрыклад, яшчэ ў XIV ст., задоўга да збудавання Санта-Крочэ – звярнуць сабор у пантэон вялікіх людзей. Тут яны жадалі змясціць пышныя магільні Акорза, Дантэ, Пятраркі, Бакача і юрыста Цанабі дэла Страда. Пазней, у XV ст., Ларэнца Прывялебны звяртаўся да спалетынцаў з асабістай просьбай саступіць Фларэнтыйскаму сабору рэшткі мастака Фра-Філіпа-Ліпі, але атрымаў адказ, што яны, жыхары Спалета, не багаты залішнімі ўпрыгожаннямі ў сваім горадзе, асабліва такімі, як прах знакамітых людзей, а таму не могуць саступіць яго нікому» [Гайденко 2000].

З іншага боку, выбітны чалавек – гэта геній. А спецыфікай генія, па меркаванні расійскага пісьменніка Даніла Граніна, з’яўляецца здольнасць бачыць яшчэ неадчыненыя зоркі. Гэтая заўвага падкрэслівае наступную рысу генія – бачыць звыш таго, што можна пазнаць з кодэксу пазітыўных ці наяўных ведаў. Геній, з пункту гледжання рэнесанснай традыцыі, – гэта той, хто здольны спачатку ўбачыць, а потым стварыць новае, прычым у адрозненне ад Сярэднявечча гэта зусім новае, а не тое, што было падказана Богам.

З часоў Рэнесансу геній бачыўся чалавекам, які валодае экстраардынарнай інтэлектуальнай сілай, праз якую ён здольны кіраваць рухам свету, а ў асобныя эпохі лічыцца адзінай рухаючай сілай інтэлектуальнага развіцця [Hohl 1992]. «Паколькі геній стаяў у стыхійнай, непасрэднай сувязі з прыродай, гэта працавала пад боскай інтуіцыяй. Мастак тварыў у захапленні і не мог «скоўвацца» рэгулярнымі працоўнымі часамі. Такім чынам, аснова была створана для адрознення паміж кваліфікаваным працоўным і «дакладным» мастаком» [Salmi 1993:115]. У гэты перыяд, калі інтэлектуалы пачалі сумнявацца ў эфектыўнасці нейкага надчалавечага ўніверсальнага рухавіка для сусветнай гісторыі, «вялікія людзі выконвалі містычнафаталістычную місію, а гісторыя бачылася як нешта бессэнсоўнае і ірацыянальнае» [Lukács 1955:238; Райнеке 2002:42].

І нарэшце, як адзначаў Фрыдрых Ніцшэ, «so ist es nun einmal bei allen grossen Dingen, «die nie ohn, ein’gen Wahn gelingen» [Nietzsche 1984], г. зн. ніякія вялікія рэчы не атрымоўваюцца па-за некаторай

утрапёнасцю. «Чалавек Адраджэння, прадстаўлены Эразмам, Марсіліа Фічына, Піка дэла Мірандола, Мікалаем Кузанскім, Дзюрэрам, імкнуўся не гэтулькі да індывідуальнага выратавання, колькі да вольнага развіцця індывідуальнай спантаннасці; менавіта ў гэтым парыве заяўляе пра сябе жарсць рамантычнага генія, якога трымае ў напружаным стане выклікаючы трывогу кантраст паміж апантанасцю і дэпрэсіяй. Негатыўнае канцавоссе тут – гэта тое, што Лесінг назаве «пажаднай меланхоліяй» (махленаманіяй), спадчыннікцай сярэднявечнай скрухі (acedia), гэтай падступнай спакусніцы, змешчанай паміж грахом і хваробай. Але чалавек Адраджэння гатовы біцца аб заклад, настойваючы на тым, што меланхолія можа быць «melancholia generosa» [Klibansky 1964:259; Рикер 2004:112]. Такім чынам, тая рэвалюцыя, якую здзяйсняў чалавек Rinascimento над сабой, была шматграннай і шматмернай і, больш таго, наборы якасцей, якімі валодалі «вялікія людзі», адрозніваліся паміж сабой. А значыць, і матрыца для пераймання і далучэння да гуманізму магла быць рознай: ад пагружанага ў адваротны бок тытанізму ўтрапёнасці да сухога рацыянальнага асэнсавання свету ў рамках поліматызму.

На гэтым узроўні тэарэтычнага аналізу можна таксама выказаць здагадку, што карціна шляхоў запазычання культуры Rinascimento будзе яшчэ складаней прататыпа. Паколькі раннебуржуазнае грамадства Італіі – гэта ўжо нешта іншае, чым сярэднявечны феадалізм. Існаваўшы ўжо ў тыя часы «рынак сімвалічнай прадукцыі», несумнеўна, меў не зусім звычайную нам структуру попыту і прапановы. Тым не менш як усякі выпадак адносін камерцыйнага абмену прадукцыі гэты рынак меў пад сабой, па-першае, канкурэнцыю, а па-другое – выбар альтэрнатыў. Аднак, быўшы рынкам, культура Rinascimento рабіла спажыўца залежным ад яго. З гэтага пункту гледжання неабходна больш уважліва разгледзець шляхі і магчымасці ўспрымання Rinascimento ў ВКЛ менавіта як культурнай прадукцыі з магчымасцямі не толькі духоўнага (арыентаванага на найболей дасканалыя ўзоры), але і рынкавага ці кан’юнктурнага выбару.

Можна выказаць здагадку, што знаёмства як з Rinascimento (з чыста італьянскім кампанентам), так і з усёй рэнесанснай культурай наогул ажыццяўлялася беларускімі інтэлектуаламі эпохі Адраджэння некалькімі шляхамі. Гісторыя сведчыць, што італьянскія гуманісты па сваёй ці чужой волі ехалі ў далёкія землі Польшчы і Вялікага Княства Літоўскага. І тут мы можам уявіць, як працаваў механізм выцяснення. Класічная Еўропа пасылала на далёкі Усход,

напэўна, не самых лепшых грамадзян, выхадкі ці выказванні якіх станавіліся зусім невыносныя нават у адносна вольнай атмасферы Rinascimento. Можна ўспомніць хоць бы Філіпа Калімаха (Buonacorsi Callimàco) [Голенищев-Кутузов 1985], які пасля змовы супраць Папы Паўла II павінен быў бегчы ў Польшчу. А сярод настаўнікаў першай генерацыі беларускіх інтэлектуалаў былі тыя, для якіх родны італьянскі рынак сімвалічнай прадукцыі апынуўся цесны. Найболей вядомым прыкладам тут з'яўляецца світа каралевы Боны Сфорца Арагона [Cioffari 2000; Rudzki 1990], дзякуючы якой мы, па меркаванні беларускіх гісторыкаў, пазнаёміліся не толькі з апельсінамі і іншай міжземнаморскай садавінай, але нават навучыліся есці відэльцам [Белова 2008]. Чаму людзі пакідаюць свой родны край і едуць за ілюзорным шчасцем на чужыну? Дадзенае пытанне мае актуальнасць не толькі для сённяшніх рэалій, але і для любой гістарычнай рэканструкцыі мінулага. Як вядома, масавая свядомасць часта агрэсіўна ставіцца да дзвюх катэгорый інтэлектуалаў: да зусім нядатных і тых, хто валодае ўжо зусім незвычайным талентам. Якія настаўнікі былі ў беларусаў у эпоху Адраджэння, гісторыя замоўчвае.

У сувязі з разглядаемымі праблемамі рэнесанснай асветніцкай дзейнасці адмысловай увагі заслугоўвае нацыянальны, а дакладней, рэгіянальны, ці лакальны, аспект любых форм падзвіжніцтва, якія мы завём як адраджэнскімі, так і рэнесанснымі. Раней мы па магчымасці аддавалі прыярытэт такому працэсу нацыянальнага будаўніцтва, калі ўзнікненне нацый злучалася з найноўшымі працэсамі, з падзеннем манархій, распадам імперый, г. зн. з тымі ўмовамі, калі нацыянальная форма арганізацыі становіцца адзінай формай падтрымання стабільнасці дзяржавы. Аднак больш паглыбленае вывучэнне культуры Рэнесансу і славянскіх асветніцкіх тэндэнцый прымушае нас скарэктаваць пазіцыю. Суадносіны нацыянальнага і імперскага (у нашым рэнесансным кантэксце, мабыць, карэктней казаць пра суадносіны лакальнага і ўніверсальнага) могуць мець свае аплікацыі і да перыяду Адраджэння, хоць рэнесансны нацыяналізм падобны да нацыяналізму Сярэднявечча, але, несумнеўна, мае сваю і структурную, і субстратную спецыфіку.

Пачатак XVI ст. – гэта час інтэнсіўных ідэалагічных навацый, злучаных з ідэямі translatio studii [Jeauneau 1995], з якімі спалучаецца барацьба еўрапейскіх сталіц за права лічыцца цэнтрам еўрапейскай культуры. Дадзены працэс стымуляваў заахвочванне да выкарыстання нацыянальнай мовы ці дыялекту, на якім размаўлялі пры тым ці іншым каралеўскім двары. Бо ў каралю «бачылі не толькі заступніка і мецэната, але і ўвасабленне нацыянальнага пачатку: досыць успомніць ідэю, што лягла ў аснову шырокай праграмы перакладаў на французскую мову, якая ажыццяўлялася ў асяроддзі Карла V» [Стаф 2002].

Рэнесанс – гэта таксама час, калі пачынае адбывацца істотнае расслаенне ў тых пластах насельніцтва, якія ў дачыненні да эпохі Сярэднявечча звычайна завуцца маўклівай большасцю. Менавіта такія вышэйшыя пласты простых саслоўяў (найперш, купецтва і эліта рамесных цэхаў) у адрозненне ад накіраваных на ўзнёслае сярэднявечных інтэлектуалаў апынуліся здольнымі не толькі на тэхнічныя вынаходствы, але і на арганізацыю вытворчасці, хоць бы на аснове тых жа цэхавых традыцый. Рост дабрабыту вярхоў гарадскога мяшчанства спрыяў таму, што яны станавіліся і спажыўцамі друкаванай прадукцыі, і асноўным аб'ектам асветніцкай дзейнасці лібрарыяў, якія сумяшчалі тут і гуманістычны, і камерцыйны інтарэс. А гэта значыць, што нароўні з традыцыйна значным для таго грамадства светапоглядам вышэйшых пластоў на ўзровень друкаванага слова ў вобласць гісторыі, ідэалогіі, літаратуры пачынаюць уваходзіць артэфакты свядомасці сярэдняга класа. І як следства адбываецца не толькі замацаванне на ўзроўні тэксту тых гратэскавых вобразаў, падобных на «Le Bourgeois gentilhomme» Мальера і Люлі, але і распаўсюджванне так званай гарадской ідэалогіі, непарыўнай часткай якой з'яўляецца прыярытэт лакальнага над універсальным.

Як адзначае Мельнікаў, «кнігавыдавецкая дзейнасць Велеславіна тыповая для чэшскага гуманізму з яго прагматычнай скіраванасцю. Створаная шмат у чым дзякуючы яго намаганням, чэшскамоўная «навуковая» літаратура (тут больш дарэчны англійскі тэрмін «nonfiction») спрыяла распаўсюджванню гуманітарных і прыродазнаўчых ведаў у асяроддзі чэшскага бюргерства. Менавіта ў гэтым заключаецца галоўны сэнс яго свядомага, праграмна сфармуляванага служэння чэшскай культуры як буйнейшага арганізатара і практыка друкарскай справы ў XVI ст. Традыцыя высокага і ўсебаковага прафесіяналізму чэшскай кнігі, закладзеная Мелантрыхам, атрымала ў Велеславіна новае ідэйнае напаўненне, якое дазволіла зрабіць кнігадрукаванне адной з самых важных сфер культуры чэшскага Рэнесансу» [Мельников 2002].

Кнігадрукаванне і ўзнікшая ў сувязі з гэтым патрэба ў літаратуры, напісанай на роднай мове, ва ўмовах Заходняй Еўропы аказалі

свой уплыў на навуковую сферу творчасці. Лакальная мова ўсё больш станавілася сферай для філасофскага і прыродазнаўчага дыскурсу. Так, кажучы пра працэс асэнсавання ролі і месца нацыянальнай мовы ў рэнесанснай Італіі, Касцюковіч адзначае: «Цэнтрам кнігадрукавання была Венецыя. Аднак друкаваліся там кнігі зусім не на венецыянскім дыялекце! Адгэтуль – задача, якая перыядычна ўзнікала перад італьянскімі дзеячамі культуры з адмысловай хваравітасцю: стварэнне агульнай літаратурнай мовы. Мова, на якой тады размаўлялі пры дварах, была сумессю дзясятка паўночнаітальянскіх дыялектаў. Не існавала аўтарытэтнай нормы, не існавала школ, дзе вучылі б агульнай італьянскай мове, таму што ў школах вучылі норме мовы лацінскай» [Костюкович 2004]. Для нас цікава канстатаванне наступнага факта – венецыянскія нобелі, як і венецыянскі плебс, не размаўлялі на лаціне. У прыватнасці, у Венецыі размаўлялі на сумесі «дзясятка паўночнаітальянскіх дыялектаў». Шмат у чым гэтыя заўвагі справядлівыя і для французскага двара. Патрабаванне «замоўцаў» мець кнігі на зразумелай ім мове натыкалася на адсутнасць такой. А гэта не толькі ўдалая пастаноўка навуковай праблемы, але і выяўленая сацыяльная замова – унармаваць жывы дыялект двара і стварыць мову і пісьмовасць, прынятую і зразумелую там.

Гэты сінтэз гарадскога лакалізму ў спалучэнні з відавочнымі запатрабаваннямі каранаваных замоўцаў чытаць кнігі на зразумелай ім мове стымулявалі асветніцкую дзейнасць Велеславіна і інтэлектуальны рух у Італіі пачатку XVI ст., які атрымаў назву «лінгвістычны патрыятызм». Апошні кірунак рэнесанснай думкі звязаны з імем венецыянскага арыстакрата П'етра Бэмбо (1470–1547) і яго працай «Аб народнай мове» [Bembo 1955; Бембо 1980:33–49]. У гэтай працы ён фармулюе задачу «аднавіць фларэнтыйскую мову ва ўсёй яе былой пышнасці, засноўваючыся на традыцыях Пятраркі ў паэзіі і Бакача ў прозе. Венецыянец, які жыве ў Рыме і размаўляе па-старафларэнтыйску, вырашыў перавучыць сучасных яму фларэнтыйцаў і даказаць, што і ім, і ўсім астатнім неабходна вучыць фларэнтыйскую мову як замежную і спраўджвацца з састарэлай мовай Пятраркі і Бакача» [Костюкович 2004].

Як адзначае Л. Г. Сцяпанава, «мовазнаўства эпохі Адраджэння (гуманізм) прадстаўлена двума прынцыпова рознымі кірункамі і перыядамі: лацiністы XV стагоддзя і даследчыкі і кадыфікатары «народнай» (італьянскай) мовы XVI стагоддзя. Лацiністы зрабілі першы

крок да стварэння класічнай філалогіі ў сучасным сэнсе слова – распрацавалі метады філалагічнай крытыкі тэксту і адкрылі гістарычную зменлівасць латыні на падставе вывучэння пісьмовых лацінскіх помнікаў розных часавых зрэзаў, усвядоміўшы тым самым латынь як жывую мову, якая развіваецца (уяўленне, зусім чужое для сярэднявечнай думкі; для Дантэ лацінская мова – гэта мова, штучна кадыфікаваная «вынаходнікамі» лацінскай граматыкі – inventores grammaticae, мова, у якой ніколі не было прыродных носьбітаў, ні ў мінулым, ні ў сучаснасці). Завяршылі гэты працэс лінгвісты XVI стагоддзя, вызначыўшы латынь як мёртвую мову. Гэтае паняцце паклала пачатак не толькі класічнай філалогіі, але і «неафілалогіі» – вывучэнню жывых (ці новых) еўрапейскіх моў» [Степанова 2000].

Наступным пасля моўнага шляхам станаўлення лакальнага была праватворчасць, якая на ўсёй прасторы Еўропы ўяўляла складана структураваны працэс [Modzelewski 2004]. Гэты феномен пазначаў сінтэз трох фактараў: неперарыўнай традыцыі звычайнага права, рэнесанснай цікавасці да новага чытання помнікаў антычнага права, палітычнымі рэаліямі таго часу. Несумнеўна, рэнесанснае гучанне ў Паўночна-Усходняй Еўропе набыло ўздзеянне дасягненняў прававой школы postglossators (постгласатары) і выбітнага італьянскага прававеда Бартола да Сасаферата (1313–1357).

Нельга абысці ўвагай ролю ў пранікненні рэнесансных ідэй так званых культур-пасрэднікаў. Так, з пункту гледжання ўзораў для фарміравання «нацыянальна арыентаванага» права ВКЛ заслугоўвае згадвання кодэкс венгерскага звычайнага права Tripartitum [Bak et al. 2006], кадыфікацыю якога прыпісваюць Стэфану Вербучы (1458–1541). Як і ўзнікшыя стагоддзем пазней Статуты Вялікага Княства Літоўскага, гэты венгерскі кодэкс аб'яднаў у сабе традыцыю звычайнага венгерскага права, новую юрыдычную адукаванасць (меўшую ў сабе італьянскія карані) з практычным запатрабаваннем арыстакратыі замацаваць змененае status quo, узнікшае пасля завяршэння феадальнай рэвалюцыі.

Трэцім важным шляхам апасродкаванага транслявання рэнесансных ідэй на беларускія землі быў той комплекс, які можна аб'яднаць пад назвай Другі паўднёваславянскі ўплыў [Соболевский 1980; Bain 1908]. Як адзначае В. Калугін, у гісторыі ўсходнехрысціянскай культуры XIV стагоддзе па праве можна назваць «праваслаўным Адраджэннем». Багаслоўскай плынню, якая вызначыла характар усёй

візантыйскай царкоўнасці гэтага часу і аб’яднала грэкаў, балгараў, сербаў, рускіх, грузін і румын, стала містычнае вучэнне манахаўісіхастаў (у літаральным перакладзе – «маўчальнікаў»). Агульны ўздым духоўнага жыцця ў Візантыі, Балгарыі і Сербіі суправаджаўся ўзнікненнем мноства літаратурна-перакладніцкіх і кніжных цэнтраў. Гэты культурны росквіт не быў лакальнай з’явай, замкнёнай у нацыянальных межах. Ён ахапіў сабой усе праваслаўныя краіны і народы, закрануў розныя сферы духоўнага жыцця: кніжную мову, літаратуру, багаслоўе, іканапіс [Калугин 2006]. Тэрмін «Другое паўднёваславянскае» ў дачыненні да беларускай сярэднявечнай культуры азначае той феномен, што менавіта на мяжы XIV–XV стст. на ўсходнеславянскія землі паўтарылася пранікненне славянамоўных тэкстаў, уплыў якіх пачынаў праяўляцца з некалькіх пазіцый. З аднаго боку, тэксты былі звыклымі для праваслаўных чытачоў з беларускіх земляў Вялікага Княства Літоўскага, з іншага – у сілу рэнесанснага ўплыву [Голенищев-Кутузов 1962], які паступова распаўсюджваўся з дзяржаў Апенінскага паўвострава на паўднёваславянскія землі, несумнеўна (праз стыль тэкстаў, у меншай ступені – праз змест), неслі новы дух «далучэння да класічных узораў».

У гэтай сувязі варта назваць два найбольш вядомыя імені, з працамі якіх асацыюецца Другі паўднёваславянскі ўплыў. «Першы па часе – паплечнік Яўхіма Тырноўскага Кіпрыян (каля 1330–1406), які доўгі час жыў у манастырах Канстанцінопаля і асабліва на Афоне, што служыў кялейнікам патрыярха Канстанцінопальскага Філафея Кокіна» [Калугин 2006]. Пасля шматлікіх пакут, спалучаных з хітрасцямі візантыйскай царкоўнай дыпламатыі ва Усходняй Еўропе, ён заняў кіеўскі пасад, які аб’ядноўваў пад сваёй уладай усе рускія епархіі як у Маскоўскім, так і ў Літоўскім Княстве. Маючы сталую рэзідэнцыю ў Маскве, ён часта наведваў «заходнія» вобласці мітраполіі і быў «вялікім сябрам» польскага караля Ягайлы, нягледзячы на пераход апошняга ў рымска-каталіцкую веру (1386 г.) [Мейендорф 1992].

Другім з’яўляецца Грыгорый Цамблак (каля 1365–1419?), які паходзіў са старажытнага арыстакратычнага балгарскага роду і быў адным з найболей пладавітых вучняў Яўхіма Тырноўскага і відным прадстаўніком яго літаратурнай школы [Калугин 2006]. Для беларускай традыцыі важна і тое, што Цамблак з’яўляўся першым мітрапалітам, пастаўленым вялікім князем Вітаўтам для праваслаўных, якія пражывалі на беларускіх землях.

І нарэшце, мы павінны звярнуць увагу на самы важны фактар у пранікненні Рэнесансу на беларускія землі, на той феномен, які мы можам умоўна пазначыць як «сярэднявечны турызм». Гэта значыць, калі мы кажам, што дух Адраджэння пачаў пранікаць на тэрыторыю Беларусі дзесьці на пачатку 20-х гадоў XVI ст., то перш, чым пачаць канкрэтны і змястоўны аналіз тых трансфармацый, якія выклікалі гэтае пранікненне, неабходна раскрыць сам механізм інвазіі, знайсці тыя канкрэтныя геаграфічныя шляхі і прычыну патрэбы людзей перасоўвацца па гэтых шляхах. А гэта значыць, што на кагнітыўнай мапе Еўропы таго перыяду варта пазначыць дзве кропкі: напрыклад, Полацк і Фларэнцыю, паглядзець, што і як іх звязвае ў сферы інтэлектуальнага ўзаемадзеяння ў гэтых геаграфічных каардынатах.

У гэтай сувязі мы ўводзім канцэпт «сярэднявечны турызм» і лічым, што, нягледзячы на занадта сучаснае гучанне, ён дазволіць накіраваць гэтую частку дыскусіі пра характар і формы ўплыву Rinascimento на беларускую культуру ў патрэбнае рэчышча.

Паводле вызначэння Міжнароднай турыстычнай арганізацыі (WTO): «Турызм ёсць часовы выезд (вандроўка) людзей у іншую краіну ці мясцовасць, адрозную ад месца сталага жыхарства, на тэрмін ад дваццаці гадзін да шасці месяцаў ... без занятку дзейнасцю, якая аплачваецца з мясцовай крыніцы» [UNWTO 2009:1]. Як бачна, гэтае вызначэнне даволі шырокае, пад яго можна «падагнаць» шматлікія сярэднявечныя паездкі. Стала ўжо агульнай развага пра Сярэднявечча як набор населеных лакун, злучаных дарогамі, што праходзяць па бязлюдных мясцінах. Прычым рух па гэтых дарогах быў даволі інтэнсіўным. Да «турыстаў», па нашым сучасным вызначэнні, можна аднесці разнастайныя пасольствы, паломнікаў і пілігрымаў. Пэўна, не былі «турыстамі» гандляры і разбойнікі. Не зусім адназначныя ў гэтым дачыненні філосафы і юродзівыя, якія таксама ў вялікай колькасці перасоўваліся па гэтых дарогах.

Першым вядомым нам сведчаннем, якое фіксуе знаходжанне «туpыста з Беларусі» ў межах сярэднявечнай еўрапейскай айкумены, з’яўляецца наступны фрагмент з хронікі Канстанцкага сабора, напісанай Ульрыхам Рыхенталем: «Пасля гэтага ў суботу, якая была ў 19-ы дзень месяца лютага, паважаны спадар, спадар Ёрг [Георг], арцыбіскуп Кіеўскі, прыскакаў сюды з земляў Белай Русі да Смаленска (пераклад наш. – *В. Е.*)» (Richental Ulrichs von Richental Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418 1882). У гэтым фрагменце, які

адносіцца да лютага 1417 г., апісваецца прыбыццё на сабор Кіеўскага мітрапаліта Георгія Цамблака. Цікава, што дэлегацыя з Белай Русі ўступіла ў Канстанц сярод іншых «дзіўных» людзей: «І прыбываюць шмат язычнікаў з ім, з Татар і Турцыі, там маюць веру Мухамеда, а 9 служкаў яго веры, усе хто з даўгімі барадамі і без вусоў, а некаторыя паголеныя (пераклад наш. – *В. Е.*)» [Richental 1882:159].

Да часоў Францыска Скарыны (раней 1490–1551), дзейнасць якога ўжо адназначна звязваецца з беларускім Адраджэннем, заставалася амаль сто гадоў. Як відаць на прыкладзе беларускага першадрукара, для «інтэлігенцыі» Вялікага Княства Літоўскага ў XVI ст. паездкі ў Італію ўжо не былі чымсьці неардынарным. А людзі з беларускіх земляў перасталі здавацца незвычайнымі і таму варожымі. Больш таго, за гэты адносна кароткі час мяжа дзіўнага свету, той прасторы, наведванне якой здавалася падобным на вандраванне ў замагільны свет, усё больш адсоўваецца на ўсход. Пра гэта сведчыць нават самы павярхоўны аналіз мемуараў вандроўца таго часу (напрыклад, «Запіскі аб Масковіі» [Herberstein 1557]*), «родапачынальніка еўрапейскіх баечнікаў пра расійскую айчыну»** Жыгімонта (Зігмунда) фон Герберштэйна*** (ням. Siegmund Freiherr von Herberstein), а таксама параўнанне гэтых тэкстаў з раннімі падобнымі тэкстамі****. Мы паспрабуем паказаць далей, што немалая роля ў такой пераканфігурацыі кагнітыўнай прасторы належыць як дасягненням італьянскага Rinascimento, так і яго славе як Рэнесансу і Адраджэнню. Бо далучацца да гэтай культуры, вучыцца гуманізму да сярэдзіны XV ст. стала модным.

Турызм усё ж нешта іншае, чым простае перасоўванне. Турыст адпраўляецца ў шлях не дзеля задавальнення сваіх вонкавых патрэб, а дзеля месца, куды ён едзе. Турыст імкнецца дасягнуць месца, пазнаць яго, а таксама павезці назад нешта духоўнае ці матэрыяльнае. Па сутнасці, турыст вязе з сабой культуру. На ўсім працягу свайго развіцця еўрапейская цывілізацыя была цэнтраванай цывілізацыяй. Гэта азначае, што цікавасць і дапытлівасць былі накіраваны да якога-небудзь цэнтра. І калі сучаснай карціне ўласціва так званая

* Сучаснае нямецкае выданне [Herberstein 2007]; апошняе расійскае выданне з перакладам на рускую мову і каментарыямі [Герберштейн 1988].

** Выраз Ів. Іванава.

*** Пабываў у землях Вялікага Княства Літоўскага і Масковіі ў 1517 і 1526 гг.

**** Тут можна спаслацца на хрэстаматыйную працу Іагана дэ Плана-Карпіні «Историческое сочинение Иоанна де Плано-Карпини, которого папа Иннокентий IV посылал к татарам в 1246 году» [Карпини 1825].

поліцэнтрычнасць, калі палітычныя, эканамічныя і духоўныя цэнтры канкурыруюць паміж сабой, іншае было ў Сярэднявеччы. Тады, з прычыны саркастычнага стаўлення да іншых заняткаў, якія адрозніваліся ад «практыкаванняў духу» і ўзнёслага ўвасаблення духу ў матэрыю, цэнтрам цывілізацыі лічылася тое, куды імкнулася душа, а не цела.

Да сярэдзіны XV ст. такім універсальным духоўным цэнтрам хрысціянскай цывілізацыі заставалася Палестына. З канца XV ст., у тым ліку ў сілу палітычных і эканамічных прычын, ролю такога цэнтра ўзяў на сябе Рым. Запусценне Палестыны ў непарыўным сінтэзе з Адраджэннем у Італіі спарадзіла і важныя змены ў сістэме сярэднявечнага турызму, калі маладыя людзі пачалі падарожнічаць не толькі з палітычнымі і рэлігійнымі мэтамі, але і з адукацыйна-культурнымі.

Як адзначаў Эдвард Чэйні, прыняўшы рымскую мадыфікацыю старажытнай грэчаскай цывілізацыі, гэтак жа як і адраджэнне гэтага гібрыда на працягу Рэнесансу, Італія стала цэнтрам экстраардынарнага абаяння для маладых дзяржаў Паўночнай Еўропы пасля распаду сярэднявечнага хрысціянскага свету [Chaney 1998:11]. Менавіта ў сярэдзіне XV ст. Італія выступіла як эмбрыён будучага Гранд Тура (пра Гранд Тур гл.: [Chaney 1998; Black 2003]), які на працягу яшчэ некалькіх стагоддзяў будзе служыць завяршальным звяном у выхаванні еўрапейскай арыстакратыі, а ў больш шырокім сэнсе – першасным кансалідуючым пачаткам, які навязвае еўрапейскай інтэлігенцыі агульныя каштоўнасці, адзіныя падыходы да пазнання свету.

Што да земляў Вялікага Княства Літоўскага, то наш прыклад перасоўвання на світанку беларускага Адраджэння на ўсход кагнітыўных межаў той сацыякультурнай прасторы, якую мы цяпер традыцыйна завём Еўропай, ёсць прамое следства далучэння розных пластоў грамадства Вялікага Княства Літоўскага да традыцый еўрапейскіх вандраванняў наогул і канонаў Гранд Тура ў прыватнасці.

Як будзе паказана далей, Адраджэнне азначала для Беларусі, яе культуры і сацыяльнай структуры, не толькі якасны, але і рэвалюцыйны скачок, бо менавіта з гэтага часу мы назіраем кардынальную ломку светапоглядных арыенціраў, кумулятыўнае назапашванне як агульнай адукаванасці соцыума, так і патэнцый быць «выбітнымі людзьмі», якія ў разглядаемы перыяд з'яўляліся галоўнай каштоўнасцю і прызнаваліся пераважнай рухаючай сілай рэнесанс-

нага грамадства. Па сутнасці, гэтая радыкальная сінхранізацыя сацыяльнага і духоўнага жыцця ВКЛ з галоўнымі трэндамі еўрапейскага гуманізму (пры безумоўнай рэгіянальнай спецыфіцы, пра якую мы гаварылі вышэй) можа быць з поўным правам названа трэцяй (пасля праваслаўнай і каталіцкай інвазіі) інкультурацыяй беларускага грамадства. Калі ж мы будзем тут ізноў выкарыстоўваць канцэпцыю Ж. Дзюбі [Duby 1978], то зможам казаць і пра другую феадальную рэвалюцыю. Такі падыход стане правамерным абагульненнем відавочных працэсаў пераходу ад трохузроўневай структуры феадальнага агульнага Сярэднявечча да рэнесанснай мазаічнасці сацыяльнага жыцця і значных праяў чалавечай волі, змест якіх цяпер з'яўляецца не толькі гісторыяй беларускага Рэнесансу, але і важнай, прызнанай часткай сусветнай культурнай спадчыны.

4.2. Культура Адраджэння ў Заходняй Еўропе і Беларусі

Яшчэ нядаўна Адраджэнне звязвалі з развіццём капіталістычных адносін у краінах Заходняй і Цэнтральнай Еўропы. Аднак у навейшых даследаваннях дадзенае паняцце трактуецца больш шырока, яно знітоўваецца не толькі з раннебуржуазнай, але і з папярэднічаючай ёй развітой гарадской культурай, пра што пісалі М. Конрад і А. Лосеў. Больш таго, ставіцца і вывучаецца праблема ўсходнееўрапейскага і ўсходнеславянскага Адраджэння (Ю. Юргініс, С. Падокшын, У. Конан, В. Шчык, М. Кашуба, Я. Страцій, У. Літвінаў і інш.). Тэрмінам «Адраджэнне» абазначаюцца таксама грамадска-культурныя рухі ў гісторыі некаторых народаў, у тым ліку і славянскіх, якія знітаваны з агульным духоўна-культурным уздымам у больш ранні ці больш позні перыяды, вызваленчай барацьбой, абуджэннем нацыянальнай свядомасці, станаўленнем дзяржаўнасці (каралінгаўскае, балгарскае Адраджэнне і інш.). У артыкуле «Беларускае Адраджэнне» М. Багдановіч, аўтар гэтага паняцця, уключаў працэс нацыянальна-культурнага развіцця беларускага народа пачынаючы з XVI і да першых дзесяцігодзяў XX ст.

Адраджэнне XIV–XVI стст. абумоўлена прагрэсіўнымі якаснымі зменамі ў эканамічным і сацыяльна-палітычным стане еўрапейскіх краін, развіццём гарадоў, таварна-грашовай гаспадаркі, зараджэннем элементаў буржуазных адносін, фарміраваннем нацыянальных дзяржаў і абсалютных манархій, актывізацыяй антыфеадальных рухаў і рэлігійнай барацьбы, секулярызацыяй духоўнага жыцця грамадства. Характэрная асаблівасць Адраджэння – зварот да культуры Антычнасці, дзякуючы чаму «заходні свет азнаёміўся з ісцінным, вечным вынікам чалавечай дзейнасці» [Гегель 1993:419]. Аднак імкненне «адрадзіць» цікавасць да антычнай спадчыны з'ўлялася не простай яе рэстаўрацыяй, а зыходным пунктам, канкрэтна-гістарычным спосабам фарміравання новай, пераважна свецкай еўрпейскай культуры. Яе аплотам станавіліся гарады, двары і маёнткі свецкіх і духоўных феадалаў, багатых мяшчан, а выразнікамі – прадстаўнікі новай інтэлігенцыі (пісьменнікі, мастакі, вучоныя, філосафы, кнігавыдаўцы, настаўнікі, урачы), перадавыя грамадскія і палітычныя дзеячы, мараплаўцы і інш. У іх асяроддзі фарміруецца адметны ад традыцыйна-сярэднявечнага рэнесансна-гуманістычны светапогляд, які адлюстроўваў істотныя змены ў адносінах да Бога, прыроды, свету, грамадства, чалавека. Аснову гэтага новага светапогляду складаюць тры прынцыпы: вучэнне пра свабоду, або пра вялікія магчымасці чалавека ў яго адносінах да свету, самога сябе, пазнання, творчасці; уяўленне пра самакаштоўнасць чалавечага жыцця, або адраджэнскі антрапацэнтрызм, дзе галоўнай з'яўляецца не праблема замагільнай узнагароды, а зямнога прызначэння чалавека; натуралізм як пераважны спосаб інтэрпрэтацыі прыродна-сацыяльнай рэчаіснасці і чалавека.

Адраджэнне суправаджалася эпахальнымі з'явамі – Вялікімі геаграфічнымі адкрыццямі, узнікненнем кнігадрукавання, буйнымі дасягненнямі ў развіцці тэхнікі, навукі, мастацтва. Культура эпохі Адраджэння і светапогляд рэнесансных гуманістаў супярэчлівыя. Побач з гістарычна абмежаванымі, саслоўна-класавымі сцвярджаліся вечныя, агульначалавечыя каштоўнасці; свецкія элементы цесна перапляталіся з рэлігійнымі, хрысціянскія – з язычніцкімі, натуралістычныя і навуковыя – з містычнымі і астралагічнымі. Грамадзянскі гуманізм (вучэнні, якія грунтаваліся на ідэі «агульнага дабра») – з гранічным індывідуалізмам, «тытанізмам» (тэрмін А. Ф. Лосева), амаралізмам; вучэнне пра высокую годнасць чалавека – з усведамленнем яго бяссілля ў існуючых прыродных і грамадскіх умовах. Культура Адраджэння ўяўляла сабою толькі магутны слой эпохі позняга Сярэднявечча, феадалізму. Побач з ёй існавала традыцыйная сярэднявечная культура – сацыяльная, палітычная, прававая, філасофская, мастацкая, побытавая і г. д.

У розных краінах эпоха Адраджэння не супадала не толькі храналагічна, але і тыпалагічна. У адрозненне ад класічнага, італьянскага, Адраджэння рэнесансную культуру ў некаторых краінах За-

ходняй і Цэнтральнай Еўропы (Германія, Скандынаўскія краіны, Англія і г. д.) называюць Паўночным Адраджэннем, асаблівасцямі якога былі цесная сувязь з рэлігійнымі і нацыянальна-культурнымі рухамі, Рэфармацыяй, кампраміс з сярэднявечнымі традыцыямі і інш. Да дадзенага тыпу адносіцца і ўсходнееўрапейскае Адраджэнне (Беларусь, Украіна, Літва). У перыяд Адраджэння адбывалася інтэнсіўнае станаўленне нацыянальнай самасвядомасці і на гэтым грунце – нацыянальнай культуры. Дасягнулі вялікіх поспехаў літаратуры на народных мовах, мастацтва, архітэктура, музыка, тэатр, філалогія, гістарыяграфія, прыродазнаўства, філасофія. Гуманісты імкнуліся адрадзіць класічную латынь, вывучалі старажытнагрэчаскую і старажытнаяўрэйскую мовы, адшуквалі, аднаўлялі і выдавалі тэксты антычных аўтараў. Разам з тым узрастае цікавасць да жывых моў, сведчаннем чаго з’яўляюцца пераклады на народныя мовы Бібліі (Ян Гус, Францыск Скарына, Марцін Лютэр).

Побач з развіццём новага мастацтва фарміравалася новая філасофія мастацкай творчасці – рэнесансная эстэтыка з яе рэабілітацыяй пачуццёва-цялеснай прыгажосці, секулярызацыяй духоўнага свету чалавека, перакананнем у неабмежаванасці творчай свабоды. Эстэтычная праблематыка распрацоўвалася ў адносінах да мастацкай практыкі, пераважна ў галіне жывапісу, скульптуры, архітэктуры («Трактат пра жывапіс» Леанарда да Вінчы, «Жыццяпісы самых знакамітых жывапісцаў, скульптараў і дойлідаў» Дж. Базары і інш.). У аснове мастацкага мыслення эпохі Адраджэння – давер да пачуццёвага ўспрыняцця, зроку, перспектыўнае, трохмернае, рэльефнае бачанне навакольнага свету. Відазмянялася антычнае паняцце мімезісу: галоўнае не пераймання, а індывідуальна-творчае бачанне самога мастака, для якога мастацтва вышэй за рэальнасць. Вялікае значэнне надавалася прафесіяналізму, адукацыі, веданню анатоміі, матэматыцы. Менавіта ў эпоху Адраджэння мастацкая творчасць пачала разглядвацца як самастойны від дзейнасці. Аб’ектам мастацкага адлюстравання усё больш станавілася рэальнасць, рэлігійныя сюжэты секулярызаваліся. Мастацкае пазнанне сінтэзавалася з навуковым, даследаваліся пытанні перспектывы, прапорцыі, святлаценю. Жывапіс, скульптура, графіка псіхалагічна паглыбляліся, выяўлялі жыццялюбства і грамадзянскасць асобы, драматызм і канфліктнасць рэчаіснасці. У архітэктуры рэнесансны стыль вызначаўся яснасцю, лагічнасцю, прапарцыянальнасцю, суразмернасцю чалавеку. У літаратуры сцвярджаўся ідэал свабоднай, усебакова развітой

жыццялюбнай асобы, адбываўся сінтэз кніжнай і фальклорнай традыцыі. Узніклі любоўная лірыка (Ф. Пятрарка, П. Рансар), камічная навела (Дж. Бакача, Дж. Чосер), гістарычная (Т. Таса), гераічная (Л. Камоэнс), казачная (М. Баярда, Л. Арыёста) паэмы, драма (У. Шэкспір, Л. дэ Вэга), сатырычна-бытавы і гратэскны раманы (Ф. Рабле, М. Сервантэс), антысхаластычная і антыклерыкальная сатыра (С. Брант, Эразм Ратэрдамскі, У. фон Гутэн), філасофскае эсэ (М. Мантэнь). Рэнесансны тэатр імкнуўся спалучаць літаратурную драматургію з народным карнавальным мастацтвам. У музычнай культуры зараджаліся новыя жанры – сольная песня, кантата, опера, замацоўвалася вакальна-інструментальная поліфанія, адчуваўся усё большы ўплыў народнай музыкі.

Філасофія Адраджэння процістаяла схаластыцы, хоць і не парывала з сярэднявечнай традыцыяй. Вылучаліся тры лініі – этыка-гуманістычная, неаплатанічная і натурфіласофская. Першая, этыка-гуманістычная (Калуча Салютаці, Леанарда Бруш, Ларэнца Вала, Піка дэла Мірандола, Эразм Ратэрдамскі, Францыск Скарына, Мішэль Мантэнь), характарызавалася цікавасцю да праблем чалавека, яго прызначэння, унутранага свету, магчымасцей, свабоды. Пры гэтым выкарыстоўваліся і актуалізаваліся сацыяльна-этычныя ідэі памяркоўнага стаіцызму (у духу «грамадзянскага гуманізму») і эпікурэізму (у духу ранне-буржуазнага індывідуалізму). Для прадстаўнікоў Паўночнага Адраджэння характэрна спроба гуманістычнай перапрацоўкі хрысціянскай этыкі (Эразм Ратэрдамскі, Францыск Скарына і інш.). Другая, неаплатанічная, лінія філасофіі эпохі Адраджэння (Мікалай Кузанскі, Марсілія Фічына) знітавана з пастаноўкай радыкальных анталагічных праблем, стварэннем пантэістычнай карціны свету, распрацоўкай шэрагу дыялектычных ідэй. Паводле Кузанскага, Бог стварае прыродны Свет не «з нічога», а ў выніку самаразгортвання; Бог і Свет – процілегласці, якія, аднак, знаходзяцца ў дыялектычных адносінах, пераходзячы адзін у аднаго. Фічына разглядаў акт тварэння як працэс сыходжання ад Божага адзінства да прыроднай множнасці, лічыў Сусвет і чалавека цудоўнымі творамі Вялікага мастака – Бога. Трэці напрамак прадстаўлены рэнесанснымі натурфілосафамі (Т. Парацэльс, Дж. Кардана, Б. Тлезіа, А. Доні, Ф. Патрыцы, Д. Бруна, Т. Кампанэла). Яны разглядалі свет і чалавека пераважна зыходзячы з іх «уласных пачаткаў», абапіраліся на вопыт, пад якім разумелі ўласныя назіранні, сучасныя ім навуковыя дасягненні, гістарычную практыку і народную муд-

расць. Аднак гэта яшчэ не быў вопыт XVII ст., які грунтаваўся галоўным чынам на навуковым эксперыменце. Рэнесанснымі натурфілосафамі яшчэ актыўна выкарыстоўваліся астралагічныя, акультнамістычныя і іншыя ненавуковыя ідэі. Буйнейшы вынік філасофіі Адраджэння – натуралістычны пантэізм (Бруна). Яго аналаг – містычны пантэізм (Т. Мюнцар, Я. Бёме). У эпоху Адраджэння ўзнікае новае прыродазнаўства (Леанарда да Вінчы, Мікалай Каперні к). Геліяцэнтрычнае вучэнне Каперніка абумовіла радыкальны перагляд філасофскіх уяўленняў пра свет. На яго падставе Бруна распрацаваў касмалагічнае вучэнне пра бясконцасць Сусвету. У той жа час рабіліся спробы аднаўлення аўтэнтычнага вучэння Арыстоцеля, скажонага схаластыкай, натуралістычнай інтэрпрэтацыі арыстацелізму (П. Пампанацы). Узнікае сацыяльная ўтопія (Т. Мор, Кампанэла), развіваецца новая палітычная думка (Н. Макіявелі, Ж. Бадэн, А. Ф. Маджэўскі, А. Волан), у якой гісторыя трактавалася як пераважна вынік мэтанакіраванай дзейнасці людзей, дзяржаўная палітыка аддзялялася ад рэлігіі і нават ад маралі (Макіявелі) або шчыльна звязвалася з імі (Кальвін, Волан). Сацыяльна-палітычная філасофія Адраджэння зыходзіла з пераканання у неабходнасці ўдасканалення існуючага грамадства, дзяржавы, царквы, нораваў. Рэнесансныя ідэі адлюстроўваліся ў рэфармацыйных вучэннях, у якіх сцвярджалася суверэннасць індывідуальнай рэлігійна-маральнай свядомасці чалавека (Лютэр, Скарына).

У Вялікім Княстве Літоўскім у XV – першай палове XVII ст. скла ліся пэўныя перадумовы для развіцця культуры Адраджэння: эканамічнае і сацыяльна-палітычнае ўзмацненне гарадоў; актывізацыя прагрэсіўнага магнацка-шляхецкага рэфармісцкага руху (аграрная, адміністрацыйная, судовая, ваенная рэформы 50–80-х гадоў XVI ст.), у выніку якога часткова адбылася палітычная цэнтралізацыя і дзяржаўна-прававая стабілізацыя беларуска-літоўскага грамадства, узмацніўся яго суверэнітэт; фарміраванне беларускай народнасці і яе самасвядомасці; пашырэнне міжнародных культурных сувязей; гуманістычны і рэфармацыйны рух. Адбываецца інтэнсіўная секулярызацыя духоўнага жыцця грамадства, якая выяўлялася ў развіцці адукацыі, кнігадрукавання, прытоку разнастайнай кніжнай прадукцыі з-за мяжы і камплектаванні айчынных бібліятэк, мецэнацтве і ўзнікненні гуманістычных цэнтраў пры дварах буйных феадалаў (Слуцкіх, Радзівілаў, Хадкевічаў, Кішкаў, Глебавічаў і інш.), захапленні антычнай культурай. Працягваецца працэс ста-

наўлення беларускай літаратурнай мовы, нацыянальнай пісьменнасці, развіваецца айчынная пісьменнасць на лацінскай, польскай мовах, гістарыяграфія, філасофская і грамадска-палітычная думка, прававая тэорыя, выяўленчае мастацтва, архітэктура, музыка.

З тыпалагічнага пункту гледжання Адраджэнне у Вялікім Княстве Літоўскім, г. зн. у Беларусі, Украіне, Літве, адносіцца да ўсходнееўрапейскага і па сваіх параметрах блізкае да Паўночнага Адраджэння. З'яўляючыся адзінствам агульнаеўрапейскага і рэгіянальна-нацыянальнага, Адраджэнне ў Беларусі мела свае спецыфічныя рысы – меншая ўдзельная вага свецкага пачатку; сутыкненне ўсходніх і заходніх рэлігійна-царкоўных і духоўна-культурных тэндэнцый; станаўленне беларускай культуры ў складзе поліэтнічнага і рознарэлігійнага інтэграванага дзяржаўнага ўтварэння (Вялікага Княства Літоўскага, а потым Рэчы Паспалітай), ва ўмовах незавершаных працэсаў нацыянальнай і дзяржаўнай дыферэнцыяцыі беларускага, украінскага і літоўскага народаў. Характэрнай рысай айчыннага Адраджэння з'яўляецца наяўнасць у Вялікім Княстве Літоўскім на працягу пэўнага перыяду адноснай рэлігійнай талерантнасці, што зафіксавана ў Варшаўскай канфедэрацыі (1573 г.) і Статуце Вялікага княства Літоўскага (1588 г.). Адметнымі рысамі беларускага Адраджэння з'яўляліся ўзаемадзеянне беларускай, украінскай, літоўскай, польскай і рускай культур, узаемапранікненне рэнесанснага гуманізму і Рэфармацыі, сувязь з рэлігійным, нацыянальна-культурным і палітычным рухам канца XVI–XVII ст. (барацьба за свабоду веравызнання, захаванне рэлігійных і нацыянальна-культурных традыцый). Асаблівасцю працэсу развіцця айчыннай рэнесанснай культуры ў параўнанні з культурай Заходняй і Цэнтральнай Еўропы з'яўлялася спазненне яе развіцця, функцыянаванне яе ва ўмовах каталіцкай экспансіі і Контррэфармацыі, культуры барока, што развівалася ў Беларусі ў канцы XVI – першай палове XVII ст. У адрозненне ад заходнееўрапейскага ў айчынным Адраджэнні ідэя індывідуальнай, суб'ектыўнай свабоды ў большай ступені абмяжоўвалася інтарэсамі агульнага дабра, што тлумачылася больш нізкім узроўнем раннебуржуазнага развіцця, старажытнай грамадска-культурнай і рэлігійна-праваслаўнай сабор най традыцыяй.

Адным з істотных момантаў Адраджэння ў Беларусі з'яўляецца станаўленне нацыянальнай, уласна беларускай культуры. Пачынаючы са Скарыны, рэнесансная ідэя служэння агульнаму дабру набыла ў Беларусі нацыянальна-патрыятычную і асветніцка-дэмакратычную

канкрэтызацыю. Айчынны рэнесансны гуманізм часцей за усё прымаў выгляд «хрысціянскага гуманізму», г. зн. светапогляду, які, не парываючы з асноўнымі прынцыпамі хрысціянства, імкнуўся рэвізаваць некаторыя яго традыцыйна-сярэднявечныя ўяўленні і панякцці. Фарміруецца беларускі менталітэт – спецыфічны спосаб светаўспрымання і светаадчування, які вызначае нацыянальны характар і своеасаблівасць духоўнай культуры Беларусі. З перабудовай і актывізацыяй духоўнага жыцця Беларусі ў эпоху Адраджэння звязана развіццё айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, літаратуры, архітэктуры, выяўленчага мастацтва, музыкі, тэатра.

У развіцці айчыннай думкі эпохі Адраджэння адзначаюцца тры перыяды, у залежнасці ад спецыфікі грамадскага жыцця, узроўню мысліцельнай культуры, ідэйнай дамінанты. Першы перыяд – філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі эпохі ранняга Адраджэння (пачатак стагоддзя – 1550-я гады, г. зн. ад Скарыны да Рэфармацыі) – станаўленне, пранікненне ў грамадзянскую свядомасць ідэі аднаўлення. Другі (сярэдзіна – канец XVI ст.) – сінтэзу рэфармацыйна-гуманістычнай тэорыі з сацыяльна-дзяржаўнай практыкай. Трэці (канец XVI – першая палова XVII ст.) – рацыяналізацыя і філасафізацыя рэнесансна-гуманістычнай думкі і выхаду яе на агульнаеўрапейскую арэну (сацыніянства), акумуляцыі рэнесансных ідэй схаластыкай, дзеячамі грамадска-рэлігійнай барацьбы, якая разгарнулася пасля Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г., культурай айчыннага барока.

У галіне анталогіі, гнасеалогіі і метадалогіі новыя ідэі выяўляліся пераважна ў рэлігійна-тэалагічнай форме (рэлігійны рацыяналізм С. Буднага і інш.). Аднак існаваў і ўласна філасофскі спосаб фармулёўкі асноўных уяўленняў (С. Лован, К. Лышчынскі). Закраналіся пытанні структуры Бога, натуры Хрыста (антытрынітарыі), паходжання свету (Брэсцкая Біблія, Хроніка М. Стрыйкоўскага), разумення цудаў, індывідуальнай несмяротнасці душы, замагільнай узнагароды, суадносін ідэальнага і матэрыяльнага, пазнання, веры і розуму, багаслоўя і філасофіі і інш.

Вучэнне пра мараль айчынных рэнесансных мысліцеляў было заснавана на даверы да натуральнай прыроды чалавека, перакананні ў магчымасці яе ўдасканалення праз персанальныя намаганні. Гуманізаваліся і набліжаліся да рэальнага жыцця ідэі хрысціянскай этыкі, адраджаліся філасофска-этычныя вучэнні стоікаў, Цыцэрона, эпікурэйцаў, па-новаму інтэрпрэтавалася платонаўскае і арыстоцелеўскае вучэнне пра мараль, выкарыстоўваліся і адаптаваліся некаторыя рэнесансна-рэфармацыйныя этычныя палажэнні. У рамках праблемы чалавека, яго адносін з Богам, навакольным асяроддзем, грамадствам абмяркоўваліся пытанні шчасця і сэнсу жыцця, агульнага і індывідуальнага дабра, маральнай свабоды, выбару, адказнасці, маральнага і інтэлектуальнага ўдасканалення, грамадзянскага абавязку і інш. (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, М. Літвін, С. Кашуцкі, А. Волан, Якуб з Калінаўкі, М. Чаховіц, С. Полацкі). Асноўная праблема сацыяльна-палітычнай і прававой думкі айчыннага Адраджэння – удасканаленне грамадства і дзяржавы, ідэальных сацыяльных, палітычных і юрыдычных інстытутаў. У рэчышчы гэтай праблемы галоўнымі з'яўляліся пытанні ўмацавання дзяржаўнага суверэнітэту Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, прававога грамадства, сутнасці свабоды, справядлівага судаводства, правоў чалавека (Ф. Скарына, С. Будны, А. Валовіч, Л. Сапега, А. Волан). Геніяльным прадбачаннем з'яўлялася ідэя экалагічнага выхавання чалавека (М. Гусоўскі).

У беларускай грамадска-палітычнай думцы эпохі Адраджэння знайшоў адлюстраванне працэс станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. У ім можна зафіксаваць два этапы: першы (да канца XVI ст.), у якім пераважаў этнакультурны кампанент, складвалася пераважна секулярызаваная канцэпцыя нацыянальных каштоўнасцей (Ф. Скарына, С. Будны, В. Цяпінскі); і другі – калі нацыянальная самасвядомасць выяўлялася галоўным чынам у працэсе рэлігійна-канфесіянальнага самавызначэння (С. Зізаній, М. Смятрыцкі, І. Пацей і інш.).

Як паказаў В. В. Старасценка, у этнасацыяльнай і палітычнай самасвядомасці протабеларусаў перыяду Кіеўскай Русі наглядаюцца дзве супрацьлеглыя тэндэнцыі: інтэграцыя, падставай якой з'яўлялася ідэя генетычнай і рэлігійна-культурнай роднасці, імкненне да захавання палітычнага і духоўнага адзінства; і дыферэнцыяцыя, якая ёсць вынік развіцця рэгіянальна-этнічнай спецыфікі, ментальнай адметнасці, што ў рэшце рэшт абумовіцца ўзнікненнем новых – беларускай, украінскай і рускай – народнасцей са сваёй самасвядомасцю і асаблівым духоўным і сацыяльна-палітычным ладам. Якасна новы этап нацыянальнай самасвядомасці беларусаў звязаны з эпохай Адраджэння і Рэфармацыі. Самасвядомасць у значнай меры секулярызуецца, гуманізуецца і рацыяналізуецца, яе змест абазначаецца ідэямі беларускага патрыятызму, свабоды, суверэнітэту, вяршэнства закону, правоў чалавека, талерантнасці, рэлігійна-царкоўнага і куль-

турнага кампрамісу, каштоўнасці нацыянальнай культуры і роднай мовы і г. д. У прадмовах да беларускай Бібліі Скарына сфармуляваў ідэал нацыянальнага жыцця, падставай якога павінны быць вера, высокая маральнасць і інтэлект, гуманізм у духу хрысціянскай этыкі, законапавага, чалавечая годнасць, грамадзянскасць, клопат пра развіццё айчыннай культуры, роднай мовы. Намаганні Скарыны па фарміраванні нацыянальнай самасвядомасці атрымалі сваё развіццё ў творчай дзейнасці М. Гусоўскага (ідэя каштоўнасці прыроды роднага краю і экалагічнага выхавання чалавека), С. Буднага (ідэя рэлігійнай і творчай свабоды), В. Цяпінскага (ідэя нацыянальна-культурнага адраджэння), Л. Сапегі (ідэя прававой дзяржавы) і інш. Разам з тым самасвядомасці дадзенай эпохі ўласцівы феадальныя станава-карпаратыўныя, сацыяльна-іерархічныя, сярэднявечныя этнаканфесійныя ўяўленні і паняцці.

На другім этапе ў сувязі з новай нацыянальна-палітычнай і канфесійнай сітуацыяй (Контррэфармацыя, Брэсцкая царкоўная ўнія 1596 г.) абвастраюцца не толькі рэлігійныя, але і нацыянальна-патрыятычныя пачуцці, грамадзянская самасвядомасць. Кожны з канфрантуючых бакоў звяртаецца да нацыянальнай духоўнай традыцыі, айчыннай культурна-гістарычнай спадчыны. Узнікае феномен «разарванай самасвядомасці»: з аднаго боку, беларусы і ўкраінцы ўсведамляюць сябе патрыётамі і грамадзянамі Рэчы Паспалітай, з другога – адчуваюць дыскрымінацыю па канфесійнай і нацыянальна-культурнай адзнаке, што вымушала іх звяртацца за дапамогай да іншай дзяржавы, Расіі, і па сутнасці разбурала грамадзянскую самасвядомасць. Даволі яскрава нацыянальная самасвядомасць дадзенага перыяду адлюстравана ў палемічнай літаратуры (І. Пацей, М. Сматрыцкі, А. Філіповіч і інш.).

У айчыннай эстэтычнай думцы эпохі Адраджэння і Барока мастацтва трактавалася як вынік пераймання і творчай фантазіі мастака, сінтэз цялесна-пачуццёвага і духоўнага. Распрацоўваліся паняцці прыгожага, гераічнага, трагічнага, ідэальнага, усведамлялася роля і мера свабоды ў творчым працэсе, указвалася на неабходнасць для мастака прафесіяналізму, эрудыцыі, сцвярджалася эстэтычная каштоўнасць музыкі спеваў, роднай мовы (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, С. Будны, М. К. Сарбеўскі, С. Полацкі і інш.).

На падставе багатых мастацка-культурных традыцый усходнеславянскага Сярэднявечча – візантыйскіх, старажытнабалгарскіх, старажытнарускіх – развівалася літаратура Беларусі эпохі Адраджэння. У ёй узнікаюць якасна новыя тэндэнцыі і з’явы, звязаныя з прагрэсам айчыннай духоўнай культуры, ідэйнымі ўплывамі Захаду. Працягваюць сваё функцыянаванне ў культуры грамадства царкоўна-рэлігійныя творы (біблейскія кнігі, патрыстычная, жыційная і багаслужэбная літаратура), сачыненні выдатных старажытнарускіх пісьменнікаў (Кірылы Тураўскага, да спадчыны якога ў XVI ст. звярталіся заблудаўскія культурныя дзеячы; Грыгорыя Цамблака; невядомага аўтара «Жыція Еўфрасінні Полацкай»; полацкага манаха Яфрэма, аўтара «Жыція Аўрамія Смаленскага» і інш.). Па-ранейшаму папулярнасцю карыстаюцца свецкія аповесці «Александрыя» і «Троя», пра якія згадвае Скарына ў сваёй знакамітай прадмове «Во всю Бивлию». Устойлівая цікавасць назіраецца да старажытных летапісаў і хронік («Аповесць мінулых гадоў», «Галіцка-Валынскі летапіс», некаторыя летапісныя помнікі маскоўскага, ноўгарадскага, пскоўскага паходжання і інш.), якія выкарыстоўваюцца складальнікамі новых, айчынных летапісных зводаў XV–XVI стст. Характэрная рыса літаратурнага працэсу Беларусі эпохі Адраджэння – узаемадзеянне і пранікненне ўсходніх, візантыйска-праваслаўных і заходніх, лаціна-каталіцкіх традыцый, духоўных тэндэнцый. У XV–XVI стст. з’яўляюцца пераклады на беларускую мову свецкіх твораў замежнай літаратуры («Жыціе Аляксея, чалавека Божага», «Страсці Хрыстовы», «Аповесць пра трох каралёў», «Аповесць пра Трыстана і Баву», «Гісторыя пра Атылу»). Паступова жывая, гутарковая народная мова падрывае літаратурную манаполію мовы царкоўнаславянскай. У канцы XV ст. з’яўляюцца першыя беларускія пераклады асобных кніг Бібліі, пашыраюцца рукапісныя варыянты Псалтыра з больш або менш значнымі беларускімі прыкметамі ў мове.

Вялікую ролю ў станаўленні нацыянальнай літаратуры адыгрывала свецкае дзелавое пісьменства (матэрыялы велікакняжацкай канцылярыі, або «Метрыка Вялікага Княства Літоўскага», дзяржаўныя прывілеі, граматы, статуты, судовыя позвы і інш.), якое служыла супрацьвагай касмапалітычнай у сваёй большасці царкоўна-рэлігійнай літаратуры на даволі далёкай ад народнай, незразумелай «людем посполитым» царкоўнаславянскай мове. Побач з царкоўна-рэлігійнымі творамі свецкае дзелавое пісьменства складала аснову старадаўняй літаратуры Беларусі XIV – першай паловы XVI ст. У сваіх найвышэйшых дасягненнях (Статуты Вялікага Княства Літоўскага 1529, 1566, 1588 гг.) творы дзелавога пісьменства сталі выдатнымі літаратурнымі помнікамі беларускай культуры эпохі Адраджэння.

Жанрам свецкай літаратуры XV–XVI стст. з'яўляліся новыя летапісы, у якіх наглядаюцца некаторыя элементы творчага метаду эпохі Адраджэння. У другой чвэрці XV ст. у Смаленску быў складзены першы агульнадзяржаўны летапісны звод Вялікага Княства Літоўскага – Беларуска-Літоўскі летапіс 1446 г. Яго найбольш арыгінальнымі з літаратурнага боку часткамі з'яўляліся «Пахвала вялікаму князю Вітаўту» і «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх». Са старажытнарускімі літаратурна-эстэтычнымі традыцыямі звязаны твор «Пахвала гетману Канстанціну Астрожскаму», напісаны невядомым беларускім пісьменнікам у гонар перамогі пад Оршай у 1514 г. Помнікамі беларуска-літоўскага летапісання першай паловы XVI ст. з'яўляюцца «Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага» і «Хроніка Быхаўца» (рукапіс апошняй знойдзены Т. Нарбутам у паперах пана з-пад Ваўкавыска А. Быхаўца і надрукаваны ў 1846 г.). Дадзеныя летапісныя зводы – новы этап у айчыннай гістарычнай літаратуры. Іх асноўнай ідэяй з'яўляецца сцвярджэнне дзяржаўнай годнасці і суверэнітэту Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, абгрунтаванне высокага паходжання літоўска-беларускай велікакняжацкай дынастыі, яе законнага права на ўладу (легенды пра рымскага патрыцыя Палямона, які, пакінуўшы Італію, пасяліўся ў Прынёманскім краі; пра заснаванне Гедымінам Вільні; аповед пра паход Альгерда на Маскву і інш.). Па меркаванні В. Чамярыцкага, «Хроніка Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага», «Хроніка Быхаўца» – гэта не толькі гістарычныя, але і літаратурныя творы, у якіх удала сінтэзаваны рэальны факт і вымысел, праўда гістарычная і праўда мастацкая, што сведчыць пра адыход ад традыцый старажытнарускага летапісання, робіць гэтыя творы не толькі помнікамі гістарыяграфіі, грамадска-палітычнай думкі, але і прыгожага пісьменства. Адным з найважнейшых чыннікаў айчыннай гістарыяграфіі і літаратуры Адраджэння з'яўляецца твор Мацея Стрыйкоўскага «Хроніка Польская, Літоўская, Жамойцкая і ўсяе Русі» (1582 г.).

Важным этапам у развіцці айчыннай літаратуры эпохі Адраджэння з'яўляецца дзейнасць Францыска Скарыны. Ён напісаў да выдадзеных ім у Празе і Вільні біблейскіх кніг звыш 100 прадмоў, пасляслоўяў – высокамастацкіх і арыгінальных твораў беларускай прозы XVI ст. Іх асаблівасці – лаканічнасць, прастата, насычанасць інфармацыяй, глыбокі ідэйна-філасофскі і маральны змест. Прадмовы і пасляслоўі Скарыны багата аздоблены выслоўямі і афарызмамі, мудрымі думкамі, патрыятычнымі выказваннямі, сярод якіх такі літаратурны шэдэўр, як «Понеже от прирожения» (прадмова да «Юдзіфі»). Скарына – адзін з выдатнейшых перакладчыкаў эпохі Адраджэння, знаўца не толькі беларускай і царкоўнаславянскай, але і старажытнаяўрэйскай, старажытнагрэчаскай, лацінскай, чэшскай, італьянскай, нямецкай і іншых моў. Літаратурная спадчына Вялікага Палачаніна сведчыць таксама пра яго талент паэта, гімнографа, рытара і г. д.

Вялікі здабытак беларускай літаратуры эпохі Адраджэння – творчасць паэтаў-лацiністаў пачатку XVI ст. – Міколы Гусоўскага («Песня пра зубра» і інш.), Яна Вісліцкага («Пруская вайна» і інш.).

На працягу XV – пачатку XVII ст. у Вялікім Княстве Літоўскім утварыўся шэраг культурна-літаратурных цэнтраў (Супрасльска-Заблудаўскі, Брэсцкі, Нясвіжскі, Заслаўскі, Лоскі, Віленскі, Полацкі, Слуцкі і інш.), дзе існавалі буйныя сховішчы рукапісаў і друкаваных кніг, скрыпторыі, друкарні, школы, працавалі вядомыя кнігавыдаўцы, перакладчыкі, настаўнікі, паэты, публіцысты. Тут былі выдадзены такія значныя творы айчыннай літаратуры эпохі Адраджэння, як «Брэсцкая Біблія» (1563 г.), «Катэхізіс», «Апраўданне грэшнага чалавека перад Богам» (1562 г.), «Статут Вялікага Княства Літоўскага» (1588 г.), значная колькасць рэлігійна-тэалагічных і літургічных сачыненняў розных канфесій, гістарычных, філасофскіх, палітычных трактатаў, твораў антычных пісьменнікаў, падручнікаў па граматыцы, рыторыцы, паэтыцы і інш. На думку даследчыкаў, у гэты перыяд беларуская культура і літаратура займалі дамінуючае становішча ў Вялікім Княстве Літоўскім.

Рэфармацыйна-гуманістычны рух, рэлігійна-грамадская барацьба XVI – першай паловы XVII ст. ініцыявалі дзейнасць таленавітых літаратараў, палемістаў, паэтаў, якія пісалі на беларускай, польскай і лацінскай мовах (С. Будны, В. Цяпінскі, А. Волан, С. Кашуцкі, Л. Сапега, С. Зізаній, Л. Зізаній, І. Пацей, М. Сматрыцкі, Л. Карповіч, Я. К. Пашкевіч, І. Руцкі, А. Філіповіч, Б. Будны, А. Рымша, Ян Радван, С. Грахоўскі, Ян Казаковіч, Л. Мамоніч, Г. Пельгрымоўскі, Ф. Іяўлевіч, Я. Пратасовіч, М. К. Сарбеўскі, С. Полацкі і інш.). Асабліва росквіту дасягнула публіцыстычна-палемічная літаратура і сярод яе такія жанры, як пасланне, адказ, слова, плач, прадмова. У паэзіі пануе жанр «эпіграмы» (вершы «на герб»), якой надаецца актуальнае маральнае і грамадскае гучанне. Шырока распаўсюджаны вершаваныя звароты да чытача, вершы-прывітанні, палемічныя вершы, дэкламацыі, эпітафіі (надмагільныя вершы).

У канцы XVI – першай палове XVII ст. узнікаюць унікальныя вершаваныя палотны – рыцарская хроніка А. Рымшы «Дзесяцігадовая аповесць вайсковых спраў Радзівіла», паэма-дыярыуш Г. Пельгрымоўскага «Пасольства да вялікага князя Маскоўскага», маральна-філасофская паэма магілёўца Ф. Іяўлевіча «Лабірынт, або Заблытаная дарога». Зараджаецца тэорыя вершаскладання (Л. Зізаній, М. Сматрыцкі). Цікавасць да чалавека, прыватнага жыцця, выкліканая Адраджэннем, абумовіла развіццё мемуарнай літаратуры («Дзённік» Ф. Еўлашоўскага, «Лісты» Ф. Кміты-Чарнабыльскага, «Дыярыуш» А. Каменскага-Длужыка, успаміны Я. Цадроўскага і інш.). З'яўляюцца гумарыстычныя парадыйна-сатырычныя творы, напісаныя сакавітай народнай мовай («Прамова Мялешкі» і інш.). Са школьнага тэатра зарадзілася драма. Праз інтэрмедыю, звязаную з фальклорам, у беларускую літаратуру прыйшоў герой з народных нізоў. Помнікамі айчыннай прозы з'яўляюцца трактаты па паэтыцы, рыторыцы, тэорыі літаратуры выкладчыкаў беларускіх калегій, Віленскай акадэміі («Пра дасканалую паэзію» Сарбеўскага, «Практычнае красамоўства» С. Лаўксміна і інш.).

Асаблівасць развіцця мастацтва Беларусі XV – першай паловы XVII ст. – існаванне двух напрамкаў – усходневізантыйскага і заходнееўрапейскага, якія, узаемадзейнічаючы паміж сабой, адыгрывалі істотную ролю ў фарміраванні нацыянальнай мастацкай культуры. У эпоху Адраджэння адбываецца адыход ад сярэднявечнага, агульнаабарончага дойлідства і зварот да новых манументальных форм. Пашыраецца будаўніцтва прыватнаўласніцкіх замкаў з грамадзянскімі элементамі. Шэдэўрам беларускага архітэктурнага мастацтва пачатку XVI ст. з'яўляецца замак у Міры, жылы будынак якога ў XVII ст. набыў формы рэнесанснага палаца. На працягу другой паловы XVI – пачатку XVII ст. у архітэктуры каталіцкіх храмаў арганічна спалучаюцца элементы готыкі і рэнесансу (італьянскага і нідэрландскага), беларускага драўлянага дойлідства (касцёл у Гнезне Ваўкавыскага р-на, фарныя касцёлы ў Клецку, Гродне, касцёл у Чарнаўчыцах Брэсцкага р-на). Готыка-рэнесансны характар мела архітэктура комплексу кляштара бенедыктынак у Нясвіжы (1590–1596 гг.).

З канца XVI ст. у архітэктуры культавых будынкаў Беларусі пачынае дамінаваць стыль барока. Выдатным помнікам айчыннага барока з'яўляецца касцёл у Нясвіжы, пабудаваны ў 1587–1593 гг. архітэктарам Дж. М. Бернардоні. З узнікненнем рэфармацыйнага

руху пачынаецца будаўніцтва пратэстанцкіх збораў (у Асташыне Навагрудскага р-на, Койданаве (цяпер г. Дзяржынск), Новым Свержані Стаўбцоўскага р-на). Пабудова рэнесанснага тыпу – кальвіністкі збор у Смаргоні (1606–1612 гг.), які па форме набліжаўся да італьянскіх узораў. Аналагічную архітэктуру меў евангелічны храм у в. Кухцічы Уздзенскага р-на. Асаблівасцю рэнесансных пабудоў у Вялікім Княстве Літоўскім было тое, што ў іх атык (парапет, які вянчае фасад будынка і закрывае яго дах) меў дэкаратыўна-абарончае значэнне.

Эстэтычныя традыцыі Адраджэння больш трывала замацаваліся ў свецкім манументальным дойлідстве Беларусі. Складаюцца новыя горадабудаўнічыя прынцыпы, удасканальваецца і ўскладняецца планіроўка гарадоў. Цэнтрам архітэктурнай кампазіцыі становіцца гандлёвая плошча, дзе ўзводзяцца манументальныя грамадскія збудаванні (ратуша ў Нясвіжы, 1596 г.). У жыллёвым будаўніцтве ўсталяваліся асноўныя тыпы – двор, палац і замак, прычым пад уплывам Адраджэння замкавае будаўніцтва сінтэзуецца з палацавым (палац-замак каралевы Боны ў Рагачове, прыватнаўласніцкія замкі ў Любчы, Гарнёнах, Іказні). З канца XVI ст. у горадабудаўніцтве Беларусі актыўна выкарыстоўваецца практыка італьянскіх і галандскіх інжынераў-фартыфікатараў. У 1580 г. архітэктар Скот з Пармы перабудаваў для Стэфана Баторыя Стары замак у Гродне ў замак-палац. Мадэрнізуюць свае двары буйныя феадалы Вялікага Княства Літоўскага (Нясвіж, Ляхавічы, Быхаў, Слуцк). Узорам рэнесанснай італьянскай сістэмы фартыфікацыі з'яўляюцца замкі-палацы Радзівілаў у Нясвіжы (закладзены ў 1583 г.), Хадкевічаў у Ляхавічах (канец XVI ст.). На працягу 1590–1610 гг. узводзіўся гарадскі палацава-замкавы комплекс (у стылі нідэрландскага рэнесансу) у Старым Быхаве. Тыя ж рысы ўласцівы палацава-замкавым ансамблям у Гальшанах (Ашмянскі р-н) і Смалянах (Аршанскі р-н), пабудаваным на пачатку XVII ст. Развівалася традыцыйнае беларускае драўлянае крэпаснае будаўніцтва (Полацк, Віцебск, Магілёў і інш.).

Беларускі жывапіс XV–XVII стст. шчыльна звязаны з традыцыямі візантыйскага і старажытнарускага мастацтва, аб чым сведчаць фрэскі з княжацкіх палацаў у Вільні, Троках, Віцебску, Полацку і інш. У фрэскавых роспісах Супрасльскага манастыра побач з візантыйскім і паўднёваславянскім адчуваецца заходнееўрапейскі ўплыў. Некаторыя змены наглядаюцца ў айчынным іканапісу, які таксама арыентаваўся на візантыйскія эстэтычныя традыцыі. Значны

ўплыў на яго развіццё аказала так званая другая балканская хваля (эміграцыя з Візантыі і паўднёваславянскіх краін пасля заваёвы туркамі Канстанцінопаля), аб чым сведчаць абразы XV ст. «Успение» (Трацякоўская галерэя) і «Маці Боская Елеўса» (МСБК ІМЭФ НАН Беларусі). Узорам беларускага іканапісу XV–XVI стст. з'яўляецца «Маці Боская Перыўлепта» з пінскай Варварынай царквы, «Маці Боская Баркулабаўская», «Маці Боская са Здзітава» (МСБК ІМЭФ НАН Беларусі), абразы XVII ст. з Магілёва, Лахвы, Вялікага Падлесся. На XVI–XVII стст. прыпадае росквіт мастацтва слуцкага абраза, на якім ляжыць пэўны заходнееўрапейскі адбітак (своеасаблівая дэкарыроўка плоскіх німбаў і фонаў, больш свабодная жывапісная манера і інш.). Слуцкі напрамак стаў вызначальным у развіцці айчыннага іканапісу, прыкладам чаго з'яўляецца «Маці Боская Адзігітрыя» з Дубінца (першая палова XVI ст., ДММ Беларусі). Рысы заходнееўрапейскага мастацтва прасочваюцца ў алтарным абразе «Пакланенне вешчуноў» з Дрысвят Віцебскай вобл. (пачатак XVI ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі), выкананым у манеры выдатнага мастака Паўночнага Адраджэння Лукаса Кранаха Старэйшага. Адраджэнне абумовіла ўзнікненне ў беларускім іканапісным мастацтве новага, сінтэтычнага, сярэднявечна-рэнесанснага стылю, які адбіўся ў маляўнічай тэхніцы і вобразным ладзе твораў («Маці Боская Іерусалімская» са Здзітава Брэсцкай вобл., другая палова XVI ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі; «Маці Боская Мінская», XVI ст., Мінскі кафедральны сабор; «Параскева Пятніца» са Случчыны, ДММ Беларусі; «Нараджэнне Маці Боскай» з Ляхаўцоў Брэсцкай вобл., першая палова XVII ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі; «Успение» з Паніквы Брэсцкай вобл., першая палова XVII ст. і інш.). У арнаментацыі гэтых абразоў бачны рэльефнасць і сакавітасць элементаў, у сюжэт уводзяцца бытавыя і этнічныя дэталі, выявы персанажаў больш свабодныя, індывідуалізаваныя, што сведчыць аб пранікненні ў беларускае мастацтва іканапісу ідэй рэнесанснага гуманізму. У спалучэнні традыцыйных, візантыйскіх і старажытнарускіх мастацкіх прыёмаў з рэнесанснымі вызначалася своеасаблівасць развіцця айчыннага іканапісу.

Першыя звесткі пра беларускі партрэт знаходзім у «Хроніцы» М. Стрыйкоўскага, дзе гаворыцца пра існаванне ў XIV ст. абразоўпартрэтаў Альгерда і яго жонкі ў віцебскай замкавай царкве. Выразныя рысы Адраджэння наглядаюцца ў графічным партрэце Ф. Скарыны (1517 г.). У сярэдзіне XVI ст. у развіцці партрэтнага

жанру адбываецца пэўны адыход ад сярэднявечна-рэлігійнай стылістыкі і зварот да некаторых рэнесансных выяўленчых метадаў і кампазіцыйных схем. Узмацняецца мецэнацкая і калекцыянерская дзейнасць велікакняжацкага двара і буйных феадалаў, узнікаюць першыя зборы свецкага жывапісу, мастацкія галерэі і інш. Мікалай Радзівіл Чорны ў сваім замку ў Вільні, палацах у Брэсце і Нясвіжы сабраў значную колькасць еўрапейскіх карцін і габеленаў. Партрэты, якія заказваліся галоўным чынам заходнееўрапейскім прыдворным мастакам (Антон Вейдэ і інш.), з'ўляліся ўзорам для мясцовых майстроў. Вядома серыя з 10 мініяцюрных партрэтаў (вялікага князя Жыгімонта I, яго жонкі Боны, іх чатырох дачок, Жыгімонта II Аўгуста і яго жонак – Елізаветы Аўстрыйскай і Барбары Радзівіл), выкананых на медных пласцінках жывапісцам, вучнем Л. Кранаха Малодшага каля 1556 г. Мастацкія асаблівасці гэтых партрэтаў – дэкаратыўнасць, выразнасць дэталяў, схільнасць да буйных колерных акцэнтаў – знайшлі адлюстраванне ў творчасці беларускіх майстроў XVII–XVIII стст. Айчыннымі жывапісцамі не толькі плённа засвойваўся творчы метад рэнесанснага мастацтва, але і выкарыстоўваліся шматвяковыя традыцыі беларускага сярэднявечнага іканапісу. Манера выканання фафічнага партрэта В. Цяпінскага (1576 г.) таксама генетычна звязана з творчасцю мастакоў Паўночнага Адраджэння – Гальбейнаў, Кранахаў і інш.

У станкавым жывапісе, які развіваўся пад апякунствам велікакняжацкага і магнацкага мецэнату, выявы Адраджэння наглядаюцца ў партрэце Юрыя Радзівіла (канец XVI ст., ДММ Беларусі). Яго кампазіцыя сваімі вытокамі ўзыходзіць да творчасці італьянскага Адраджэння. Рэнесансны ідэал рыцара ўвасабляе партрэт Юрыя Радзівіла (1480–1541), які адносіцца да другой паловы XVI ст. (БДМ). У рэнесансна-барочнай манеры выкананы партрэты біскупа Мелхіора Гедройца (1585 г., ГЭМ Літвы), Пятра Скаргі (1612 г., ГЭМ Літвы), Кіпрыяна Жахоўскага (1680 г., ДММ Беларусі). На думку даследчыкаў, айчынны жывапісны партрэт XVI – пачатку XVII ст. развіваўся пад значным уплывам вобразаў, створаных у беларускай літаратуры гэтага часу, рэнесанснай канцэпцыі чалавека. Адным з найлепшых з'яўляецца партрэт Віленскага біскупа, выхавацеля вялікага князя Жыгімонта II Аўгуста, Паўла Гальшанскага (другая палова XVI ст., Вільня, былая карцінная галерэя), які належыць пэндзлю італьянскага мастака Джавані дэль Монтэ. Сярод мясцовых жывапісцаў гэтага часу вядомы імёны Мікіты (1543 г.), Францішка (1562 г.), Яна

Літвіна (другая палова XVII ст.), Грахоўскага (1578 г.), Яна Мачульскага (1620 г.), ананімнай засталася творчасць многіх слуцкіх, нясвіжскіх, віцебскіх, супрасльскіх майстроў-партрэтыстаў.

З канца XVI ст. узмацняецца ўплыў мастацкай спадчыны італьянскага Адраджэння, што тлумачыцца контррэфармацыйным рухам, пераходам многіх буйных беларускіх феадалаў-мецэнатаў у каталіцызм, пашырэннем замежных вандровак моладзі Вялікага Княства Літоўскага. Вядомай у Беларусі ў канцы XVI ст. была кніга галандскага філосафа-гуманіста Юстуса Ліпсія, якая раіла моладзі вывучаць італьянскае мастацтва. Як устанавіў украінскі даследчык М. Раговіч, з Ліпсіем сябраваў Віленскі біскуп Астафей Валовіч (памёр у 1630 г.). У дыярыушах шматлікіх падарожнікаў (Рывоцкага, Радзівіла, Паца) змяшчаюцца цікавыя ацэнкі італьянскага, нямецкага, галандскага мастацтва, жывапісу.

Адлюстроўвае ўплывы паўночнаеўрапейскага мастацтва жаночы партрэт (партрэты Ганны Радзівіл Гальшанскай, Софіі Радзівіл, Елізаветы Астрожскай, Елізаветы Шыдлавецкай і іншых з альбома Х. Ляйбовіча). У некаторых творах выразна адчуваюцца прыёмы айчыннага мастацтва, беларускага іканапісу (партрэт Елізаветы Насілоўскай з альбома Х. Ляйбовіча, Кацярыны Тэнчынскай-Слуцкай, другая палова XVI ст.). Выдатнымі помнікамі жывапісу Беларусі эпохі Адраджэння з'яўляюцца партрэты з Супрасля – А. Хадкевіча, Кіеўскага мітрапаліта У. Солтана, Ю. Тышкевіча, цверскага князя Міхаіла Барысавіча (апошні – ДММ Беларусі). На рубяжы XVI–XVII стст. узнікае новы тып параднага партрэта – «сармацкі партрэт», для якога характэрны яркі каларыт, аздобленасць дэталей нацыянальнымі элементамі і інш.

Значнага развіцця ў мастацтве ВКЛ у канцы XV – пачатку XVII ст. дасягае скульптура – дробная, манументальная, мемарыяльная. Дробная пластыка (вырабы з металу, косці, дрэва) сведчыла пра высокі ўзровень рамесніцкай вытворчасці. На абразках і крыжах гэтага часу сустракаюцца скульптурныя кампазіцыі на евангельскія і ваенныя тэмы (нагрудны крыж з Друцка, бронзавы абразок са Слаўгарада Магілёўскай вобл., канец XV – пачатак XVI ст.) і інш. Выдатны ўзор разьбы па камені – рэльефны абразок Жыровіцкай Маці Боскай (XV ст.). Шырокавядомы два абразкі, выразаныя на пальмавай дошцы, якія належаць пінскаму майстру Ананію – «Прамудрасць, ствары сабе храм» і «Святы» (пачатак XVI ст.). Яны адзначаюцца індывідуальнасцю стылю і пластыкі, сведчаць пра пэўны ўплыў мастацкага метаду рэнесансу. З пашырэннем будаўніцтва касцёлаў павялічваецца колькасць скульптурных твораў (каменных або драўляных), якія змяшчаюцца ў інтэр'ерах (юная Марыя з дзіцём на руках і інш.). На Беларусі створана вядомая драўляная скульптура Міколы Мажайскага (сярэдзіна XVI ст., захоўваецца ў Пскове), якая, нягледзячы на строгі праваслаўны канон, нясе рысы заходніх уплываў. Сплаў готыкі і рэнесансу адчуваецца ў шэрагу айчынных скульптурных твораў першай паловы XVI ст. («Святы Гжэгаж», скульптуры Ганны і Якіма з в. Здзітава Брэсцкай вобл., ДММ Беларусі). Пад значным уплывам традыцый Адраджэння ішло развіццё надмагільнай скульптуры, медальернага мастацтва (надмагілле Альбрэхта Гаштольда ў Віленскім кафедральным саборы, медалі італьянскага майстра Яна Падавана з партрэтамі вялікакняжацкай сям'і). З другой паловы XVI ст. у Вільні з'яўляюцца медалі мясцовай вытворчасці, фарміруецца айчынная школа разьбы.

Што тычыцца дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва, то тут найбольшыя дасягненні існавалі ў галіне керамікі, вырабу кафляў і посуду (Гродна, Полацк, Віцебск, Мінск, Брэст, Орша і інш.). Кафлямі аздабляліся інтэр'еры феадальных замкаў, палацаў, дамоў заможных мяшчан. У дэкоры айчынных кафляў XV–XVI стст. знайшоў адлюстраванне мастацкі стыль готыкі і Адраджэння. Выраблялісся кафлі з партрэтнымі выявамі. Разнастайнасцю форм і аздаблення вылучаўся кухонны і сталовы посуд XVI ст. З сярэдзіны XVI ст. пачынаюць вырабляцца айчынны маёлікавы посуд і паліхромныя кафлі. Развіваюцца такія віды дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва, як апрацоўка косці, выраб мэблі, мастацкіх тканін. Мэбля размалёўваецца свецкімі і рэлігійнымі сюжэтамі, аздабляецца фігурнымі выявамі, што характэрна для дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва Рэнесансу.

Беларускімі залаташвачкамі засвойваюцца тэхнічны, сюжэтны і арнаментальны прыёмы рэнесанснай вышыўкі, якія спалучаюцца з традыцыйнымі айчыннымі («Ты тчэш, бязвольная рука, // Заміж персідскага узора, // Цвяток радзімы васілька»).

Шкляныя рэчы ў XVI ст. выраблялісся ў 15 гарадах і мястэчках Беларусі. Узнікаюць вотчынныя шкляныя мануфактуры (Гродна, в. Рыбакі пад Вільняй і інш.). Побач з асветленым вырабляецца каляровае шкло, ускладняецца дэкор шкляных вырабаў.

Высокага ўзроўню дасягнула ювелірнае мастацтва. Крыніцы сведчаць пра існаванне ў беларускіх гарадах значнай колькасці майстроў –

злотнікаў, срэбранікаў, меднікаў, збройнікаў, аб цэхавых карпарацыях металістаў і ювеліраў. Вырабляліся культавыя рэчы (паціры-келіхі, крыжы, абклады Евангелляў і абразоў), посуд. Каштоўнымі металамі і мінераламі аздаблялася зброя вялікага князя, магнатаў, шляхты. На гравюрах Брэсцкай Бібліі (1563) адлюстраваны шматлікія вырабы мясцовых кавалёў, майстроў па каштоўных металах. Выдатнымі помнікамі беларускага прыкладнога мастацтва XVI ст. з'яўляюцца срэбны келіх з Ружан (МБНМ у Раўбічах), келіх з Навагародка (ДМ Беларусі).

З эпохай Адраджэння знітавана развіццё мастацтва друкавання і аздобы айчыннай кнігі, на якое значны ўплыў зрабілі рукапісныя кнігі і мініяцюра. Цэнтрамі стварэння і сховішча апошніх былі Супрасльскі (тут існавала майстэрня для перапіскі і аздобы рукапісаў, пераплётная, сховішча), Жыровіцкі, Маркавы (пад Віцебскам) і іншыя беларускія праваслаўныя манастыры, кнігасховішчы і бібліятэкі буйных беларускіх, украінскіх і літоўскіх феадалаў і інш. У айчыннай мініяцюры панавала візантыйская мастацкая традыцыя, аднак выкарыстоўваліся асобныя гатычныя і рэнесансныя прыёмы. Выдатнымі помнікамі айчыннага мастацтва з'яўляюцца рукапіснае Тураўскае (XV ст.), Ваўкавыскае (XV ст.), Жыровіцкае, Жухавіцкае (XV–XVI стст.) Евангеллі. У мініяцюрах Радзівілаўскага летапісу прасочваецца тэндэнцыя пераадолення візантыйскага стылю; кампазіцыя, манера выканання, дэталі шэрагу мініяцюр маюць заходнееўрапейскі характар.

Заходні ўплыў узмацніўся з вынаходніцтвам кнігадрукавання, што знайшло адлюстраванне ў мастацтве скарынаўскіх выданняў. Як адзначае В. Шматаў, у кнігах Скарыны ўпершыню ў сусветным кірыліцкім друкарстве прадстаўлены амаль усе кампаненты мастацкага афармлення кнігі: тытульны ліст, франтыспіс, ілюстрацыі, партрэт, застаўкі, канцоўкі, ініцыялы, наборны арнамент. Усходнеславянскі друкар дэмакратызуе кнігу: зменшае фармат, удасканальвае шрыфт, насычае яе мастацкімі атрыбутамі, «абы братия моя русь, люди посполитые, чтучи могли лепей разумати». Высокага майстэрства дасягнулі прыёмы вёрсткі і набору пражскіх і віленскіх выданняў Скарыны. Наватарскі характар меў гравюрны цыкл скарынаўскай Бібліі. М. Шчакаціхін пісаў, што першадрукар і працаваўшыя пад яго кіраўніцтвам мастакі пры стварэнні гравюр выкарыстоўвалі мастацкія прыёмы позняй готыкі і Паўночнага Рэнесансу. Адной з крыніц ілюстрацый скарынаўскіх выданняў («Тройца» з Кнігі Быцця, «Блаславленне» з Кнігі Прамудрасць і інш.) з'яўляецца славуты гравюрны цыкл А. Дзюрэра «Апакаліпсіс» (1498 г.). Даследчыкі ўстанавілі тоеснасць дзвюх гравюр віленскай «Малой падарожнай кніжкі» («Хрыстос у храме» і «Вадохрышча») з ілюстрацыямі нюрнбергскай «Сусветнай хронікі» (1493 г.) Г. Шэдэля.

З сярэдзіны XVI ст., асабліва з распаўсюджаннем рэінфармацыйна-гуманістычнага руху, айчыннае кнігадрукаванне набыло масавы характар (друкарні ў Брэсце, Нясвіжы, Уздзе, Заблудаве, Цяпіне, Лоску, Вільні, Слуцку, Любчы, Магілёве і інш.). Развіваецца і ўдасканальваецца мастацтва кнігі, але ж скарынаўскія традыцыі працягваюць уплываць на беларускае друкарства (Нясвіжскі «Катэхізіс», «Евангелле» Цяпінскага і інш.). Кнігі, якія выходзілі ў свет з пратэстанцкіх друкарняў, вылучаліся высокай культурай афармлення, выкарыстоўваліся разнастайныя шрыфты, арнаментальныя аздобы, двухфарбавы друк. Некаторае падабенства да скарынаўскіх маюць гравюры Брэсцкай пратэстанцкай Бібліі (1563 г.). Новыя элементы ў беларускую кніжную графіку ўнеслі П. Мсціславец, І. Фёдараў (арнаментыка, шрыфты), працаваўшыя ў Заблудаўскай друкарні. Іх вучнем стаў беларус Грынь Іванавіч, пазней вядомы майстар па вырабе шрыфтоў. Беларускімі кнігавыдаўцамі братамі Мамонічамі створаны новы тып айчыннай кнігі – строгі і афіцыйны («Трыбунал абывацелям Вялікага Княства Літоўскага», 1586 г.; «Статут Вялікага Княства Літоўскага», 1588 г. і інш.). Кнігі, якія выходзілі з іх віленскай друкарні, вызначаліся высокай культурай друку: шырокімі палямі, выразным паўуставам, шчодрым выкарыстаннем кінавару.

Далейшае развіццё айчыннае мастацтва кнігі атрымала ў брацкім кнігадрукаванні (Віленская, Іўінская, Куцеінская, Магілёўская і іншыя друкарні). У ім таксама наглядаецца пераемнасць традыцый выдавецкай дзейнасці Скарыны (у Віленскай і Іўінскай брацкіх друкарнях сярэдзіны XVII ст. выкарыстоўваліся дошкі Скарыны, яго віленскія застаўкі і іншыя атрыбуты), Буднага, Цяпінскага, Мсціслаўца, Фёдарава, а таксама ўзмацненне тэндэнцый да дэмакратызацыі і секулярызацыі кнігі, ператварэнне яе ў фактар нацыянальнай культуры і асветы. Менавіта ў гэты перыяд пачынаюць выдавацца школьныя падручнікі, слоўнікі, буквары (Л. Зізанія, М. Сматрыцкага, П. Бярынды і інш.). У сувязі з Брэсцкай царкоўнай уніяй (1596 г.) расквітнела палемічнае кнігадрукаванне, якое садзейнічала росту грамадзянскай і нацыянальнай самасвядомасці. Брацкія выдаўцы пайшлі далей у памяншэнні фармату кнігі, прыстасоўваючы

яе да патрэб беларускага «паспольства». Брацкія выданні аздабляліся гравюрамі, якія былі ў значнай ступені звязаны са спадчынай візантыйскага і ўсходнеславянскага мастацтва. Па сваіх сюжэтах гравюры гэтых выданняў больш кананічныя і статычныя, у той жа час яны адхіляліся ад некаторых патрабаванняў праваслаўнай артадоксіі, акумулявалі дасягненні заходнееўрапейскага кнігадрукавання. У Іўінскай друкарні была выкарыстана металагравюра з выявай купала неба, знака задыяка, некаторых планет («Панегірык на шлюб Аляксандра Слушкі, ваяводы Мінскага», 1634 г.). У арнаментальна-мастацкіх асаблівасцях брацкіх выданняў адчуваецца ўплыў кніжнага мастацтва Скарыны.

Высокім узроўнем мастацка-паліграфічнага майстэрства адзначаліся кнігі (рэлігійна-тэалагічныя і палемічныя трактаты, слоўнікі, падручнікі, навуковая літаратура, календары і г. д.), якія выходзілі з друкарні Віленскай акадэміі. Яны вылучаліся разнастайнасцю шрыфтоў, шырокім выкарыстаннем наборных упрыгожанняў, арнаменту, фігурных ксілаграфій.

Пэўных поспехаў у эпоху Адраджэння дасягнула музычнае мастацтва. З другой паловы XVI ст. узнікае айчыннае нотадрукаванне. У Брэсце (1558 г.), Нясвіжы (1563 г.), Любчы (1620 г.) выдаюцца пратэстанцкія канцыяналы – зборнікі духоўных і свецкіх песень з нотным станам. Фарміруецца беларуская кантавая культура (харавыя спевы), якая развівалася на падставе не толькі царкоўнай, але і народнай музыкі і асяродкамі якой былі пратэстанцкія, праваслаўныя брацкія школы, каталіцкія калегіі, Віленская і Кіева-Магілянская акадэміі.

Беларускі тэатр узнік у далёкай старажытнасці. Яго традыцыйнай асновай з'яўляліся царкоўна-каляндарныя, сямейна-бытавыя абрады і святы, народныя ігрышчы і гульні-карагоды. Апошнія ўпершыню ўпамінае ў сваіх «Словах» (XII ст.) Кірыла Тураўскі. Пра шырокае распаўсюджанне карагодных гульняў у Беларусі ў эпоху Адраджэння сведчыць Нясвіжскі «Катэхізіс» (1562 г.). На народнай падставе складвалася мастацтва папярэднікаў прафесійных акцёраў – скамарохаў, якія са старажытных часоў выступалі на плошчах гарадоў, мястэчак, вёсак, у замках і хатах (пра іх існаванне ў XVI ст. сведчаць матэрыялы Віленскага сейма 1556 г.). У XVI ст. узнікае беларускі народны лялечны тэатр, або батлейка, які быў знітаваны з мастацтвам скамарохаў і адыграў вялікую ролю ў станаўленні нацыянальных тэатральных традыцый. Драматургічным матэрыялам беларускай батлейкі былі рэлігійныя, жыццёвыя, фальклорныя сюжэты. Батлейка аб'яднала такія кампаненты тэатральнага мастацтва, як маналог, дыялог, танец, песня. З другой паловы XVI ст. бярэ пачатак айчынны школьны тэатр, фундаментам якога з'яўляліся каталіцка-езуіцкія калегіі, праваслаўныя брацкія школы, акадэміі. Канцэптуальнай асновай яго дзейнасці быў погляд на мастацтва як на сродак выхавання і адукацыі, на што ў свой час звярнуў увагу Скарына. Аднак школьны тэатр выконваў не толькі маральна-адукацыйную, але і эстэтычна-выхаваўчую функцыю, садзейнічаў развіццю ў моладзі пачуцця прыгожага. Сюжэтамі школьных драм з'яўляліся падзеі з Бібліі, жыцця святых, антычнай міфалогіі, гісторыі. Шырока практыкаваўся паказ кароткіх народных жартоўна-сатырычных сцэн – інтэрмедый. Першыя школьныя тэатры ўзніклі ў Полацку (1575 г.), Пінску (1632 г.), Гродне (1650 г.). У сярэдзіне XVII ст. сярод вучняў праваслаўнай брацкай школы пры Богаяўленскім манастыры (Полацк) разгарнуў сваю драматургічна-тэатральную дзейнасць Сімяон Полацкі. Ён жа выступіў у якасці драматурга («Прытча пра блуднага сына», «Пра Навухананосара цара») і арганізатара тэатральнай справы ў Расіі. Беларускія акцёры, мастакі, рамеснікі прымалі ўдзел у стварэнні тэатра пры двары цара Аляксея Міхайлавіча (сярэдзіна XVII ст.). Пачынаючы з канца XVI ст. айчыннае тэатральнае мастацтва развівалася ў рэчышчы эстэтыкі барока.

4.3. «Паўночны Рэнесанс»: яго спецыфіка ў рэгіёне ВКЛ

Канцэпцыя «Паўночнага Рэнесансу» фарміравалася паволі цягам усяго XX ст. Так, у выдадзенай у 1917 г. манаграфіі Эфраіма Эмертана (Ephraim Emerton) аналізу «Паўночнага Рэнесансу» была прысвечана ўся апошняя X глава, якая так і называлася «Паўночны Рэнесанс» [Emerton 1917:509–533]. Час ад часу тэрмін з'яўляўся ў публікацыях 20–40-х гадоў. Пераважна ён дастасоўваўся да перыяду Рэфармацыі, храналагічна абмяжоўваўся пераважна XVI ст. і часта быў сінонімам да «паўночнага гуманізму» або «хрысціянскага гуманізму». Неканцэптуалізаванасць «Паўночнага Рэнесансу» выяўлялася нават у тым, што азначэнне «паўночны» пісалася з малой літары. Апроч таго, тэрмін мог ужывацца і ў больш вузкім сэнсе для характарыстыкі спецыфічнага стылю паўночна-еўрапейскага выяўленчага мастацтва, пачатак якому быў пакладзены творамі фламандскага жывапісца Яна ван Эйка (нідэрл. Jan van Eyck, каля 1385 або 1390–1441), а таксама выбітнага нямецкага мастака Дзюрэра (1471–1528).

Дыскусіі вакол канцэпцыі «Паўночнага Рэнесансу» ажывіліся з другой паловы XX ст., калі сталі з'яўляцца манаграфічныя даследаванні, у якіх тэрмін «Паўночны Рэнесанс» пачаў выносіцца ў загаловак [Phillips 1949; Stechow 1966; Spitz 1972]. У 80-я, а яшчэ больш у 90-я гады XX ст. і на пачатку XXI ст. тэрмін стаў агульнапрынятым, а колькасць публікацый на гэтую тэму ўжо наўрад ці паддаецца ўліку. У 2009 г. пачаў выходзіць спецыялізаваны часопіс «Journal of the Northern Renaissance», які выдаецца Шатландскім інстытутам даследаванняў Паўночнага Рэнесансу (Scottish Institute of Northern Renaissance Studies, SINRS).

Нягледзячы на вялікую колькасць публікацый, хоць якой-колечы аднастайнасці ў поглядах на сутнасць і спецыфіку Паўночнага Рэнесансу і нават на яго храналогію дагэтуль не дасягнута. Гэтыя погляды істотна залежаць як ад акадэмічнай спецыялізацыі аўтараў канкрэтных даследаванняў, так і ад таго, з якой краіны паходзіць той або іншы аўтар. Што да храналогіі, то адны аўтары схільныя датаваць паўстанне рыс Паўночнага Рэнесансу самым пачаткам XV ст. і звязваюць з творчасцю Яна ван Эйка [Stechow 1966], а таксама з творам Томаса Кемпіса (Thomas à Kempis, сапраўднае імя Thomas Haemerkken, каля 1380–1471) «Перайманне Хрысту» («Imitatio Christi») [Viault 1990]. Іншыя аўтары абмяжоўваюць яго пачаткам XVI – пачаткам XVII ст., г. зн. пераважна перыядам Рэфармацыі.

Трактоўка тэрміна таксама неадназначная. Для адных Паўночны Рэнесанс – гэта Рэнесанс па-за межамі Італіі. Пры такой трактоўцы ў адным шэрагу аказваюцца рэнесансныя з'явы, напрыклад, Германіі і Іспаніі. Для іншых да Паўночнага Рэнесансу маюць дачыненне толькі краіны, ахопленыя рэфармацыйным рухам. Прычыны рознагалоссяў наконт датавання і разумення Паўночнага Рэнесансу звязаны, на наш погляд, з розным характарам яго праяў у розных заальпійскіх (адносна Італіі) краінах, толькі ў гэтым кантэксце абагульнена называных «Паўночнай Еўропай».

Каб канцэпцыя Паўночнага Рэнесансу магла быць дастасавана да інтэлектуальнай сітуацыі ў ВКЛ, прынамсі, у XVI ст., неабходна вырашыць шэраг тэрміналагічных і канцэптуальных пытанняў. Папершае, што такое «Поўнач» і ў якім сэнсе ВКЛ належыць Паўночнай Еўропе. Па-другое, чаму тое, што адбывалася ў інтэлектуальным і мастацкім жыцці ВКЛ, можа быць аднесена да Рэнесансу.

Ідэя «Поўначы», насамрэч, не нагэтулькі відавочная, як магло б падацца на падставе нейкіх агульных інтуіцый. Нездарма інаўгурацыйны артыкул Эндру Хэдфілда (Andrew Hadfield) у першым нумары часопіса «Journal of the Northern Renaissance» быў названы «Ідэя Поўначы» («The Idea of the North») [Hadfield 2009]. Э. Хэдфілд эксплікуе шэраг апазіцый, якія характарызуюць апазіцыю Поўнач – Поўдзень і ўзыходзяць да трактата Тацыта «Германія». У прыватнасці, нягледзячы на цяжкія ўмовы жыцця і просты яго лад, паўночныя варвары адрозніваюцца: свабодалюбствам у адрозненне ад рабскай услужлівасці рымлян у часе даміцыянавай тыраніі; маральнасцю, у тым ліку і ў пытаннях сексуальных паводзін у адрозненне ад разбэшчанасці рымлян; гераізмам, крывічэслівасцю і стрыманасцю і г. д., адным словам, тымі якасцямі, якія рымляне пачалі канчаткова губляць. Адзначым, што, пачынаючы з Іярдана (VI ст.), праз творы Адама Брэменскага (XI ст.) і Гельмольда (XII ст.) і аж да Эразма Стэлы (XVI ст.) і некаторых іншых рэнесансных аўтараў, гэты вобраз «крывічэслівых варвараў» дастасоўваўся да жыхароў Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі (прусаў, літвінаў) і рэгіёна ВКЛ (аб чым падрабязней у адпаведным раздзеле). Як паспрабаваў давесці Хэдфілд, галоўная апазіцыя, якая інспіравала ідэолагаў Паўночнага Рэнесансу, – гэта апазіцыя арыстакратычна-дэмакратычнай Поўначы і тыранічнага Поўдня. Гэтая апазіцыя сапраўды была ў асяродку ідэалагічных дыскусій, у прыватнасці ў Швецыі і асабліва ВКЛ у XVI ст., але наўрад ці гэтая рыса можа быць вызначальнай для характарыстыкі Паўночнага Рэнесансу.

Тым не менш пачынаючы з Сярэднявечча ўсталёўваецца пэўны культурны стэрэатып успрымання Літвы як паўночнай краіны, краіны пад Паўночнай (Палярнай) зоркай. Гэты стэрэатып меў крыніцу ў творах антычных аўтараў, для якіх Поўнач была там, дзе знаходзяцца Рыпейскія горы, з якіх бяруць пачаткі буйнейшыя ўсходнееўрапейскія рэкі – Заходняя Дзвіна, Дняпро, Дон. Гэты стэрэатып перайшоў у спадчыну рэнесансным гісторыкам і нават быў імі яшчэ больш падмацаваны. Гэтаму не перашкодзіла ні развіццё дыпламатычных, эканамічных і культурных кантактаў, ні развіццё, асабліва ў XVI ст., картаграфіі і навукі навігацыі, ні вынаходніцтва прыкладна ў 1300 г. суднавага компасу, які дазваляў надзейна ідэнтыфікаваць паўночны кірунак. Як паказала даследаванне К. Мэлаўна [Malone 1930:150], у Сярэднявеччы суіснавалі дзве картаграфічныя традыцыі: адна – з больш-менш слушным пазначэннем паўночнага кірунку, а другая – з паваротам восі Поўнач–Поўдзень на 45° па гадзіннікавай стрэлцы, г. зн. акурат так, каб кропка Поўначы знаходзілася

ў кірунку міфічных Рыпейскіх гор. Апроч таго, адноснае пахаладанне, называнае нават «малым ледавіковым перыядам», якое пачалося ў Еўропе ў XIV ст., зрабіла клімат гэтай краіны ў зімовы час яшчэ больш суровым. Таму нячастыя вандроўкі сюды заходнееўрапейцаў не абыходзіліся без апісанняў вялізных снягоў і жорсткіх маразоў.

Так, прыдворны польскі гісторык XV ст. Ян Длугаш называе літоўцаў і жамойтаў «самым таямнічым сярод **паўночных** народаў» (inter **septemtrionalis** populos obscurissimi) [BRMŠ I:558], а некалькімі старонкамі раней характарызуе краіну як «**паўночныя** абшары» (**septemtrionales** regiones) [BRMŠ I:555]. Перайшоўшы да выкладу вядомай яму версіі «рымскага міфа», Длугаш распавядае, як прыхільнікі Пампея вымушаны былі, ратуючыся ад пераследу з боку Цэзара, пакінуць сваю радзіму і «прыйшлі з жонкамі, сем'ямі і статкамі ў **паўночную** краіну (ad plagam **septemtrionalem**), у абшары пустыя і бязлюдныя, даступныя адным дзікім звярам, якія амаль увесь час апаляюцца **сцюжамі** (quae assiduis fere uruntur **frigoribus**), а пісьменнікамі называюцца пусткамі (indagines)» [Тамсама]. І завяршае намаляваную ім карціну наступным чынам [BRMŠ I:556]:

«Tam Lithuanicae autem quam Samagitticae gentes **gelidissimum septemtrionis axem** magna ex parte spectant, adeoque imbre et frigore rigescunt... Duobus tantummodo mensibus in utraque regione sentitur magis quam habetur aestas: reliqua anni tempora frigore regent. Coguntur proinde male matura frumenta igne torrere et artificioso colore illis maturitatem conferre».

«Як літоўскі, так і жамойцкі народы жывуць у самай **сцюдзёнай** вобласці, пераважна павернутай да **паўночнага полюса**, і гэтак стынуць ад дажджоў і маразоў, што многія гінуць ад сцюжаў... Толькі два месяцы ў абодвух тых краях хутчэй ледзь адчуваецца, чым доўжыцца лета, астатні час года яны мерзнуць ад халадоў. Так што яны вымушаны кепска паспелае збожжа сушыць на агні і надаваць яму спеласць штучным цяплом».

Адзначаная Длугашам арыентацыя Літвы ў кірунку «паўночнага полюса» была нагэтулькі трывалым тагачасным стэрэатыпам, што Мікола Гусоўскі (Nicolaus Hussovianus, Mikołaj Hussowczyk, каля 1470 – пасля 1533), які ў 1522 г. для Папы Льва X напісаў славутаю «Carmen de statura feritate ac venatione bisontis» («Песню пра постаць, дзікасць зубра і паляванне на яго»), каб зарыентаваць паўднёваеўрапейскага чытача адносна лакалізацыі сваёй радзімы, на самым пачатку змяшчае яе там, дзе «знак Мядзведзіц пад полюсам неба» (arctoi nota sub axe poli est). Гэта выглядае дзіўным, бо адносна Італіі так можна было б лакалізаваць Скандынавію. Аднак прыгадаем, што ў сімвалічнай ці міфічнай геаграфіі «сапраўдная» Поўнач знаходзілася там, дзе былі міфічныя Рыпейскія горы, а сімвалічнае мысленне ў эпоху Рэнесансу лёгка ўжывалася з мысленнем рацыяналістычным.

Стэрэатып успрымання ВКЛ як Паўночнай краіны *par excellence* пратрываў да скону самой краіны і ў XVIII ст. быў перанесены на Расію. Гэтаму спрыяла паступовае адкрыццё еўрапейцамі самой Расіі, працэс якога быў выдатна прааналізаваны ў артыкуле У. Г. Паркера «Еўропа: як далёка?» [Parker 1960]. Працэс апрапрыяцыі сімвалізму Поўначы рускай літаратурай, а разам з ёй і масавай свядомасцю, асабліва ў XIX ст., быў прааналізаваны ў манаграфіі [Boele 1996].

Такім чынам, мы можам сцвярджаць, што і геаграфічна, і сімвалічна тэрыторыя ВКЛ належала Поўначы Еўропы. Цяпер варта разгледзець, у якім сэнсе Рэнесанс у рэгіёне ВКЛ можа ўважацца за Паўночны Рэнесанс. Дзеля таго, каб Паўночны Рэнесанс і Італьянскі Рэнесанс аднолькава маглі характарызавацца як «рэнесансы», трэба вызначыць некаторыя падставовыя іх тыпалагічныя рысы, у спецыфіцы праяў якіх і быў бы схаваны корань іх адрозненняў.

На наш погляд, галоўнай з такіх тыпалагічных рыс можна лічыць «пераадкрыццё Антычнасці». Больш за тое, па аналогіі з назвай эпохі Вялікіх геаграфічных адкрыццяў, якая неверагодна пашырыла і геаграфічны і этнаграфічны кругагляд еўрапейцаў, эпоху Перадрэнесансу і ўласна Рэнесансу можна назваць эпохай *Вялікага адкрыцця Антычнасці*, якая неверагодна рассунула іх інтэлектуальны кругагляд.

Гэтая эпоха пачалася творчасцю такіх вядомых падуанскіх прадгуманістаў, як Лавата Лаваці (Lovato Lovati або Lovato de' Lovati, каля 1240–1309), Альберціна Мусата (Albertino Mussato, 1261–1329) і інш. Іх творчасць зрабіла заўважны ўплыў на аднаго з першых італьянскіх гуманістаў і ідэолагаў Адраджэння Францэска Пятрарку (Francesco Petrarca, 1304–1374). Апошні ў сваіх вандроўках (з 1333 г.) па Паўночнай Францыі, Фландрыі, Германіі меў магчымасць знаёміцца з еўрапейскімі інтэлектуаламі, а таксама старажытнымі манускрыптамі ў манастырскіх бібліятэках. У 1337 г. ён наведаў Рым і быў уражаны яго колішняй веліччу. «Найважнейшым мастацкім адкрыццём, якое зрабіў Пятрарка ў гады вандраванняў, стала «адкрыццё прыроды і чалавека». Прынамсі, менавіта тады яно было ім праграм-

на ўсвядомлена» [Хлодовский 1985]. Падчас усамотненага жыцця ў Ваклюзе, недалёка ад Авіньёна, у 1337–1353 гг. Пятрарка не толькі займаўся паэзіяй, але і навукамі аб старажытнасці, у прыватнасці грэка-рымскай, якая пазней пад назвай *studia humanitatis* (у адрозненне ад *studia divina*) стане абавязковай для ўсякага адукаванага еўрапейца [Тамсама]. Па-ранейшаму ў навучанні вялікая ўвага надавалася вывучэнню «сямі вольных мастацтваў», у склад якіх уваходзілі *quadrivium* (арыфметыка, геаметрыя, астраномія і музыка) і *trivium* (граматыка, рыторыка і логіка), але асаблівая ўвага стала надавацца вывучэнню граматыкі, рыторыкі, паэзіі, гісторыі і этыкі [The Italian Renaissance 2002:215].

З дзейнасцю менавіта Пятраркі можна звязваць пачатак уласна Рэнесансу, не як характарыстыкі мастацкага стылю, а як шырокага інтэлектуальнага руху, які ў той або меншай ступені, з тымі або іншымі асаблівасцямі ахапіў большасць краін Еўропы. Хаця сам тэрмін «Адраджэнне» («Rinascimento») упершыню быў ужыты італьянскім гуманістам XVI ст., заснавальнікам сучаснага мастацтвазнаўства Джорджа Вазары (Giorgio Vasari, 1511–1574). У сучасным сэнсе тэрмін «Рэнесанс» (фр. «Renaissance») быў уведзены французскім гісторыкам Жулем Мішле (Jules Michelet, 1798–1874) толькі ў XIX ст. (прыкладна ў 1855–1858 гг. у яго «Гісторыі Францыі»). Упершыню культура італьянскага Рэнесансу была манаграфічна даследавана швейцарскім гісторыкам культуры Якабам Буркхардтам (Jacob Christoph Burckhardt, 1818–1897) у яго кнізе «Культура італьянскага Рэнесансу» (1860 г.) [Burckhardt 1860].

Істотнае значэнне мела адкрыццё і ўвядзенне ў навуковы ўжытак рукапісаў многіх антычных аўтараў. Так, амаль забыты еўрапейцамі Тацыт пачаў актыўна штудыявацца менавіта з XIV ст. «Геаграфія» Страбона становіцца вядомай заходнееўрапейцам толькі з 1438 г. Шмат для вяртання класічнай спадчыны зрабіў італьянскі гуманіст і антыквар Поджо Брачаліні (Gianfrancesco Poggio Bracciolini, 1380–1459), які адшукаў у манастырах Францыі, Германіі, Англіі большасць прамоў Цыцэрона, рукапісы Вегецыя, Аміяна Марцэліна, «Дзесяць кніг аб архітэктуры» («De architectura libri decem») Вітрувія, «Дванаццаць кніг рытарычных настаўленняў» («Institutionis oratoriae libri duodecim») Квінтыліяна і іншыя рэдкія або невядомыя тэксты лацінскіх аўтараў.

Яшчэ большае значэнне для распаўсюджвання *studia humanitatis*, у прыватнасці рэнесанснага антыказнаўства, мела вынаходніцтва ў сярэдзіне XV ст. кнігадрукавання Іаганам Гутэнбергам (Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg, паміж 1397 і 1400–1468). І ўжо з 1469 г. пачынаюць друкавацца сачыненні Тацыта, а з 1472 г. пачынаюць выходзіць друкаваныя выданні арыгіналу і перакладаў «Геаграфіі» Страбона. Паралельна заўважна ўзрастае цікавасць да філасофіі Платона насуперак схаластычным захапленням Арыстоцелем. У перспектыве гэта прывядзе да поўнага разбурэння сярэднявечнай фізікі і касмалогіі і паўстання навукі Новага часу. А. Кайрэ нават называў навуку «рэваншам Платона». Апошняе, канечне, яўнае перабольшванне, але пэўная доля праўды тут ёсць.

Аднак Вялікае адкрыццё Антычнасці мела, прынамсі, тры небяспечныя для познесярэднявечнай культуры наступствы. Па-першае, разам з адкрыццём грэка-рымскай Антычнасці італьянскія гуманісты адкрываюць для сябе і пэўнае зачараванне антычным язычніцтвам, пры гэтым, як правіла, застаючыся людзьмі веруючымі. Па-другое, паўстала відавочная праблема ўзгаднення біблейскай і антычнай (у прыватнасці, платонаўскай) храналогій гісторыі. Па-трэцяе, адбываецца зварот да шырокага выкарыстання народных гутарковых моў, у тым ліку для перакладу і тлумачэння тэкстаў Святога Пісання. Гуманістычная думка рэзанавала паміж трыма парамі полюсаў: 1) паміж язычніцтвам і хрысціянствам; 2) паміж антычнай і біблейскай храналогіяй гісторыі; 3) паміж гутарковымі і класічнымі мовамі.

На «рэнесансны паганізм» звярнуў увагу ўжо Якаб Буркхардт у згаданай працы. Даходзіла да таго, што словы «паэт» і «язычнік» успрымаліся амаль як сінонімы [Burckhardt 1860:165]. Гэтага зачаравання не пазбег нават вядомы «Папа-гуманіст» Пій II (1458–1464 гг.) [Ady 1913], які, апроч іншага, яшчэ будучы проста Энеям Сільвіям Пікаламіні (Aeneas Sylvius Piccolomini, 1405–1464), захапляўся не толькі антычнай паэзіяй, але і сам пісаў вершы дастаткова вольнага зместу. У вершах Пікаламіні, апроч вобразаў Хрыста і Дзевы Марыі, мы сустракаем такіх персанажаў грэка-рымскай міфалогіі, як Апалон і Венера, Бахус і Цэрэра, Дыяна, Арфей і некаторыя іншыя [Piccolomini 2004].

Не ў меншай ступені, як паэты, да «язычніцкага адраджэння» спрычыніліся такія мастакі, як Батычэлі (Alessandro di Mariano di Vanni Filipepi, больш вядомы як Sandro Botticelli, каля 1445–1510) з яго палотнамі «Венера і Марс» (1483 г.), «Нараджэнне Венеры» (1486 г.) і інш.; Рафаэль (Raffaello Sanzio da Urbino, 1483–1520) з яго

«Парнасам» (1511 г.); Тыцыян (Tiziano Vecelli or Tiziano Vecellio, каля 1473/1490–1576), які напісаў «Данаю», «Скраданне Еўропы» (1562 г.), цэлую серыю карцін з выявай Венеры і шмат іншых на матывы антычнай міфалогіі [Bull 2006].

Тэма «Рэнесанс і язычніцтва» даволі актыўна дыскутуецца ўжо амаль сто пяцьдзясят гадоў, пачынаючы ад піянерскай працы Буркхардта [Saxl 1939; Wind 1958; Godwin 2002]. Адны даследчыкі безварункава прымаюць тэзіс пра язычніцкі характар італьянскага Рэнесансу. Іншыя схільны лічыць тэзісы пра рэнесансны (неа)паганізм міфам, заяўляючы, што Рэнесанс быў чыста хрысціянскай эпохай і што пра «паганізм» можна казаць толькі ў тым сэнсе, што пачала ўсё больш пашырацца сфера нерэлігійных зацікаўленняў інтэлекту [Korvela 2005:184]. Найперш крытычныя закіды накіроўваюцца на катэгарызм Буркхардта ў гэтым пытанні.

Безумоўна, казаць катэгарычна пра адраджэнне язычніцтва ў эпоху Рэнесансу нельга. Хутчэй гаворка павінна весціся пра своеасаблівую апрапрыяцыю Антычнасці. Для кампрамісу былі і «тэарэтычныя» падставы: антычныя язычніцкія аўтары і героі мелі «алібі», бо яны жылі задоўга да нараджэння Хрыста і ўжо таму не маглі быць хрысціянамі [Mickūnaitė 2006:272], але і іх неяк кранула боскае прасвятленне. Яны гэтак жа рыхтавалі душы да ўспрымання Адкрыцця, як Стары Запавет рыхтаваў душы да ўспрымання Новага Запавету [Kristeller 1990:64].

Аднак калі для італьянскіх гуманістаў старажытнае язычніцтва, найперш грэка-рымскае, было справай даўно мінулых дзён і рэанімацыя некаторых яго праяў у філасофіі, гістарыясофіі, паэзіі, мастацтве сапраўды выглядала як «адраджэнне», то для паўночных гуманістаў ці не галоўнай крыніцай «зачаравання Антычнасцю» стала так званае пачатковае хрысціянства або хрысціянства першых хрысціян, якія яшчэ не ведалі жорсткай царкоўнай іерархіі з адданасцю царкоўных іерархаў «князю гэтага свету».

Для «язычніцкага адраджэння» былі прычыны і ўнутранага парадку. Нягледзячы на тое, што з моманту фармальнага абвяшчэння хрысціянства дзяржаўнай рэлігіяй Рымскай імперыі і прыняцця царкоўнага канону на Нікейскім саборы (325 г.) да дзейнасці італьянскіх прадгуманістаў і гуманістаў прайшла амаль тысяча гадоў, гэтае тысячагоддзе было часам больш ці менш глыбокіх кампрамісаў паміж старажытнай рэлігійнасцю рымлян і новым веравучэннем. І заходняе, і ўсходняе хрысціянства існавала ва ўмовах трывалага двухвер'я, будучы вымушаным адаптаваць да свайго канону многія значымыя ўяўленні і элементы абраднасці, якія працягвалі бытаваць і ў асяроддзі простага люду, і сярод арыстакратаў.

На гэтую акалічнасць адмыслова звярнуў увагу Уладзімір Салаўёў у дакладзе 1891 г. у Маскоўскім Псіхалагічным Таварыстве «Аб прычынах упадку сярэднявечнага светасузірання»: «Сярэднявечнае светасузіранне і звязаны з ім лад жыцця, як на Захадзе, так і на Усходзе, уяўляюць сабой гістарычны кампраміс паміж хрысціянствам і язычніцтвам і маюць характар двухвер'я або паўверы. Гэты кампраміс памылкова прымаецца за само хрысціянства як яго супраціўнікамі, так і абаронцамі» [Соловьев 1990:424]. Як адзначаюць Ю. С. Сцяпанаў і С. Г. Праскурын, гэтае ўзаемадзеянне двух светапоглядных сістэм «не завершылася яшчэ і ў нашы дні» [Степанов 1993:9].

На напаўязычніцкі характар заходняга хрысціянства першымі ўвагу звярнулі самі гуманісты ўжо ў XVI ст. Так, у лекцыі 1556 г. «Аб рэлігіі старажытных рымлян» («Discours de la religion des anciens romains») французскі гісторык Гіём дзю Шуль (Guillaume Du Choul, 1496–1560), першы гісторык рымскай рэлігіі, адзначыў, што пры пільным разглядзе рэлігійных усталяванняў хрысціянства можна заўважыць, што многія з іх узяты ад егіпцян і язычнікаў [Du Choul 1581:339]. Прыкладна ў гэты ж час італьянскія гуманісты Алясандра Алясандры (Alessandro Alessandri) і Палідора Віргілія (Polidoro Virgilio) у сваіх штудыях літургічнай практыкі старажытных народаў заўважылі, што бяскроўнае ахвярапрынашэнне ўпершыню было ўведзена Нумам Пампіліям, што егіпцяне ўлагоджвалі сваіх багоў кавалкам асвечанага хлеба і што меса мела язычніцкія вытокі [Saxl 1939:346]. Яшчэ праз стагоддзе на язычніцкіх вытоках хрысціянскіх цырымоній настойвалі французскі гістарыёграф і крытык рэлігіі П'ер Бейль (Pierre Bayle, 1647–1706) і пратэстанцкі вучоны П'ер Мюсар (Pierre Mussard, 1630–1786). У прыватнасці, П. Мюсар у сваім памфлеце 1667 г. сцвярджаў, што рыма-каталіцкая меса ёсць ні што іншае, як улагоджвальная ахвяра [Тамсама]. Як паказаў Ф. Саксл, тэма язычніцкіх ахвярапрынашэнняў становіцца ўжо з XIII ст. папулярнай як у літаратуры, так і ў выяўленчым мастацтве, а з сярэдзіны XV ст. трапляе і на тэатральныя падмосткі [Saxl 1939:347–348]. У канцы XV – пачатку XVI ст. цікавасць да гэтай тэмы дасягае ў Італіі свайго апагею.

Фармальная хрысціянізацыя Усходняй Еўропы, пачаўшыся ў канцы X ст., расцягнулася амаль на паўтысячагоддзе і найперш ахапіла

феадальную вярхушку і гарадское насельніцтва. Але ў адрозненне ад Кіева і Ноўгарада, дзе хрышчэнне было здзейснена па вялікакняжацкім загадзе і мае дакладную храналагічную прывязку (Кіеў – 988 г., Ноўгарад – 990 г.), у Полацкім княстве працэс хрысціянізацыі быў павольным і паступовым, праходзіў у складаным узаемадзеянні новай і «прадзедаўскай» рэлігійнасці, расцягнуўся больш як на стагоддзе і толькі ў пачатку XII ст. хрышчэнне было афіцыйна ўхвалена [Лобач 1996b:51]. Прыгадаем славутага полацкага князя Усяслава Брачыславіча, які атрымаў мянушку «Чарадзей», але з часам княжання якога таксама звязана і ўзвядзенне Сафійскага сабора ў Полацку. «І хоць пасля смерці Усяслава Чарадзея праваслаўе пачынае распаўсюджвацца больш актыўна, яно проста фізічна не магло павадзіць сябе агрэсіўна да тутэйшых паганскіх рэалій. Ішло паступове *намінальнае* ахрышчэнне паганскіх свяцілішчаў, дзе, як і раней, працягвалі [ладзіцца] дахрысціянскія рытуалы і абрады. Гэта цалкам нагадвае ірландскі варыянт хрысціянізацыі, калі хрысціянскія святары, дзеля таго каб неяк замацавацца, вымушаны былі мірна кантактаваць з друідамі, шмат чаго пераймаючы ад іх. Пра вузкую дзейнасць царквы на Полаччыне сведчыць той факт, што амаль з 300 асоб XI–XIII стст., кананізаваных Рускай праваслаўнай царквой, толькі 3 з іх маюць дачыненне да гэтых земляў» [Лобач 1996:50]. Гэткая акалічнасць дазваляе ўважаць меркаванне І. Марзалюка пра тое, што няма «ніякіх падстаў разглядаць усходнеславянскае насельніцтва Паўночна-Усходняй Беларусі ў XII–XIII стст. як паганскае за надта спешнае» [Марзалюк 2002:192].

Утварэнне ў XIII ст. Літоўскага Княства з цэнтрам у Навагарадку яшчэ больш запаволіла гэты працэс. На тэрыторыі Беларусі ладная частка насельніцтва, у прыватнасці балтамоўнага, стагоддзямі заставалася нават фармальна не ахрышчанай. Сітуацыю рэальнага двухвер'я як нельга лепей ілюструе рэзанаванне Міндоўга паміж хрысціянствам і прадзядоўскім язычніцтвам. Сітуацыя толькі ўскладнілася пасля 1387 г., калі Ягайла прыняў рашэнне хрысціць Літву па заходнім абрадзе. Характэрна, што два з некалькіх першых касцёлаў былі пабудаваны на тэрыторыі Беларусі, у найбольш трывалых язычніцкіх анклавах, у Гайне (цяпер Лагойскі раён) і Абольцах (цяпер Талачынскі раён). Гэты акт быў хутчэй фармальным. Вядома, што падчас візіту ў Вялікае Княства Літоўскае ў 1413 г. Іеранім Пражскі браў асабісты ўдзел у захадах па выкараненні язычніцкіх звычаяў, пра гэта пісаў у сваім апраўдальным лісце на Канстанцкім

саборы, дзе ён (у 1416 г.) і яго сябар і паплечнік Ян Гус (у 1415 г.) былі асуджаны на спальванне. Гэтыя зацемы выкарыстаў Эней Сільвій Пікаламіні (Папа Пій II) у сваім апісанні Літвы. Так, ён сведчыў [Scriptores rerum prussicarum 4:238]:

«Ex Schlavis enim alii Romanam ecclesiam sequuntur ut Dalmatae, Croatini, Carni ac Poloni. Alii Graecorum sequuntur errores ut Bulgari, Rutheni et multi ex Lituanis. Alii proprias haereses invenere ut Bohemi, Moravi et Bosnenses, quorum magna pars Manichaeorum imitatur insaniam. Alii gentili adhuc caecitate quemadmodum multi ex Lituanis idola colentes. Horum magna pars aevo nostro ad Christum converse est, postquam Vladislaus ex ea gente Poloniae regnum accepit».

«Са славян некаторыя пільнуюцца рымскай царквы, як далматы, харваты, карнійцы і палякі. Некаторыя прытрымліваюцца памылак грэкаў, як балгары, русіны і шмат хто з літвінаў. Некаторыя вынаходзяць уласныя ерасі, як чэхі, маравы і баснійцы, большая частка каторых пераймае вар'яцтва маніхеяў. Іншыя язычнікі дагэтуль трымаюцца цемры, ушаноўваючы балванаў гэтак, як шмат хто з літвінаў. Гэтых большая частка ў наш час павернута да Хрыста, пасля таго як Уладзіслаў[*] з іх народа атрымаў Польскае Каралеўства».

Варта адмыслова адзначыць, што большую частку свайго візіту ў Літву Іеранім Пражскі правёў у Паўночна-Усходняй Беларусі, наведваючы розныя гарады і мястэчкі, а ў Віцебску затрымаўся аж на два месяцы. Менавіта тут ён разгарнуў сваю актыўную прапаведніцкую дзейнасць і, відавочна, да гэтай тэрыторыі стасуюцца яго апісанні мясцовага язычніцтва літвінаў. З іх мы даведваемся, што літвіны ўшаноўвалі змей, трымаючы іх у сваіх дамах; варажылі пра лёс па сценях, якія ўтвараліся ў воблісках святога вогнішча; ушаноўвалі Сонца і жалезны молат, з дапамогай якога Сонца было вызвалена са шматмесячнага (відавочна, зімовага) палону; што самым шанаваным у літвінаў быў культ святых гаёў, высякаць якія нельга было пад страхам смерці [Scriptores rerum prussicarum 4:238–239]. У прапаведніцкім запале Іеранім загадаў паліць змей у вогнішчах, месцы, дзе гарэлі святыя агні, знішчыць, а святыя гаі і векавечныя дрэвы высекчы. Урэшце, гэта выклікала незадавальненне сярод тубыльцаў і яны звярнуліся са скаргай да Вітаўта. Не жадаючы лішніх праблем у дзяржаве, Вітаўт «адклікаў назад лісты, у якіх даваў намеснікам ваяводстваў загад падпарадкоўвацца Іераніму, і загадаў

[*] Ягайла пасля прыняцця хрышчэння.

яму сысці з краіны» [Scriptores rerum prussicarum 4:239]. Такім чынам, надта паспяховай місію Іераніма ніяк не назавеш.

У XV ст. Вялікае Княства Літоўскае ўвайшло ў сітуацыю нават не двух-, а трохвер'я з напаўязычніцкімі (*semipaganus*) праваслаўем і каталіцызмам і жывым яшчэ мясцовым язычніцтвам, хаця інстытуцыйныя асновы апошняга з ладнага былі падарваныя. Так, па сведчанні ананімнай «Царкоўнай гісторыі» апошні першасвятар язычнікаў усяго рэгіёна ВКЛ Крывэ-Крывэйтэ памёр у 1414 г. [Narbutt 1835:438]:

«Postea floruit in Ducat, tantum Samogitiae, usque ad extremum tempus conversionis, scil. ad ann. 1414. Men. Jullii 28 d qua mortuus est in villa Onkaim, ultimus Krewe-Krewayto, nomine Gintowtus. No. LXX. IV. Flamen. Cum eo verum extincta est dignitas, magni olim ponderis in rebus sacris, juditiariisgue, per totam terram Lethovicam: Prussiam, Lithuaniam, Samogitiam, Curroniam, Semigalliam, Livoniam, Lethigaliam nec non Kreviczensium Russorum; qua in declinio XI saeculi incipit sensim deperire; denique tenebrae eviternae paganismi, fugientes de terra in terram, dissipatae sunt antefacem christianae fidei, et crucis sancti».

«Пасля (язычніцтва) квітнела ў Княстве, а больш за ўсё ў Жамойціі, хрышчанай самым апошнім часам, а менавіта да 28 ліпеня 1414 года, калі ў вёсцы Анкайм[*] памёр вышэйшы Крэвэ-Крэвайта па імені Гінтаўтус, 74-ы жрэц. З ім, насамрэч, заняпаў тытул, некалі вельмі важны ў сакральных і судовых справах ва ўсіх землях літоўскіх: прусаў, літвінаў, жамайтаў, куршаў, зямгалаў, лівонцаў, латгалаў, а таксама крывіцкіх русаў; якое (язычніцтва) у канцы XI стагоддзя пачынае пакрысе гібець; нарэшце, вечны змрок язычніцтва, збягаючы ад зямлі да зямлі, рассеяўся перад святлом хрысціянскай веры і святога крыжа».

Аднак лакальна мясцовае язычніцтва працягвала існаваць, а часам і паспяхова канкурыраваць з хрысціянствам і ў наступныя стагоддзі. У XVI–XVII стст. у ВКЛ назіраецца нават своеасаблівы язычніцкі «рэнесанс». Тут можна прыгадаць, што курганны пахавальны абрад з крэмацыяй нябожчыкаў пратрымаўся ў Аршанскім Падняпроўі (ля в. Крапіўна Аршанскага р-на) аж да XVII ст. [Левко 1993]. У гэты час раннесярэднявечныя элементы (каменныя абкладкі магіл і інш.) у пахавальнай абраднасці ўзнаўляюцца і на Паўночным Захадзе Беларусі (Браслаўшчына). Хоць і ўскосна, але дастаткова імаверна гэта сведчыць пра захаванне «спецыялістаў», якія маглі кіраваць адпраўленнем такога тэхналагічна няпростага абраду, як

[*] Насамрэч – замак *Аўкайм* (літ. *Aukaimis*) у Жамойціі, вядомы з хронік XIII ст. як *Awkon*, *Auken*, *Aukeyn*, *Oukaim* [Lietuviškoji enciklopedija II:155].

крэмацыя, г. зн. рэштак былой жрэцкай карпарацыі. Гэтыя «спецыялісты», імаверна, працягвалі традыцыйна называцца *крэвамі* або *крывамі* (літ. *krivis*) і выконвалі функцыі вясковых стараст – кіраўнікоў органаў мясцовага самакіравання, доўгі час незалежных ад княжацкай адміністрацыі. Відаць, у гэты час лексічнае значэнне літоўскага слова *krivis* пачынае ссоўвацца з «язычніцкі святар, жрэц» да «сельскі староста». У грамаце каралевы і вялікай княгіні Боны, выдадзенай у 1544 г. па скарзе сялян Усвятскай воласці, ёсць такі запіс: «В них есть обычай стародавний, што они сами старца межи собою выбирають... Ино мы на их чолом битье тепер то вчинили иж они старца межи собою выбранного мають там мети и водлуг давного звыклого их обычая маються в том справовати и радити» [Вішнеўскі 1998–2001:89–90].

А вось Сымон Будны ў лісце да Генрыка Булінгера 1563 г. скардзіўся на тое, што яго дзейнасці, апрача праваслаўных і католікаў, перашкаджаюць прыхільнікі язычніцтва. Шляхціц Ф. Еўлашэўскі ў 1577 г. у сваёй прадмове да «Дзённіка» сведчыў датычна беларускіх земляў: «идол и розличных балъванов вже от колька сот лет так намножило, иже за ними и бога люд посполитый забыл».

Падобна на тое, што ў XVI ст. і, верагодна, пазней вясковыя «крэвы» актыўна супрацьстаялі сваім хрысціянскім апанентам. Ускосна пра гэта могуць сведчыць пашыраныя на Беларусі, асабліва на Віцебшчыне, легенды пра так званыя камяні-краўцы. Гэтыя «краўцы», жыючы пры якім-небудзь адметным камені, не бралі грошаў за сваю працу, але выстаўлялі тым не менш катэгарычнае патрабаванне: каб замоўца амаль дармавой вопраткі адмовіўся ад наведвання царквы, г. зн. вярнуўся да сваёй язычніцкай веры. І яшчэ адно патрабаванне выстаўлялася наведніку гэтага своеасаблівага капішча: не выказваць сваёй просьбы проста, а, гэтак бы мовіць, «крыва», напрыклад: «Пашый абы як, каб адзін рукаў быў даўжэйшы за другі» і г. д., паводле вядомай беларускай прымаўкі «Кажы крыва – будзе проста». Апошняя акалічнасць, а менавіта спантанная этымалагізацыя слова «кравец» дазваляе ўзнавіць трансфармацыйны шэраг: *кравец* ← *крывец* ← *крывіс*. Гэта звычайная мадэль замены балцкіх слоў на -is славянскімі формамі на -ец. Такім чынам, мы маем падставы бачыць у гэтых легендах адлюстраванне пэўных гістарычных рэалій перыяду двухвер'я.

Прамежкавая форма *крывец*, верагодна, адлюстравалася ў назве аднаго з пасадаў Полацка – *Крыўцоў* пасад. Да параўнання: рэзідэн-

цыя біскупа ў Вялікім Ноўгарадзе месцілася ў Людзіным канцы, заснаваным, як вядома з археалагічных даследаванняў, крывічамі (славене рассяліліся на другім беразе Волхава). Не менш цікава, што там жа была вуліца Пруская*, гэткая ж вуліца вядомая і ў Крэве, дзедзічам (спадчынным валадаром) якога быў Альгерд. У заснаванай крывічамі ў VII ст. Старой Ладазе было ўрочышча Крывая Часоўня, якое Г. Лебедзеў, які адмыслова вывучаў тапаграфію гэтага паселішча эпохі вікінгаў, небеспадстаўна звязваў з культам Крывэ-Крывэйтэ [Лебедев 1985:209]. Нарэшце, надзвычай цікавае паведамленне было запісана ў канцы XIX ст. Ф. В. Пакроўскім блізу мяст. Гарадок (цяпер Маладзечанскі р-н Мінскай вобл.). Паводле звестак, атрыманых ад мясцовага лесніка, у былым маёнтку Даўцэвічы, у лясным урочышчы Велішкі (параўн. літ. *vėlė* «душа (нябожчыка)») было некалькі курганоў, якія народам уважаліся за магілы жрацоў-«крэвейтаў». Самая ж мясціна называлася «Крыве» [Покровский 1893:77]. На жаль, адзінкавая фіксацыя не дазваляе спраўдзіць гэтыя, безумоўна, цікавыя звесткі. Аднак на карысць іх праўдзівасці могуць сведчыць як характэрны тапанімічны фон наваколляў Гарадка, так і паведамленні пра тое, што на гарадзішчы ў былым маёнтку Душчыцы той жа Гарадоцкай воласці да прыняцца хрышчэння прыносіліся ахвяры [Тамсама]**.

Такім чынам, калі гуманісты Германіі і Польшчы, а потым і ВКЛ на ўзор сваіх італьянскіх настаўнікаў сталі звяртацца да ўласнай антычнасці Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі і ўсяго рэгіёна ВКЛ, яны неўнікова сутыкаліся з фактамі бытавання яшчэ жывой язычніцкай традыцыі. І без іх апісання не абыходзіцца ніводзін гістарычны трактат канца XV – XVI ст. Гэтыя факты адразу ж, пачынаючы з «Польскай гісторыі» Яна Длугаша (скончана ў 1480 г.), былі асацыяваны з легендай пра рымскае (італійскае) паходжанне дынастый літоўскіх князёў і буйных шляхецкіх родаў, найбольш поўна пададзенай у беларуска-літоўскіх летапісах (першая трэць XVI ст.). Пры гэтым адмысловая ўвага звяртаецца на падабенства мясцовых вераванняў і звычаяў да адпаведных рымскіх. Храніст адзначае: «...яны шанавалі тыя самыя святыні, тых самых бостваў, тыя самыя рэлігійныя абрады, тыя самыя святкаванні, як і рымляне да прыняцця (сапраўднай. – *С. С.*) веры, калі былі яшчэ язычнікамі,

---

* На гэта звяртае ўвагу ў балцкім кантэксце Вяч. Іванаў [Иванов 1990:186].

** Больш падрабязна ўвесь комплекс такога кшталту сведчанняў прааналізаваны намі ў [Санько 2005].

а менавіта: святы агонь, які тыя легкаверна ўважалі за вечны, а ў ім грымотнага Юпітэра, агонь, які ў Рыме аберагаўся дзяўчынамі весталкамі, згасанне якога па нядбайнасці выкуплялася смерцю (вінаватай. – *С. С.*)...» [BRMŠ I:555]. Далей Ян Длугаш працягвае параўнанне звычаяў літвінаў і рымлян, прыводзячы ў якасці прыкладу шанаванне святых гаёў, у якіх, як лічылася, жыве бог Сільван (Фаўн) і іншыя багі, і падмацоўваючы падабенства радком з 2-й кнігі «Эклогаў» Вяргілія: «І ў лясах таксама жылі багі»; шанаванне змей і вужоў, параўноўваючы яго з культам Эскулапа, увасобленага ў вобразе вужа; спаленне трупаў нябожчыкаў; утрыманне нявольнікаў і інш. [BRMŠ I:555–556].

Падобныя параўнанні праводзяць амаль усе аўтары XVI ст. Каб падкрэсліць пераемнасць традыцый, некаторыя з іх назву сакральнага цэнтра прусаў і іншых балтаў Рамовэ (Romow у Пятра з Дузбургу [Scriptores rerum prussicarum 1:53], Romowe ў рукапісе з сакрэтнага архіву Караляўца [Narbutt 1835:412]) перадаюць як Рамнова < *Roma nova «Новы Рым», а таксама параўноўваюць двух багоў з трыяды, шанаванай у Рамове – Патала і Потрымпа – з Дыяскурамі, асабліва шанаванымі ў Рыме часоў імперыі [Scott 1930a; Scott 1930b]. Адзін Філіп Калімах, італьянец па паходжанні і пераемнік Длугаша на пасадзе дзяржаўнага храніста, выступіў з катэгарычнай крытыкай «рымскай тэорыі», падкрэсліваючы падабенства звычаяў літвінаў з тымі, якіх прытрымліваліся кельцкія друіды, з аднаго боку, і жыхары Басфора Кімерыйскага – з другога.

Самым слабым бокам гэтых палеакампаратыўных штудый было тое, што іх аўтары самі, як правіла, у Вялікім Княстве Літоўскім не бывалі і засноўвалі свае разважанні або на вельмі папулярным апісанні Літвы Пікаламіні (Папы Пія ІІ), заснаваным на ўражаннях Іераніма Пражскага, або на вусных аповедах выхадцаў з ВКЛ, якія навучаліся ва ўніверсітэтах Еўропы.

Тым больш каштоўнымі выглядаюць звесткі, пададзеныя Мацеем Стрыйкоўскім, мазаўшанінам па нараджэнні, які з 16 гадоў жыў на ўсходзе Вялікага Княства і быў там і на вайсковай, і на дыпламатычнай службе. Яго «Хроніку Польскую, Літоўскую, Жамойцкую і ўсяе Русі» Чэслаў Мілаш ахарактарызаваў так: «Гэта не толькі гісторыя, гэта маляўнічы, з першых рук аповед аб мясцовых бостваў, рытуалах і народных звычаях у Літве. Аўтар, відавочна, захоплены гэтай краінай першабытных лясоў, азёр і балот, а таксама вельмі чуйны да памяці аб яе сярэднявечных бітвах з тэўтонскімі рыцарамі»

[Milosz 1984:55]. Таму з веданнем справы, разглядаючы асаблівасці мясцовага язычніцтва, Стрыйкоўскі неаднаразова падкрэслівае, што яны аднолькавыя або вельмі блізкія ў Прусіі, Літве і Русі.

Што істотна, у гэтых апісаннях абавязкова праводзіцца параўнанне вераванняў, звычаяў, а таксама мовы тагачасных літвінаў з адпаведнымі звычаямі, вераваннямі і мовай старажытных рымлян. Гэта былі каштоўныя першыя вопыты з кампаратыўнай міфалогіі і кампаратыўнай лінгвістыкі, якія набылі самастойны дысцыплінарны статус толькі ў XIX ст.

Сітуацыя ў Германіі і ў большасці паўночна-еўрапейскіх краін была іншай, за выняткам Ісландыі і скандынаўскіх краін, якія, зазнаўшы хрышчэнне значна пазней за кантынентальныя народы, захоўвалі значна больш жывых сведчанняў сваёй дахрысціянскай гісторыі (рунічныя надпісы, узоры скальдычнай паэзіі з аповедамі пра дзейнасць багоў і герояў і інш.). Гэта, урэшце, вылілася ў распрацоўку тых або іншых версій нарманізму і гатыцызму ў творах шведскіх аўтараў XVI–XVII стст., якія абапіраліся на антычны міф пра Гіпербарэю і небіблейскую храналогію сусветнай гісторыі, заснаваную на платонаўскім міфе пра Атлантыду. Ідэалогія гатыцызму яўна мела водгук у асяроддзі некаторых уплывовых магнацкіх родаў у ВКЛ, якія разглядалі Швецыю як свайго натуральнага саюзніка ў ідэалагічным, палітычным і ваенным процістаянні моцным заходнім і ўсходнім суседзям – Польшчы і Маскоўскай дзяржаве.

Безумоўна, не толькі гэтая арыентацыя на ўласную «лакальную (рэгіянальную) антычнасць» і актыўнае засваенне антычнай класікі далучае культурную сітуацыю ў ВКЛ да рэгіёна Паўночнага Рэнесансу. Нельга забывацца на тое, што пранікненне прадрэфармацыйных ідэй у рэгіён ВКЛ пачалося з пропаведзяў Іераніма Пражскага, які наведаў Княства ў 1413 г. і быў прыязна прыняты вялікім князем Вітаўтам. Гусіты дзейнічалі ў ВКЛ на працягу ўсяго XV ст. З пачатку XVI ст. у ВКЛ пачынаюць распаўсюджвацца ідэі Марціна Лютэра. Гэтаму спрыяла выданне ў 1517 г. Ф. Скарынам Бібліі на зразумелай народу мове, а таксама навучанне моладзі ва ўніверсітэтах Лейпцыга, Вітэнберга, дзе М. Лютэр у 1517 г. абвясціў свае славутыя 95 тэзісаў супраць папства, Празе, колішнім аплоце гусітаў, і даўнія эканамічныя і культурныя сувязі земляў ВКЛ з Цыркумбалтыйскім рэгіёнам, найперш праз Заходнюю Дзвіну, Нёман, Заходні Буг. Канчаткова Рэфармацыя замацавалася ў ВКЛ у 1553 г., калі князь Мікалай Радзівіл Чорны, канцлер Вялікага Княства Літоўскага, ваявода віленскі, публічна абвясціў сябе прыхільнікам вучэння Кальвіна. Праўда, з гэтага часу ўзмацняецца і змаганне з рэшткамі язычніцтва, што ўжо ў XVII ст. прывядзе да такой ганебнай з'явы, як «паляванне на ведзьмаў».

Такім чынам, які крытэрый вызначэння Паўночнага Рэнесансу ні абраць, і культурныя, і канфесійныя працэсы ў ВКЛ цалкам адпавядаюць тым, што адначасова адбываліся ў іншых краінах Паўночнай Еўропы. Адметнасцю было тое, што пры гэтым не гублялася сувязь і з класічным італьянскім Рэнесансам. Разнастаіла сітуацыю і далучанасць ВКЛ да праваслаўнага свету. А гэта значыць, што ў выпадку ВКЛ XVI ст. мы маем справу са складаным культурнацывілізацыйным сітэзам, які дагэтуль вабіць шматлікіх даследчыкаў. І, відаць, нездарма за гэтым стагоддзем трывала замацавалася ганаровая назва – «залаты век».

4.4. Гістарычны і духоўны партрэт эпохі

Эпоха Рэнесансу ў Беларусі (XVI – першая палова XVII ст.) – гэта часы росквіту дзяржаўнасці Вялікага Княства Літоўскага, самага дасканалага ў Цэнтральна-Усходняй Еўропе права, самабытнай культуры, старабеларускай мовы, станаўлення свецкіх форм мастацтва. Як адзначыў прарок нацыянальнага адраджэння паэт Францішак Багушэвіч, межы Княства прасціраліся ад Балтыйскага да Чорнага мора, «а ў сярэдзіне Літвы, як тое зярно ў гарэху, была наша зямліца – Беларусь» [Багушэвіч 1991:17]. У гістарыяграфіі і літаратуразнаўстве гэтая эпоха атрымала назву *залатога веку* ў Беларусі [Гарэцкі 1921:20–24].

Асновы дзяржаўнай магутнасці і культурнага росквіту Вялікага Княства Літоўскага былі закладзены ў папярэдні перыяд, надзвычай багаты на гістарычныя падзеі. Пасля мангольскага заваявання цяперашняй усходняй Украіны са сталіцай у Кіеве і княстваў сучаснай Цэнтральнай Расіі (Растова-Суздальскага, Разанскага, Уладзімірскага, Маскоўскага і інш.) у сярэдзіне XIII ст., пасля аслаблення былой магутнасці Полацкага княства, цэнтрам адраджэння стала пагранічнае з гістарычнай Літвой (тэрыторыя сучаснай Беларусі паабапал Верхняга Панямоння, Мінскага княства на ўсходзе, паміж Полацкім, Турава-Мінскім княствам) Навагрудскае княства. Спачатку навагрудскі князь Міндоўг у 1240–1263 гг., а пасля яго сын Войшалк у 1258–1263 гг. сталі правіць Літвой, аб'ядналі беларускія княствы і гарады, заснавалі часткова ваеннымі і дыпламатычнымі

шляхамі магутную дзяржаву са сталіцай у Навагрdébadку. Пазней (1323 г.) Гедымін (княжыў у 1315–1341 гг.) перанёс сталіцу Вялікага Княства Літоўскага ў Вільню, пачатак якой, на думку гісторыкаў, далі выхадцы з беларуска-крывіцкага племені [Ермаловіч 1990].

Беларускае насельніцтва гэтай дзяржавы мела шматразовую перавагу не толькі колькасна: за два з паловай стагоддзі пасля хрышчэння Русі беларусы стварылі значную культурную традыцыю, мелі развітую літаратуру і мову. Іх княствы – Полацкае, Турава-Пінскае і іншыя праз царкоўныя і дыпламатычныя кантакты ўваходзілі ў агульную еўра-азіяцкую хрысціянскую цывілізацыю. У гэты ж час большасць этнічных літоўцаў (жамойтаў – паводле тагачаснага этноніма) да канца XIV ст. заставаліся язычнікамі, развівалі самабытную этнічную культуру, але не мелі літаратурнай мовы. Старабеларуская гаворка стала рабочай мовай княжацкай канцылярыі, судоў, летапісаў, міжнародных зносін. Пры Альгердзе (княжыў у 1341–1377 гг.) афіцыйна зацвярджаецца яе дзяржаўны статус. Гэты статус беларуская мова захавала нават на этнічнай літоўскай (жамойцкай) тэрыторыі. Такім чынам, беларуская мова – адна з найдаўнейшых дзяржаўных моў у Еўропе, бо вядома, што стараіспанская (кастыльская) мова ўжывалася ў афіцыйных урадавых дакументах з XII ст., англійская набыла афіцыйнае прызнанне ў 1362 г., а парыжскі дыялект французскай мовы дамогся такога статусу ў 1400 г. [Запруднік 1996:29].

Насуперак сцвярджэнням савецкай гістарычнай школы, а таксама некаторых сучасных расійскіх, літоўскіх і польскіх гісторыкаў пра міфічную заваёву «літоўскімі феадаламі» або князямі сярэднявечнай Беларусі і літоўскае панаванне над беларусамі ў XIV–XVII стст., гістарычныя крыніцы не засведчылі вялікіх бітваў паміж жамойтамі і беларускімі княствамі, а тым больш фактаў этнічнага прыгнёту, прававога дамінавання аднаго народа над другім. Пасля пашырэння Княства пры вялікіх князях Альгердзе і Вітаўту (княжыў у 1302–1430 гг.) на ўсходнія крывіцкія землі (Смаленшчына і Вяземшчына), на поўдні – да Чорнага мора беларуская этнічная тэрыторыя сталася ядром гэтай дзяржавы, асновай яе эканамічнай і ваеннай магутнасці, самабытнай славянскай культуры. Каб забяспечыць сабе рэлігійную незалежнасць ад Масквы (туды каля 1325 г. перабраліся праваслаўныя мітрапаліты Русі са зруйнаванага мангола-татарскімі набегамі Кіева), Гедымін заснаваў у Княстве праваслаўную мітраполію з кафедрамі ў Наваградку і Вільні.

Пашырэнне Вялікага Княства Літоўскага на ўсход (Клязьма), поўдзень (Кіеў) і захад (этнічная Літва да Балтыйскага мора) насцярожыла Маскоўскае княства, Крымскае ханства і Тэўтонскі ордэн. Масква абвясціла сябе «трэцім Рымам», прэтэндуючы на ўсю спадчыну старадаўняй Русі. Крымскія татары на поўдні і тэўтонскія рыцары на захадзе, выкарыстаўшы былую палітычную раздробленасць Цэнтральна-Усходняй Еўропы, рабілі спусташальныя набегі на тэрыторыі сучасных Украіны, Літвы, Беларусі і Польшчы. Магутнае Вялікае Княства Літоўскае аказалася моцнай перашкодай на шляхах іх экспансіі. І каб яе спыніць, у Польшчы і Княстве ўзнікла ідэя дынастычнай уніі паміж дзвюма дзяржавамі. Яна здзейснілася праз шлюб вялікага князя Ягайлы з дванаццацігадовай польскай каралевай Ядвігай. У 1385 г. падпісана так званая Крэўская ўнія ў замку-крэпасці Крэва (вёска ў Смаргонскім раёне), паводле якой вялікі князь літоўскі Ягайла стаў адначасова каралём польскім.

Ягайла, названы ў праваслаўным хрышчэнні Якавам, перайшоў у каталіцтва пад імем Уладзіслава і прэтэндаваў на «агульную дзяржаву» Літвы і Польшчы. Паводле ўмоў уніі, Ягайла (Уладзіслаў) садзейнічаў хрышчэнню этнічнай Літвы і абяцаў пашырыць каталіцтва, а з ім і польскі моўна-культурны ўплыў на ўсё Княства. Аднак палітычная інкарпарацыя Вялікага Княства Літоўскага, па тэрыторыі і насельніцтве амаль у два разы большага за Каралеўства Польскае, тады была немагчымая. У выніку ваеннага і дыпламатычнага змагання стрыечнага брата Ягайлы Вітаўта дзяржава захавала свой суверэнітэт, унія была абмежавана ваенна-палітычным саюзам, а пазней – дынастычным адзінствам: пасля Вітаўта вялікія князі дзяржавы, што наследавалі ўладу ў спадчыну, як правіла, выбіраліся каралямі Польшчы.

Першым геапалітычным наступствам гэтай уніі была перамога аб'яднанага войска дзвюх дзяржаў над Тэўтонскім ордэнам пад Грунвальдам (цяпер у Вармінска-Мазурскім ваяводстве Польшчы) у 1410 г. З гэтага часу Ордэн перастаў існаваць як самастойная ваенна-палітычная сіла і разам са сваімі васальнымі землямі ў цяперашняй Прыбалтыцы перайшоў пад пратэктарат Вялікага Княства Літоўскага. Вынікам гэтай гістарычнай перамогі стала рэлігійнае і культурнае збліжэнне палякаў, беларусаў (тады яны зваліся двума этнонімамі – русіны і літвіны, першым пераважна ва ўсходніх, другім – у заходніх рэгіёнах) і этнічных літоўцаў, хрышчаных пры Ягайле па каталіцкім абрадзе.

Для беларусаў Крэўская ўнія мела гістарычныя наступствы. Датуль пераважна аднаканфесіянальная, праваслаўная Беларусь з-за пераходу ў каталіцтва насельніцтва гістарычнай Літвы (там з даўніх часоў жылі балты-літоўцы і крывіцка-дрыгавіцкія беларусы) і прывілеяў для каталіцкай шляхты паступова станавілася двухканфесіянальнай, а ў другой палове XVI ст. з разгортваннем пратэстанцка-рэфармацыйнага руху – шматканфесіянальнай. З гэтага ж часу беларуская культура развівалася пад уплывам заходнееўрапейскіх культурных тыпаў, захоўваючы, аднак, народную і адаптаваную да роднай мовы і культуры славяна-візантыйскую традыцыю. Старабеларуская мова ў эпоху Рэнесансу захавала свае дзяржаўныя і грамадскія функцыі, заставалася мовай хрысціянскага – каталіцкага і праваслаўнага асветніцтва. З другой паловы XVI ст. яе часткова пацяснілі латынь, польская і стараславянская мовы.

У XV–XVI стст. гарады Вільня, Бярэсце, Гародня, Слуцк, Полацк, Менск, Магілёў, Пінск, Віцебск і іншыя атрымалі магдэбургскае права. Яно гарантавала частковае самакіраванне. Аднак іншыя гарады і мястэчкі, пабудаваныя на прыватнай зямлі буйных феадалаў, заставаліся пад сеньярыяльным кіраваннем. Нават у сярэдзіне XVII ст. пятнаццаць з сарака беларускіх гарадоў і больш паловы з чатырохсот мястэчак знаходзіліся пад уладай магнатаў. Тады ж з 2,5 млн жыхароў на тэрыторыі Беларусі каля 150 тыс. жылі ў гарадах і 250 тыс. – у мястэчках, складаючы разам каля 12% усяго насельніцтва краіны. Гарады ў XV – першай палове XVII ст. прыкладна на 80% складаліся з этнічнага беларускага насельніцтва, яўрэяў у розных гарадах і мястэчках пражывала ад 2 да 8%. Гарадскія купцы і рамеснікі, аб'яднаныя ў цэхі каля двухсот спецыяльнасцей, поруч са шляхтай утваралі тое асяроддзе, з якога выйшлі дзеячы культуры, літаратуры, іншых відаў мастацтва эпохі гуманістычнага Адраджэння.

Тым часам у пачатку XVI ст. склалася геапалітычная сітуацыя, што схіляла ВКЛ да больш шчыльнага збліжэння з Польшчай. Калісьці вялізная і моцная Залатая Арда распалася: у 1480 г. Масковія канчаткова вызвалілася ад яе залежнасці. Знікла ранейшая перашкода для пашырэння Маскоўскага княства за кошт іншых рускіх земляў. Падпарадкаваўшы ў 1480–1485 гг. Яраслаўскае, Растоўскае, Цвярское княствы і магутны Ноўгарад, вялікі князь маскоўскі Іван III (княжыў у 1462–1505 гг.) абвясціў сваю дзяржаву «трэцім Рымам» (пасля «другога Рыма» – завяванага туркамі ў 1453 г.

Канстанцінопаля), а сябе – абаронцам праваслаўя ў Еўропе. Цяпер вектар геапалітычных інтарэсаў Масквы перамясціўся з усходу і поўдня на захад.

У дзвюх войнах з ВКЛ (1492–1494 гг. і 1500–1503 гг.) Іван III заняў паўднёва-ўсходнюю паласу яго тэрыторыі з гарадамі Бранск, Гомель, Чарнігаў, у 1514 г. – Смаленск. Былое васальнае Крымскае ханства стала нефармальным саюзнікам Масквы: за 1500–1569 гг. было зроблена 45 лакальных, але спусташальных набегаў на Украіну і Беларусь. Праўда, у чацвёртай па ліку вайне Масковіі з Вялікім Княствам Літоўскім (1512–1522 гг.) бліскучая перамога гетмана найвышэйшага Канстанціна Астрожскага пад Оршай (1514 г.) над 80-тысячным войскам вялікага князя маскоўскага Васілія III часова прыпыніла націск Масквы на захад. Становішча змянілася, калі у 1558 г. Іван IV Грозны, цяпер ужо цар і з прэтэнзіяй на стварэнне Маскоўскага царства, пачаў так званую Лівонскую вайну (1558–1583 гг.), каб выйсці праз тэрыторыю ВКЛ да Балтыйскага мора. У 1563 г. яго войска захапіла стратэгічны горад Полацк, вывезла яго багатыя скарбы, у тым ліку славуты крыж Еўфрасінні Полацкай работы Лазара Богшы, 50 тыс. палонных, пераважна мірных жыхароў, жорстка расправілася з каталікамі і яўрэямі, што адмовіліся гвалтам перайсці ў праваслаўе. Толькі пад канец гэтай вайны ў 1579 г. аб'яднаныя войскі караля і вялікага князя Стэфана Баторыя адваявалі Полаччыну з Полацкам.

Пагрозу з усходу выкарыстала паланізаваная частка шляхты. Яна ўтварыла канфедэрацыю (часовае ваенна-палітычнае пагадненне), якая прымусіла ўрад пайсці на больш шчыльны саюз з Польшчай. У выніку была заключана Люблінская ўнія 1569 г., якая аб'яднала Каралеўства Польскае і Вялікае Княства Літоўскае (Карону і Княства) у федэратыўную дзяржаву (паводле структуры бліжэй да канфедэрацыі) Рэч Паспалітую. Княства захавала аўтаномію, але страціла на карысць Кароны свае ўкраінскія ваяводствы – Падляшша, Валынь і Кіеўшчыну. Пазней шляхта ВКЛ і валадарныя магнаты змаглі часткова аднавіць суверэнітэт сваёй дзяржавы, упісаўшы ў Статуты Вялікага Княства Літоўскага 1566 і 1588 гг. артыкулы, якія забаранялі палякам, як і ўсім іншаземцам, набываць зямельную ўласнасць у Княстве і займаць там дзяржаўныя і царкоўныя пасады [Статут 1989:118–119]. Гэтыя і іншыя юрыдычныя нормы стрымлівалі польскую каланізацыю, але аказаліся недастатковымі для яе спынення: агульная федэратыўная дзяржава з багацейшымі

і больш актыўнымі суседзямі паўплывала на дэнацыяналізацыю феадальнай, гарадской і царкоўнай эліты, засяленне палякамі і іншымі этнасамі гарадоў, мястэчак, фальваркаў на тэрыторыі ВКЛ, разбуранага бясконцымі войнамі.

Найважнейшая культурная падзея ранняга гуманістычнага Адраджэння ў Беларусі (першая палова XVI ст.) – адкрыццё Францыскам Скарынам беларускага кнігадрукавання, яго шырокае распаўсюджанне ў другой палове XVI – першай палове XVII ст., пашырэнне кнігавыдавецкай справы, цесны саюз з Польшчай, урэшце, непасрэдныя кантакты з культурнай элітай Заходняй Еўропы садзейнічалі не толькі фарміраванню тут еўрапейскіх мастацкіх стыляў і кірункаў, але і пранікненню рэлігійна-рэфармацыйнага руху – часткова лютэранства (галоўным чынам сярод купцоў і рамеснікаў нямецкага паходжання), а найбольш – кальвінізму, папулярнага ў другой палове XVI ст. сярод буйных магнатаў, шляхты, купцоў, рамеснікаў, гарадскога люду. Пратэстанцкія асветнікі Сымон Будны (каля 1530–1593), Васілій Цяпінскі (каля 1530–1603) і іншыя дзеля пашырэння сваіх рэлігійных і грамадска-палітычных ідэй сярод народа карысталіся яго роднай мовай, выдавалі на ёй кніжкі. Аднак пазней пратэстанты засяродзілі сваю місіянерскую дзейнасць пераважна сярод паланізаванай шляхты і дзелавых людзей горада, перайшлі на польскую мову.

Крайнія плыні пратэстанцкага руху ў форме антытрынітарызму (арыянства), якое адмаўляла асноўныя догматы і таінствы хрысціянства (Трыадзінства Бога, спрадвечнасць Хрыста, еўхарыстыю і інш.) не атрымалі народнай падтрымкі сярод беларусаў, літоўцаў, палякаў і ўкраінцаў. Яны ўскосна далучыліся да ўзнікнення моцнай плыні контррэфармацыі – каталіцкага рэлігійнага, асветніцкага і місіянерскага руху, які ўзначалілі езуіты – Таварыства Ісуса, створанае ў 1534 г. іспанскім рыцарам Ігнаціем Лаёлам для абароны і пашырэння каталіцтва. Пры падтрымцы каралёў і вялікіх князёў Жыгімонта II Аўгуста (1548–1572), Стэфана Баторыя (1576–1586), Жыгімонта (Зыгмунта) III Вазы (1587–1632) езуіты адкрылі свае місіі і рэзідэнцыі са школамі (калегіумамі) пры іх у Вільні (1569 г.), Полацку (1579 г.), Нясвіжы (1584 г.), Смаленску (1595 г.), Оршы (1610 г.), Бярэсці (1618 г.), Наваградку (1624 г.), Гародні (1625 г.), Менску (1657 г.), Драгічыне-Надбужскім (1654 г.), Мсціславе (1690 г.), Магілёве (1691 г.), Слуцку (1693 г.), Жодзішках (Ашмянскі павет, 1709 г.), сетку пачатковых школ у мястэчках і вёсках. Пазней былі заснаваны вышэйшыя

езуіцкія школы – Віленская езуіцкая акадэмія (1579–1773 гг., на базе якой пазней узнікла Галоўная школа, а ў 1803–1832 гг. – Віленскі ўніверсітэт) і Полацкая езуіцкая акадэмія (1812–1820 гг.).

Ваенная, палітычная і рэлігійная экспансія Маскоўскага царства на тэрыторыях сучасных Беларусі і Украіны звычайна чынілася пад сцягам абароны аднаверцаў – праваслаўных вернікаў Рэчы Паспалітай. У 1589 г. была заснавана Маскоўская праваслаўная патрыярхія і ўжо ў тытуле «патрыярха Маскоўскага і ўсяе Русі» яна мела прэтэнзію на кананічную і царкоўную ўладу над праваслаўным насельніцтвам, пражываўшым у азначаных межах. У канцы XVI ст. ранейшая рэлігійная талерантнасць змянялася тут на паступовую дагматычную і моўна-культурную палярызацыю асноўных хрысціянскіх канфесій – праваслаўя і каталіцтва. Каб пазбегнуць знешніх і ўнутраных канфліктаў, што пагражалі адзінству грамадства і дзяржавы, у асяроддзі праваслаўных іерархаў Беларусі зарадзілася ідэя рэгіянальнай царкоўнай уніі – злучэння праваслаўнай царквы з каталіцкім касцёлам пры захаванні праваслаўнага абраду, старабеларускай мовы і, шырэй, культурнай, у тым ліку мастацкай традыцыі беларусаў і ўкраінцаў. Гэтую ідэю актыўна падтрымала свецкая ўлада ў асобе славутага канцлера Льва Сапегі, караля і вялікага князя Жыгімонта Вазы. Ідэю царкоўнай уніі вітаў Папа Рымскі, а яе тэарэтыкам стаў лідар мясцовых езуітаў Пётр Сапега (1536–1612).

На Берасцейскім царкоўным саборы (6–10 кастрычніка 1596 г., у цяперашнім Брэсце) прыхільнікі ўніі ў яе каталіцкай рэдакцыі абвясцілі далучэнне праваслаўнай царквы да каталіцтва, утварылі новую, грэка-каталіцкую канфесію. Адначасова ў Бярэсці адбыўся некананічны праваслаўны сабор (на ім прысутнічалі толькі два епіскапы, прадстаўнікі пратэстанцкіх плыняў), які не прызнаў уніяцкую царкву. Ва ўмовах барацьбы за адраджэнне праваслаўя на тэрыторыі сучаснай Беларусі і Украіны была адноўлена, без дазволу вышэйшай свецкай улады, праваслаўная епархія (1620 г.), зацверджаная пасля сеймам і граматай караля і вялікага князя Уладзіслава IV самастойная праваслаўная царква з метраполіяй у Кіеве і праваслаўнымі епіскапамі (1633 г.).

З канца XVI да сярэдзіны XVII ст. адбылася ўнікальная для рэгіянальнай і еўрапейскай культуры падзея: разгарэлася вялікая спрэчка паміж уніяцка-каталіцкімі багасловамі і пісьменнікамі, з аднаго боку, і абаронцамі традыцыйнага праваслаўя ў саюзе з пратэстанцкімі тэолагамі, з другога. Вынікам гэтай духоўнай і сацыяльна-

палітычнай драмы стала багатая паводле зместу і разнастайная паводле жанраў палемічная літаратура. Палемісты абодвух бакоў выкарысталі ў спрэчцы ўсе вядомыя тады сродкі: антычную літаратурную і філасофскую традыцыю, сярэднявечную схаластыку, паэтыку і рыторыку, дасціпную публіцыстыку, прававыя і сацыяльна-палітычныя дактрыны, урэшце, культурна-тэхнічнае адкрыццё Рэнесансу – кнігадрукаванне. Вастрыня спрэчкі крыху зменшылася толькі пасля крывавай драмы – паўстання ў Віцебску крайніх прыхільнікаў праваслаўя і забойства імі Полацкага ўніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча (1627 г.), а сама спрэчка пачала заціхаць пасля легалізацыі праваслаўнай царквы як раўнапраўнай поруч з рымска-каталіцкай і грэка-каталіцкай канфесіямі.

Даследчыкі даказалі бясспрэчную далучанасць беларускай эстэтыкі, філасофскай думкі, літаратуры і іншых відаў мастацтва XVI – першай паловы XVII ст. да рэнесанснага тыпу культуры [Дорошевич, Конон 1972]. Дыскусійнымі, верагодна, застаюцца пытанні, наколькі глыбока ўкараніліся рэнесансныя плыні ў беларускую культурную традыцыю і культуры іншых народаў Рэчы Паспалітай, ці стварылі яны эпоху ў гісторыі краіны або засталіся толькі фрагментамі новай культуры ў рамках позняга Сярэднявечча. Сумненні ўзніклі пры сінхронным параўнанні сацыяльна-эканамічных і культурных адзнак розных рэгіёнаў. У ВКЛ XVI ст. з'явілася свецкая паэзія і мастацкая проза на роднай мове, а філасофская і грамадска-палітычная думка толькі часткова аддзялілася ад свайго сярэднявечнага багаслоўскага ўлоння, арыентавалася на Біблію як абсалютны аўтарытэт. Не было тут класічных твораў у галіне вядучых жанраў выяўленчага мастацтва эпохі Рэнесансу – свецкага жывапісу і скульптуры. Адным словам, мастацкая культура беларусаў, а шырэй – Цэнтральна-Усходняй Еўропы не адносілася да так званага высокага Рэнесансу.

Аднак за апошняе паўстагоддзе методыка даследавання эстэтычнай думкі і мастацкай культуры ўдакладнілася. Пастунова сцвердзілася ідэя пра варыянтнасць і асінхроннасць рэнесанснай культуры ў розных рэгіёнах, шматграннасць яе выяўлення ў рамках аднатыпнасці і цэласці. Універсальны характар гэтай культуры не выключаў яе спецыфічных рэгіянальных і нацыянальных варыянтаў у тагачаснай Еўропе, часткова з'днанай гандлёва-эканамічнымі, палітычнымі і культурна-асветнымі сувязямі. Занадта прасталінейная прывязка Рэнесансу да развіцця капіталізму і буржуазнай свядомасці, характэрная для медыявістыкі 1920–1950-х гг., аказалася

апрыёрнай і нават тэндэнцыйнай канцэпцыяй. Сацыяльна-эканамічным вызначальнікам гэтай эпохі было хутчэй перадкапіталістычнае развіццё гарадоў, асяродкаў рамяства, прадпрымальніцтва, мануфактур, навукі і мастацтва, што спрыяла развіццю эксперыменту, наватарства ў мастацтве.

У святле новай метадалогіі сацыяльна-эканамічная структура Вялікага Княства Літоўскага, а з 1569 г. – Рэчы Паспалітай, у складзе якіх тэрыторыя сучаснай Беларусі займала важнае месца, добра «ўпісвалася» ў агульнаеўрапейскую сацыяльна-эканамічную і духоўна-культурную сістэму эпохі Рэнесансу, хоць і належала да яе менш развітога ў індустрыяльна-тэхнічных і навуковых адносінах усходняга макрарэгіёна. Верагодна, гэтай пераферыйнасцю тлумачыцца запозненасць станаўлення тут рэнесанснай культуры: яна пачынаецца не ў сярэдзіне XV ст., як у Італіі, а ў пачатку XVI ст. і завяршаецца ў сярэдзіне XVII ст., у перыяд еўрапейскага ранняга барока. Гістарыяграфія засведчыла эканамічны ўздым беларускіх гарадоў XVI – першай паловы XVII ст. [Копысский 1996]. Апрача таго, ва ўмовах адноснай культурнай інтэграцыі (а тут істотную ролю адыграюць агульнае хрысціянскае «поле цывілізацыі» і агульная мова навукі, міжнароднай дыпламатыі і часткова мастацкай літаратуры – *латынь*) творчасць рэгіянальных мастакоў, пісьменнікаў, навукоўцаў адлюстравала не толькі попыт сваёй краіны, але і агульнаеўрапейскія заканамернасці, навуковыя кірункі і мастацкія плыні. Назапашаныя за апошнія 30–40 гадоў навуковыя факты, абагульненыя ў беларускіх энцыклапедычных выданнях [Энцыклапедыя літаратуры 1984–1987; Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1993–1999], паказалі памылковасць архаічных, а то і тэндэнцыйных уяўленняў пра невысокі ўзровень беларускай мастацкай культуры XVI ст. і быццам бы яе заняпад у XVII ст.

Паводле ідэйных дамінантаў і веравызнаўчых крытэрыяў, што моцна паўплывалі на мастацкую культуру, з некаторай доляй прыблізнасці можна вылучыць тры паслядоўныя плыні беларускага рэнесанснага гуманізму. Першая, або Скарынава, плынь характарызуецца спецыфічным для еўрапейскага Рэнесансу ідэалам універсальнага сінтэзу, адзінства веры і ведаў, навукі і мастацтва, народа і дзяржавы, асобы і грамадства. У святле гэтага ідэалу тварылі Ф. Скарына і М. Гусоўскі, рыхтаваўся Статут Вялікага Княства Літоўскага 1529 г., квітнела старабеларуская дзяржаўная мова. На гэтай мове развівалася хрысціянскае асветніцтва праваслаўнай, каталіцкай

і часткова пратэстанцкай арыентацыі (ранні, беларускамоўны Сымон Будны, пазней – арыгінальная беларуская рэпрыза Васілія Цяпінскага).

Другая плынь пачалася каля 1560-х гг., у ёй дамінавалі спачатку дзеячы рэфармацыйнага кірунку. Пазней набірала моц езуіцкая культура, якая выкарыстала дасягненні еўрапейскага Рэнесансу. У гэты час знікае ранейшая адносная згода паміж праваслаўна-ўсходнім і рымска-каталіцкім тыпамі гуманістычнай культуры, яна падзяляецца на тры кірункі – праваслаўны, каталіцкі і пратэстанцкі.

Урэшце, пасля Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г. узнік трэці, пераважна палемічны, моцна палярызаваны тып светапогляду і культуры. Латынь, пальшчызна і стараславяншчына цяпер пацяснілі, але да канца XVII ст. не выцеснілі старабеларускую мову. Сімяон Полацкі быў апошнім пісьменнікам Беларусі, які паспрабаваў павярнуць Маскоўскае царства да рэлігійнага, ідэалагічнага і творча-мастацкага сінтэзу ўсходняга і заходняга тыпаў культуры.

4.5. Спецыфіка айчыннага Адраджэння і гуманізму

Сучаснай навукай устаноўлена, што еўрапейскае Адраджэнне не ўяўляла сабой адзінай і аднастайнай плыні. У розных рэгіёнах і краінах яно не супадала не толькі храналагічна, але і тапалагічна. Аднак у сувязі з пастаноўкай і рашэннем праблемы рэгіянальнага і нацыянальнага Адраджэння нярэдка пачынае дзейнічаць інерцыя «эталоннага мыслення», г. зн. той ці іншы асаблівы варыянт рэнесансна-гуманістычнай культуры аналізуецца і ацэньваецца пераважна па «італьянскім узоры»: наяўнасці развітога свецкага мастацтва, літаратуры, філасофіі і г. д. Вядома, італьянскае Адраджэнне – гэта класічны тып раннебуржуазнай культуры, але ж формы праяўлення вядучых прынцыпаў, установак, норм, ідэалаў рэнесансна-гуманістычнай свядомасці, дзейнасці даволі разнастайныя. Для рэнесансна-гуманістычнай філасофскай культуры Беларусі, у прыватнасці, характэрны не філасофскі пантэізм, а рэлігійны рацыяналізм і вальнадумства, часткова атэізм і матэрыялізм, не ярка выяўлены індывідуалізм, а пераважна «грамадзянскі гуманізм». Выказанае прымушае даследаваць айчынную рэнесансна-гуманістычную культуру і думку як адзінства агульнага і асаблівага, еўрапейскага і нацыянальна-рэгіянальнага.

З пункту погляду культурна-тыпалагічнага Беларусь, Украіна і Літва могуць быць аднесены да рэгіёна Паўночнага Адраджэння, асаблівасцямі якога з'яўляюцца сувязь з Рэфармацыяй, нацыянальна-

культурны рух, рэлігійна-этычная тэндэнцыя, істотная залежнасць ад феадальна-сярэднявечнай традыцыі і да т. п. [Подокшин 1979:36–38, 276]. У той жа час усходнееўрапейскі рэгіён адзначаны такімі асаблівымі рысамі развіцця матэрыяльнай і духоўнай культуры, якія прымушаюць выдзяляць яго ў якасці адносна самастойнага. Карацей кажучы, поруч з праблемай Паўночнага Адраджэння павінна разглядацца з усёй даследчыцкай сур'ёзнасцю і грунтоўнасцю праблема ўсходнееўрапейскага Рэнесансу, а ў яе межах – праблема Рэнесансу ўсходнеславянскага. Акрамя таго, лічым, што праблема ўсходнееўрапейскага і ўсходнеславянскага Рэнесансу можа быць прадметам плённага даследавання толькі ў тым выпадку, калі яна будзе разглядацца ў дыялектычным адзінстве часткі і цэлага, нацыянальнага і рэгіянальнага аспектаў, як Адраджэнне ў кожнай з краін усходнеславянскага рэгіёна – у Беларусі, Украіне, Літве і у той жа час як рэнесансна-гуманістычная культура ўсходнееўрапейскай і ўсходнеславянскай супольнасці ў сукупнасці.

Даследуючы Адраджэнне ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне, мы суадносім яго з Адраджэннем заходнееўрапейскім. Тыпалагічна гэта апраўдана, паколькі заходнееўрапейскі і ўсходнееўрапейскі Рэнесанс мае шэраг агульных характарыстык. Да іх трэба аднесці наяўнасць шматвяковага больш ці менш стабільнага матэрыяльна-духоўнага жыцця, развітой эканамічнай і сацыяльна-палітычнай гарадской культуры, народнасцей і нацыянальных культур, якія фарміраваліся, і г. д. Усе гэтыя і іншыя зыходныя для станаўлення Рэнесансу моманты прысутнічаюць у матэрыяльнай і духоўнай культуры краін усходнееўрапейскага рэгіёна – Беларусі, Украіны, Літвы, часткова Расіі. Аднак побач з агульнымі айчыннае, усходнееўрапейскае Адраджэнне мае і свае асаблівыя рысы, якія былі абумоўлены спецыфічным характарам развіцця матэрыяльна-духоўнага жыцця беларускага, украінскага і літоўскага народаў пачынаючы з самых старажытных часоў, а затым у складзе Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай [Подокшин 1984а].

Своеасаблівасць культуры, філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі была абумоўлена шэрагам фактараў. У ліку матэрыяльных гэта – адсутнасць у эканоміцы пэўна выяўленых капіталістычных праяў, большая залежнасць гарадоў ад феадалаў, недастатковая сацыяльна-палітычная і ідэйная сталасць мяшчанскага саслоўя і г. д. Што да асаблівасцей развіцця духоўнага жыцця Беларусі, якія аказалі істотны ўплыў на характар айчыннай

рэнесансна-гуманістычнай культуры, то да іх належаць наступныя. Перш за ўсё пераемная сувязь са старажытнарускай культурна-філасофскай традыцыяй. Гэтая асаблівасць уяўляе сабой істотную рысу беларускай, украінскай і рускай культур, ёй абумоўлены шматлікія фундаментальныя каштоўнасці, якія аб'ядноўвалі, аб'ядноўваюць і будуць аб'ядноўваць культуры трох братніх народаў. Далей нацыянальна-культурнае развіццё беларускага народа, таксама як рускага і ўкраінскага, адбывалася пад значным уздзеяннем усходняга хрысціянства, ці праваслаўя, грэка-візантыйскай культуры. У той жа час беларуска-ўкраінскі рэгіён зазнаў даволі інтэнсіўны ўплыў заходніх культурна-рэлігійных форм. Адной з характэрных асаблівасцей грамадска-духоўнага жыцця Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVII стст. з'яўляецца незавершанасць працэсу дыферэнцыяцыі і культурнай кансалідацыі беларускага, украінскага і літоўскага народаў. Станаўленне духоўнай культуры беларускай народнасці, нацыянальнай самасвядомасці ажыццяўлялася ў складзе рознанацыянальнага і рознарэлігійнага дзяржаўна-рэгіянальнага фарміравання, у сувязі з чым тэндэнцыі да нацыянальна-культурнай дыферэнцыяцыі самым цесным чынам перапляталіся з тэндэнцыямі інтэгратыўнага характару.

Незавершанасць працэсу фарміравання народнасцей, якія ўваходзілі ў склад Вялікага Княства Літоўскага, абумовіла такія асаблівасці духоўнага жыцця Беларусі, Украіны і Літвы XVI–XVII стст., як полілінгвізм і неадназначнасць нацыянальнай прыналежнасці шэрагу дзеячаў культуры. Першая асаблівасць заключаецца ў тым, што культура народаў Вялікага Княства Літоўскага ў гэтую эпоху развівалася на некалькіх мовах. Культура Беларусі, напрыклад, развіваецца і функцыянуе не толькі на старабеларускай і царкоўнаславянскай, але і на лацінскай і польскай мовах. Нягледзячы на тое што полілінгвізм даваў шырокую магчымасць далучэння да заходнееўрапейскай культуры, ён меў істотны негатыўны бок, бо стрымліваў працэс развіцця беларускай, украінскай і літоўскай культур на нацыянальнай моўнай аснове. Што да такой асаблівасці культуры Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVII стст., як неадназначнасць нацыянальнай прыналежнасці, то сутнасць яе заключаецца ў тым, што многія феномены культурнага жыцця гэтага рэгіёна трэба разглядаць як набытак некалькіх народаў – беларускага, украінскага, літоўскага, польскага [Подокшин 1979:56–64; Ничик 1984]. У сувязі з праблемай полілінгвізму і нацыянальнай неадназначнасці існуе праблема «беларуская культура» і «культура Беларусі». Калі першае паняцце ахоплівае галоўным чынам нацыянальныя культурныя формы, то другое ўключае ў сябе культурныя каштоўнасці, якія фармальна не маюць нацыянальнага статусу, аднак арганічна ўключаны ў беларускі, украінскі і літоўскі культурны комплекс.

Не заўсёды надзейнае размежаванне культуры па тэрытарыяльна-геаграфічным і этнаграфічным прынцыпах, якія ў шэрагу выпадкаў ва ўмовах Вялікага Княства Літоўскага выступалі толькі ў якасці фармальных. Напрыклад, знаходжанне сталіцы Вялікага Княства Літоўскага Вільні, а таксама Віленскага ўніверсітэта на тэрыторыі Літвы не выключае таго, што гэты цэнтр быў найбуйнейшым асяродкам не толькі літоўскай, але і беларускай і польскай культуры.

У якасці асаблівасці духоўнай культуры Беларусі, стрыжнявой асновы палітычнай і нацыянальна-культурнай самасвядомасці беларускага, як і ўкраінскага, народа выступала ідэя генетычнай роднасці і братэрства з рускім народам. Гэтая ідэя служыла стымулам збліжэння і духоўнага яднання народаў Беларусі, Украіны і Расіі, іх барацьбы за свае сацыяльнае вызваленне, дзяржаўную і нацыянальна-культурную самастойнасць.

Своеасаблівымі момантамі станаўлення і развіцця рэнесансна-гуманістычнай культуры Беларусі з'яўляліся таксама ўзаемадзеянне і узаемаўплыў беларускай, рускай, украінскай, літоўскай і польскай духоўных культур; узаемапранікненне рэнесанснага гуманізму і Рэфармацыі; сувязь не толькі з антыфеадальным, але і вызваленчым нацыянальна-рэлігійным і грамадска-культурным рухам беларускага і ўкраінскага народаў; наяўнасць на працягу пэўнага часу ў грамадска-рэлігійным жыцці адноснай верацярпімасці; патрыятычная і асветніцка-дэмакратычная арыентацыя шэрагу дзеячаў і мысліцеляў эпохі Адраджэння; сацыяльна-палітычная і рэлігійна-этычная накіраванасць філасофскай культуры і г. д.

Неабходна адзначыць, што культура эпохі Адраджэння зацвярджалася ў Вялікім Княстве Літоўскім з некаторым спазненнем у параўнанні з краінамі Заходняй і Цэнтральнай Еўропы. Акрамя таго, яна асвойвалася айчыннымі мысліцелямі ва ўмовах узрастання феадальна-каталіцкай рэакцыі і контррэфармацыі, антыфеадальнай і саслоўна-класавай барацьбы, культуры барока, якая актыўна развівалася і адмаўляла Рэнесанс.

Стрыжнявая аснова культуры Адраджэння – рэнесансны гуманізм. Толькі зыходзячы з гэтага паняцця, можна адэкватна інтэрпрэтаваць сутнасць, характэрныя рысы, асаблівасці грамадскай свядомасці эпо-

хі, у тым ліку і філасофскай думкі. Нягледзячы на прынцыповае, якаснае адрозненне рэнесанснага гуманізму ад гуманізму хрысціянска-сярэднявечнага, між імі існуе пераемная сувязь. Рэнесансна-гуманістычная канцэпцыя складвалася на аснове не толькі простага адмаўлення, але і засваення цэлага шэрагу духоўна-культурных каштоўнасцей, выпрацаваных хрысціянствам і Сярэднявеччам [Конон 1978, 17–22].

Разглядаючы Адраджэнне як «найвялікшую з рэвалюцый, якія да гэтага часу перажыла зямля» [Маркс, Энгельс т. 20:508], заснавальнікі марксізму зазначалі, што гэтая рэвалюцыя была абумоўлена карэннымі эканамічнымі і сацыяльнымі зрухамі ў жыцці еўрапейскага грамадства і перш за ўсё развіццём гарадской культуры, станаўленнем буржуазнага спосабу вытворчасці. Такі ж рэвалюцыйны характар мелі змяненні ў грамадскай свядомасці [Маркс, Энгельс т. 22:306]. У эпоху Адраджэння, падкрэсліваюць заснавальнікі марксізму, радыкальна змяніўся погляд на чалавека. Хрысціянству была ўласціва «абстрактная суб’ектыўнасць». Яно выпустошвала з чалавека і прыроды іх рэальны змест, пераносячы яго «на фантом таго Бога, які затым з ласкі вяртае людзям і прыродзе частку сваіх шчадротаў» [Маркс, Энгельс т. 1:590]. У гэтую эпоху ўпершыню ўсведамляецца той факт, што жыццёвая энергія чалавека прыходзіць не звонку, а караніцца ў самой яго прыродзе, што сутнасць, якой на працягу стагоддзяў людзі пакланяліся як Богу, з’яўляецца іх асабістай, чалавечай сутнасцю [Тамсама]. З пункту погляду рэнесанснага антрапацэнтрызму фарміруецца гуманістычная свядомасць эпохі і яе разнастайныя формы – навука, філасофія, мастацтва, этыка, эстэтыка, сацыяльна-палітычная думка.

З эпохай Адраджэння звязана станаўленне раннебуржуазнага індывідуалізму. Высвятляючы яго сацыяльныя перадумовы, К. Маркс адзначаў, што члены феадальна-сярэднявечнага грамадства выступалі не як індывідуумы, а як прадстаўнікі саслоўяў, цэхаў, у сувязі з чым іх свядомасць была не індывідуалістычная, а карпаратыўная, узаемаадносіны ж выяўляліся ў прывілеях. Сярэднявечныя карпарацыі адмяжоўвалі чалавека ад дзяржаўнага цэлага. Між тым разлажэнне феадальнага, сярэднявечна-карпаратыўнага ладу ўсё больш зводзіць грамадства да сваёй асновы – чалавека, які непасрэдна выступае як член грамадства, а яго ўзаемаадносіны з апошнім адлюстроўваюцца ў праве. Змяняецца і пашыраецца ўяўленне аб свабодзе, што трактуецца «як прызнанне нястрымнага руху духоўных і матэрыяльных элементаў, якія ўтвараюць жыццёвы змест гэтага (г. зн. індывідуалістычнага, сацыяльна-раскаванага, раннебуржуазнага. – *С. П.*) чалавека [Маркс, Энгельс т. 1:404–405]. «Усякая эмансіпацыя, – піша К. Маркс, – заключаецца ў тым, што яна вяртае чалавечы свет, чалавечыя адносіны да самога чалавека» [Маркс, Энгельс т. 1:406]. Такім чынам, новае ўяўленне аб свабодзе К. Маркс разглядае ў якасці асноўнага і фундаментальная паняцця гуманістычнага светапогляду эпохі Адраджэння.

У гэтую ж эпоху пачынае складвацца буржуазнае разуменне роўнасці. Калі ва ўмовах феадальна-сярэднявечнага грамадства можна гаварыць толькі пра роўнасць у межах пэўнай карпарацыі – саслоўя, цэха і г. д., а «хрысціянства ведала толькі адну роўнасць для ўсіх, менавіта роўнасць першароднага граху» [Маркс, Энгельс т. 20:105], то буржуазны светапогляд, які фарміруецца, прадугледжвае індывідуальную роўнасць, якая зыходзіць з прыроды чалавека. Сутнасць гэтай светапогляднай устаноўкі Ф. Энгельс інтэрпрэтуе наступным чынам. «Эканамічны прагрэс, – піша ён, – паставіў на парадак дня патрабаванне вызвалення ад феадальных путаў і ўсталявання прававой роўнасці шляхам ліквідацыі феадальных няроўнасцей... свабода і роўнасць былі абвешчаны правамі чалавека» [Маркс, Энгельс т. 20:107].

Вырашальнае метадалагічнае значэнне мае трактоўка заснавальнікамі марксізму Рэфармацыі і гуманізму. Яшчэ Гегель уяўляў Рэфармацыю як гуманістычны пераварот у развіцці грамадскай свядомасці, працэс адраджэння незалежнага ад знешніх аўтарытэтаў суб’ектыўнага мыслення, дзякуючы якому стала магчымым развіццё новай навукі і філасофіі. Ф. Энгельс лічыў Рэфармацыю аспектам Адраджэння. Ён вызначаў яе як «буржуазную рэлігійную рэвалюцыю» [Маркс, Энгельс т. 20:506], «тэарэтыка-гуманістычны рух у тэалагічнай і царкоўнай сферы» [Маркс, Энгельс т. 29:493]. Як вядома, светапогляд сярэднявечнага грамадства Ф. Энгельс трактаваў як тэалагічны, класічны ж светапогляд буржуазіі – як юрыдычны, дзе «месца догмы, боскага права заняло права чалавека, месца царквы заняла дзяржава», у выніку чаго «эканамічныя і грамадскія адносіны, якія раней, будучы санкцыянаваныя царквою, лічыліся стварэннем царквы і догмы, прадстаўляліся цяпер заснаванымі на праве і створанымі дзяржавай» [Маркс, Энгельс т. 21:496]. Рэфармацыйная дактрына, паводле Ф. Энгельса, ёсць пераходная ступень ад феадальна-тэалагічнага да буржуазна-юрыдычнага светапогляду [Тамсама].

Заснавальнікі марксізму неаднаразова адзначалі існаванне ў эпоху Адраджэння і Рэфармацыі самастойнай народна-гуманістычнай тэорыі [Маркс, Энгельс т. 29:493; т. 39:399–400], у якой ідэальным абвяшчаўся такі грамадскі лад, дзе «не будзе існаваць ні класавых адрозненняў, ні прыватнай уласнасці, ні адасобленай дзяржаўнай улады, якая супрацьстаіць членам грамадства і далёкая ад іх» [Маркс, Энгельс т. 7:371]. Гэты лад у адпаведнасці з канкрэтна-гістарычнай спецыфікай мыслення ўяўляўся «царствам Боскім», а адным са спосабаў яго дасягнення лічылася вяртанне да сацыяльных ідэалаў пачатковага хрысціянства. Па азначэнні Ф. Энгельса, такія рэлігійна-ўтапічныя мары з'яўляліся прадугаданнем камунізму ў фантазіі, імкненнем пераскочыць цераз эпоху буржуазнага развіцця. Спробы іх «найбліжэйшай рэалізацыі» не ўвянчаліся поспехам, бо аказаліся «насіллем над рэчаіснасцю». На практыцы яны садзейнічалі зацвярджэнню буржуазных грамадскіх ідэалаў [Маркс, Энгельс т. 7:364]. К. Маркс вызначаў XVI стагоддзе як «перыяд дзяцінства сучаснага буржуазнага грамадства» [Маркс, Энгельс т. 13:139]. Гэтай асаблівасцю былі абумоўлены многія ілюзіі грамадскай свядомасці эпохі Адраджэння, у тым ліку і рэнесансна-гуманістычныя ідэалы свабоды, роўнасці, чалавечнасці і г. д.

У працах савецкіх вучоных праблема рэнесансна-гуманістычнага светапогляду мела сваё далейшае развіццё і канкрэтызацыю. Рэнесансны гуманізм трактуецца як канкрэтна-гістарычная, якасна пэўная, раннебуржуазная па сваёй сутнасці ці ў сваіх асноўных тэндэнцыях ідэйная канцэпцыя, што ўзнікла ў выніку разлажэння феадальна-сярэднявечнага, тэалагічнага светапогляду і выказвала новыя адносіны прагрэсіўных сацыяльных сіл эпохі да прыроды, грамадства, чалавека. Рэнесансны гуманізм як светапогляд – не сума філасофскіх, сацыяльна-палітычных, этычных, эстэтычных, рэлігійных уяўленняў, а канцэптуальна-цэласная сістэма ўзаемазвязаных і ўзаемадзейных прынцыпаў, установак, якая вызначае асноўны змест і накіраванасць перадавой грамадскай свядомасці эпохі Адраджэння. Тэарэтычным спосабам выразу рэнесанснага гуманізму, асабліва ў духоўнай культуры заходнееўрапейскіх краін, з'яўляецца філасофія. Аднак гуманістычны светапогляд эпохі Адраджэння рэканструюецца на аснове і іншых феноменаў духоўнай культуры – мастацтва, скульптуры, архітэктуры, літаратуры, гістарыяграфіі, грамадскай думкі, рэлігіі, тэалогіі.

Савецкае рэнесансазнаўства выдзяляе тры асноўныя прынцыпы, якія складаюць стрыжань гуманізму эпохі Адраджэння.

Па-першае, вучэнне аб самадастатковай каштоўнасці чалавечага жыцця, ці адраджэнскі антрапацэнтрызм, дзе ў цэнтры ўвагі аказваецца не праблема замагільнай адплаты, грэхападзення і збавення, а зямнога прадвызначэння чалавека [Горфункель 1980:2–48; Конрад 1972:220].

Па-другое, вучэнне аб абсалютнай духоўнай свабодзе, г. зн. аб неабмежаваных магчымасцях чалавека ў яго адносінах да свету, пазнання, творчасці, самога сябе. Рэнесансныя мысліцелі былі перакананы, што чалавек мае здольнасць пранікнуць у тайны прыроды, перабудаваць на разумных і гуманных асновах існую сацыяльную рэчаіснасць, індывідуальнымі намаганнямі дасягнуць маральных, інтэлектуальных і творчых вяршынь [Горфункель 1980:27–28; Лосев 1978:69]. У Расіі, Беларусі, Украіне рэнесансна-гуманістычная канцэпцыя абсалютнай духоўна-маральнай свабоды была вядома пад назвай вучэння аб «самаўладдзі чалавека» [Клибанов 1960:348–348].

Па-трэцяе, натуралізм як універсальны прынцып вытлумачэння чалавека і прыродна-сацыяльнай рэчаіснасці. Адсюль – натурфіласофія, тэорыя натуральнага паходжання грамадства, дзяржавы, права і г. д.

З гэтых фундаментальных прынцыпаў-установак рэнесансна-гуманістычнага светапогляду вынікаюць і іншыя яго характэрныя асаблівасці – адраджэнскі індывідуалізм, канцэпцыя актыўных адносін да наяўнай сацыяльнай рэальнасці, новы ідэал асобы, мастацка-эстэтычныя прынцыпы рэнесанснага мастацтва, свабода навуковага пошуку і г. д. Трэба адзначыць спецыфічны, асаблівы характар гэтых прынцыпаў і ўстановак ва ўмовах той ці іншай краіны, рэгіёна, культуры, у тым ліку і ўсходнееўрапейскай.

Сцвярджаючы натуральную прыроду чалавека, гуманісты не адмаўлялі яе боскай сутнасці. Чалавек разглядаўся як прадстаўнік боска-прыроднага свету. У той жа час, у адрозненне ад сярэднявечна-хрысціянскай трактоўкі, гуманісты эпохі Адраджэння меркавалі, што «натуральная прырода» ў чалавеку прадстаўляе такую ж каштоўнасць, як і яго «боская прырода», што задача заключаецца не ў супрацьпастаўленні, а ў гарманічным разгортванні гэтых чалавечых сутнасцей [Горфункель 1980:41]. Такі погляд на чалавека характэрны і для ўсходнееўрапейскага гуманізму, пра што, у прыватнасці, сведчаць нашы даследаванні светапогляду Скарыны, Кашуцкага, Волана і інш.

Чалавек эпохі Адраджэння аказваўся сведкай надзвычайных вынікаў свабоднай дзейнасці, нечуванага ўзвышэння – матэрыяльнага,

сацыяльнага, палітычнага, творчага – людзей дзякуючы толькі іх індывідуальным здольнасцям, таленту, энергіі, розуму, мужнасці, гандлёвай кемлівасці. Усё гэта садзейнічала таму, што ў грамадскай свядомасці вельмі пашыраліся, а часта і абсалютызаваліся магчымасці свабоднай чалавечай дзейнасці. Менавіта абсалютызацыя свабоды ў грамадскім жыцці заходнееўрапейскага Рэнесансу прывяла да гіпертрафаванага індывідуалізму – з'яве, што атрымала ў А. Ф. Лосева назву «зваротнага боку тытанізму». Яна заключалася «ў стыхійна-індывідуалістычнай арыентацыі чалавека, які марыў быць рашуча вызваленым ад усяго аб'ектыўна значнага і які прызнаваў толькі свае ўнутраныя патрэбы і патрабаванні» [Лосев 1978:137]. Рэнесансна-гуманістычны светапогляд, такім чынам, гістарычна абмежаваны, бо заснаваны на ідэалістычнай інтэрпрэтацыі прыроды чалавека, трактуе яе як абстрактна-аўтаномную сутнасць, якая не падвяргаецца істотнаму ўздзеянню сацыяльнага асяроддзя. Такая трактоўка чалавечай прыроды, як вядома, упершыню ў поўнай меры была пераадолена марксізмам, які зыходзіць з пасылкі, што сутнасць чалавека складае сукупнасць усіх грамадскіх адносін.

Усходнееўрапейскі і, у прыватнасці, беларускі варыянт рэнесанснага гуманізму мае сваю спецыфіку. Перш за ўсё гэта тычыцца погляду на прадвызначэнне чалавека. У айчынным рэнесансным гуманізме ідэя індывідуальнай, суб'ектыўнай свабоды ў большай ступені, чым у заходнееўрапейскім, абмежавана інтарэсамі агульнага дабра. Умовы, якія гістарычна скаліся ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне, з'явіліся прычынай таго, што тут не было таго ўзлёту рэнесанснага індывідуалізму, які быў характэрны, напрыклад, для італьянскага Рэнесансу. Тут адлюстраваўся не толькі больш нізкі ўзровень гарадскога, раннебуржуазнага развіцця, але і моцная грамадска-культурная старажытнаруская традыцыя, абумоўленая спецыфікай гістарычнага развіцця ўсходнееўрапейскага рэгіёна. Таму ў айчынным рэнесансным гуманізме амаль не сустракаецца яго «зваротны бок», абсалютызацыя свабоды. Адзначым, што ў айчынным рэнесансным гуманізме чалавечая індывідуальнасць, духоўная актыўнасць не прыгняталіся (у адваротным выпадку гэта не з'яўлялася б гуманізмам), а накіроўваліся па пэўным рэчышчы, ставіліся на службу грамадству («каждый христианин свое имея дарование к посполитого доброго размножению да уделяет»).

Ідэя служэння агульнаму дабру набывае ў канкрэтных умовах гістарычнага развіцця Беларусі, Украіны ды, бадай што, і Літвы XVI–XVII стст. нацыянальна-патрыятычную форму, выступае як служэнне перш за ўсё свайму народу і сваёй Радзіме. Гэтая ж ідэя атрымлівае ў айчынным гуманізме эпохі Адраджэння асветніцка-дэмакратычную канкрэтызацыю, рэалізуючыся як зварот да шырокіх пластоў простага народа, «людей простых, посполитых руского языка», беларускіх гараджан і сялян па пераважнасці. Дэмакратызм і асветніцтва – характэрныя рысы ўсходнееўрапейскага гуманізму, у прыватнасці беларускага. Яны грунтуюцца на прынцыпе экзатэрызму культуры, якога прытрымліваюцца айчынныя мысліцелі, г. зн. пераканання ў тым, што духоўна-культурныя каштоўнасці павінны быць даступны шырокім народным масам як у інтэлектуальным, так і ў сацыяльным сэнсе, прынцыпе, які ўзыходзіць да старажытнарускай культурнай традыцыі і які быў сфармуляваны пазней у прадмовах Скарыны і замацаваны ў духоўнай культуры, філасофскай і грамадска-палітычнай думцы Беларусі. У прыватнасці, зыходзячы з гэтага прынцыпу, Скарына сінтэзуе арыстоцелеўскую этыку з евангельска-хрысціянскім вучэннем, паколькі ва ўмовах пэўнага перыяду дэмакратызацыя філасофска-этычных ведаў, папулярызацыя іх у шырокіх масах была магчыма толькі ў такой канкрэтна-гістарычнай форме.

Арыентацыя айчыннага гуманізму на «люд просты, посполитый» паслужыла прычынай пераважнага звароту айчынных мысліцеляў да даступных, выразных, зразумелых, даходлівых мысліцельных форм, а таксама іх непрыязнасці да схаластыкі, якая з'яўляецца элітарнай, эзатэрычнай формай філасофскай культуры. Дэмакратычная трактоўка духоўнай культуры абумовіла асветніцкую накіраванасць грамадскай практыкі многіх усходнееўрапейскіх гуманістаў эпохі Адраджэння, садзейнічала зацвярджэнню ў айчыннай культуры ідэі служэння інтэлігенцыі інтарэсам народа, яго асветніцтва. У эпоху Адраджэння гэтая ідэя выступала ў якасці аднаго з пабуджальных матываў дзейнасці першых беларускіх і ўкраінскіх педагогаў-гуманістаў, вучоных-публіцыстаў і літаратараў, якія былі звязаны з брацкім рухам, барацьбой за нацыянальна-рэлігійную і духоўна-культурную свабоду. Пачынаючы з эпохі Адраджэння, і перш за ўсё са Скарыны, асветніцка-дэмакратычная тэндэнцыя становіцца адной з вядучых у беларускай культуры. Значную ролю ў зацвярджэнні гэтай ідэі адыграла Рэфармацыя.

Для ўсходнееўрапейскага рэгіёна, як і для краін Паўночнага Адраджэння, характэрны актуалізацыя рэлігійна-хрысціянскіх гуманіс-

тычных каштоўнасцей, сінтэз натуралізму і тэалагізму. Айчынны рэнесансны гуманізм у шэрагу выпадкаў прымае форму так званага хрысціянскага гуманізму, ці гуманістычнай свядомасці, якая не парывае з хрысціянскім светапоглядам, але ў той жа час падвяргае яго пэўнай рэвізіі з пазіцый Рэнесансу. Да такога тыпу гуманізму належыць светапогляд Францыска Скарыны, Сымона Буднага, Андрэя Волана і інш.

Адметная рыса рэнесанснага гуманізму ў Беларусі – яго цесная сувязь з Рэфармацыяй, галоўным чынам з яе радыкальнымі плынямі [Подокшин 1970]. Рэфармацыя, як вядома, з'яўляецца ўсеабдымным рухам за рэлігійна-царкоўнае, сацыяльна-палітычнае, духоўна-культурнае абнаўленне грамадства. Гуманізм ідэйна падрыхтаваў еўрапейскую Рэфармацыю, хоць пасля іх шляхі істотна разышліся. Праблема суаднясення гуманізму і Рэфармацыі вельмі ажыўлена дыскутуецца ў сучаснай замежнай і савецкай літаратуры. Гэтаму пытанню, у прыватнасці, прысвечаны выдадзены ў 1981 г. у Ленінградзе зборнік артыкулаў «Культура эпохи Возрождения и Реформации». У цэлым даследчыкі аднадушна мяркуюць, што гуманізм і Рэфармацыя маюць шэраг агульных кропак сутыкнення як у працэсе генезісу, так і развіцця, але адны з іх схільны падкрэсліваць момант тоеснасці, іншыя – адрознення. Аналіз ідэалогіі Рэфармацыі, яе ўзаемаадносін з рэнесансным гуманізмам, ролі ў станаўленні буржуазнай грамадскай свядомасці распачаты ў працы «Философия эпохи ранних буржуазных революций», аўтары якой прыйшлі да высновы, што Адраджэнне і Рэфармацыя пры ўсім іх адрозненні ёсць толькі «праяўленне аднаго і таго ж сацыяльна-эканамічнага працэсу: рэвалюцыйнага нараджэння буржуазнага грамадства» [Философия эпохи 1983:14]. Такога ж погляду на суаднясенне Рэфармацыі і Адраджэння прытрымліваецца А. З. Сухаў. «Уласна кажучы, – піша ён, – Рэфармацыя – той кампанент Адраджэння, які звязаны з пераглядам рэлігійнай свядомасці. Рэфармацыя без Адраджэння немагчыма, але і Адраджэнне пры нязменнай рэлігійнай свядомасці Сярэднявечча было б асуджана» [Сухов 1983:3].

Рэфармацыя ў Вялікім Княстве Літоўскім, якая з'яўлялася вынікам іманентных і глыбінных грамадскіх працэсаў, аказвала вялікі ўплыў на развіццё айчыннага матэрыяльнага і духоўнага жыцця XVI–XVII стст., у прыватнасці філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Рэфармацыйны рух актывізаваў сацыяльна-палітычную дзейнасць усіх грамадскіх колаў беларуска-літоўскага феадальнага грамадства, абвастрыў рэлігійную і саслоўна-класавую барацьбу, садзейнічаў правядзенню шэрагу дзяржаўных рэформ, развіццю ў краіне адукацыі, кнігадрукавання, роднай мовы, літаратуры, умацаванню міжнародных кантактаў, павышэнню цікавасці да духоўнай спадчыны Адраджэння, зацвярджэнню прынцыпова новага спосабу мысліцельнай дзейнасці і г. д. З прычыны спецыфікі культуры ўсходнееўрапейскага рэгіёна гуманізм і Рэфармацыя не супрацьстаялі тут так рэзка, як гэта было, напрыклад, у заходнееўрапейскіх краінах. Амаль усе рэнесансныя гуманісты Беларусі і Літвы былі ці блізкія Рэфармацыі (Ф. Скарына, М. Літвін, Л. Зізаній і інш.), ці з'яўляліся яе непасрэднымі функцыянерамі (С. Будны, В. Цяпінскі, А. Волан і інш.). Да таго ж многія ідэі, канцэпцыі, прынцыпы айчыннага рэнесанснага гуманізму прадстаўлены ў рэлігійна-рэфармацыйным выглядзе. Неабходна адзначыць таксама, што ў Беларусі і Літве вялікі размах набыў радыкальна-рэфармацыйны рух (антытрынітарыі, сацыніяне), ідэйныя выразнікі якога рэнесансна-гуманістычна вырашалі многія сацыяльныя, маральныя, палітычныя, рэлігійна-філасофскія, культурныя пытанні: духоўнай свабоды, ролі розуму ў пазнанні, адносін да антычнай культуры, свецкіх ведаў, філасофіі, верацярпімасці. Такім чынам, ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне маем справу з узаемапранікненнем Рэфармацыі і гуманізму.

Рэфармацыя, як вядома, унесла істотныя змены ў характар рэлігійнага мыслення эпохі. Пратэстантызм быў глыбока асабістым вучэннем, арыентаваным на індывідуальную свядомасць суб'екта. Паколькі, лічылі пратэстанцкія ідэолагі, для выратавання дастаткова адной веры, перад кожным чалавекам адкрываецца шлях да Бога. Сапраўдны змест адкрыцця, які знаходзіцца ў Бібліі, вызначае не царква ў асобе сваіх ідэолагаў і вышэйшых іерархаў, а розум «простага чалавека». Такая ўстаноўка, дадзеная Скарынам адначасна з Лютэрам, у выніку вяла да вызвалення індывідуальнай чалавечай свядомасці ад дэспатычнай улады царкоўнай догмы і тэалагічнага аўтарытэту. З прынцыпу рэлігійнай свабоды выраслі прынцыпы інтэлектуальнай, маральнай і прававой свабоды чалавека. У айчынным пратэстантызме назіралася тэндэнцыя, якая сведчыла аб вельмі скептычных адносінах да філасофскага розуму. Аднак тут мелася на ўвазе галоўным чынам схаластычная філасофія [Подокшин 1970:136]. Як правільна адзначае В. В. Лазараў, «пратэстанцкае адхіленне схаластыкі зусім не было згубай ці выдаткам на шляху да новай філасофіі. Розум у тым выглядзе, у якім ён адхіляўся пратэстантызмам, не мог

стаць крыніцай станаўлення новай філасофіі, ён быў чужы і варожы самому яе з'яўленню і заставаўся зброяй у руках каталіцтва супраць самастойнасці філасофіі» [Философия эпохи 1983:134].

У той жа час у беларускім пратэстантызме існаваў выразны і моцны рацыяналістычны напрамак (умеранае крыло антытрынітарызму і яго наступная мадыфікацыя – сацыніянства), які нараўне з пратэстанцкімі ідэямі акумуляваў многія мысліцельныя вынікі рэнесанснага гуманізму. Рацыяналізм беларускіх і літоўскіх антытрынітарыяў найбольш пэўна праявіўся ў адносінах да Бібліі, і ў першую чаргу гэта тычыцца Сымона Буднага. Засвоіўшы метады гуманістычнай тэксталогіі, выпрацаваныя Ларэнцам Вала і Эразмам Ратэрдамскім, ён рушыў наперад значна далей за ўсіх сваіх сучаснікаў у рацыяналістычнай крытыцы Святога Пісання. Навуковае даследаванне, якое зрабіў С. Будны, вяло да яго дэтэалагізацыі і адагматызацыі, у выніку чаго зніжаўся аўтарытэт адкрыцця і ўзвышаўся аўтарытэт розуму. Навуковы падыход да Бібліі меў далёкасяжныя гнасеалагічныя вынікі: ён непазбежна павінен быў распаўсюдзіцца на прыроду і грамадства, г. зн. даследаванне святых тэкстаў непазбежна вяло да прызнання розуму ў якасці рашаючага крытэрыю не толькі рэлігійнай, але і прыродна-сацыяльнай ісціны.

Пратэстантызм ліквідаваў істотнае адрозненне паміж свяшчэннаслужыцелем і міранінам, звёў да мінімуму царкоўную абраднасць, перанёс цэнтр цяжару ў выратаванні на асабістую веру і выкананне штодзённага мірскага (прафесійнага, сямейнага, чалавечага, грамадзянскага і г. д.) абавязку. У якасці сэнсажыццёвага ідэалу зацвярджалася не рэлігійная аскеза, а актыўная свецкая дзейнасць, у якой бачылася асноўнае прызначэнне чалавека. Такая ўстаноўка аказала вялікі ўплыў на фарміраванне раннебуржуазнай маральнай свядомасці, узнікненне новага вучэння, у аснову якога пакладзены такія каштоўнасці, як актыўнае жыццё, грамадская прадпрымальнасць, індывідуальная маральная адказнасць, грамадзянскасць і да т. п. Усе гэтыя моманты больш ці менш пэўна назіраюцца ў сацыяльна-этычных поглядах Скарыны, Літвіна, Даманеўскага і іншых айчынных мысліцеляў эпохі Адраджэння. Разам з тым даволі значную ролю ў фарміраванні новых маральных уяўленняў мысліцеляў Беларусі ігралі антычная і рэнесансная (Піка дэла Мірандола, Эразм Ратэрдамскі) этыка, старажытнарускія ўяўленні аб маралі.

Рэфармацыя падрыхтавала пераход ад тэалагічнага да юрыдычнага светапогляду. Ва ўстаноўцы на асабістыя адносіны да Бога

змяшчаецца адна з крыніц нараджэння новага, буржуазнага светапогляду, канцэпцыі «натуральнага права», ці прынцыпаў, якія не адчужаюцца і вынікаюць з самой чалавечай прыроды, на аснове іх павінна канструявацца палітычнае і дзяржаўна-прававое жыццё грамадства. Карацей кажучы, ідэя рэлігійнай аўтаноміі чалавека цягнула за сабой ідэю яго аўтаноміі палітычнай. Нездарма ў сваіх прадмовах да біблейскіх кніг Скарына поруч з ідэяй асабістых адносін да Бога сцвярджаў думку аб паходжанні права. «... Палітыка-прававы ўклад Рэфармацыі, – лічыць Э. Ю. Салаўёў, – быў самым важкім, самым значным з таго, што яна ўвогуле ўнесла ў еўрапейскую цывілізацыю... Рэфармацыя (і ў гэтым адзін з самых дзіўных яе парадоксаў) пракладвала шлях буржуазнаму юрыдычнаму светапогляду якраз там, дзе яе выдатныя прадстаўнікі яшчэ не спрабавалі будаваць асаблівых юрыдычных канструкцый і сачыняюць трактаты аб дзяржаве. Сваю галоўную палітыка-юрыдычную працу яны прароблівалі проста таму, што рашуча зацвярджалі непасрэдна асабістыя адносіны кожнага чалавека да Бога, неадчужальнасць індывідуальных пошукаў веры, свяшчэнства ўсіх веруючых, абсурднасць кастава-саслоўнага адасаблення клірыкаў ад міран і г. д. Гісторыя – у складаным дыялектычным працэсе – вызначыла з гэтых новых тэалагічных пастулатаў куды больш радыкальныя палітыка-прававыя ідэі...» [Философия эпохи 1983:171–172]. Такім чынам, ад свабоды рэлігійнай – да свабоды палітычнай, ад зацвярджэння рэлігійных правоў – да зацвярджэння права на жыццё, уласнасць, палітычную дзейнасць, г. зн. традыцыйных буржуазных правоў «чалавека і грамадзяніна»,– такі ў агульных рысах шлях, які прайшоў юрыдычны светапогляд у сваім станаўленні пачынаючы з эпохі Адраджэння і Рэфармацыі. Значную ролю ў фарміраванні элементаў юрыдычнага светапогляду на айчыннай глебе адыгралі антычныя палітычныя вучэнні (Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона), што гуманістычна пераасэнсоўваліся дзеячамі Беларусі і Літвы. Перш за ўсё гэта адносіцца да Льва Сапегі і Андрэя Волана, у палітычнай філасофіі і прававых поглядах якіх прысутнічаюць вельмі выразныя моманты новага, буржуазна-юрыдычнага светапогляду.

Гаворачы пра Рэфармацыю ў Вялікім Княстве Літоўскім, немэтазгодна ігнараваць і звязаныя з ёю негатыўныя моманты. Так, яна служыла для беларуска-літоўскіх феадалаў зброяй рэалізацыі сваіх сацыяльна-класавых і палітычных інтарэсаў, зацвярджала рэлігійна-тэалагічны спосаб асваення свету і г. д. Неабходна прызнаць спра-

вядлівай думку Г. Я. Галенчанкі пра мнагазначнасць духоўна-культурнай функцыі Рэфармацыі ў Беларусі [Голенченко 1970].

Айчыннай гуманістычнай свядомасці эпохі Адраджэння ўласцівы спробы акцэнтацыі не толькі духоўна-маральнага, але і сацыяльна-палітычнага, рэлігійнага, нацыянальна-культурнага аспектаў свабоды. Справа ў тым, што на пэўным этапе свайго развіцця (60–80-я гады XVI ст.) у Вялікім Княстве Літоўскім гуманістычная ідэалогія фарміравалася пад вялікім уплывам антыфеадальнай і антыпрыгоннай барацьбы сялянства і плебейскіх слаёў горада. Гэта абумовіла наяўнасць у ёй моцнай плыні сацыяльнага радыкалізму (Пётр з Ганёндза, Якуб з Калінаўкі, Павел з Візны, Марцін Чаховіц, Андрэй Каладынскі і інш.). Што тычыцца ідэі нацыянальна-культурнай і рэлігійнай свабоды, то яна была выстаўлена яшчэ Скарынам. У другой палове XVI–XVII ст. гэтая ідэя з прычыны вядомай спецыфікі гістарычных умоў увасабляецца пераважна ў канфесійна-рэлігійную форму, з'яўляючыся рухаючай сілай барацьбы супраць каталіцкай экспансіі і ўніі. У працэсе нацыянальна-вызваленчай барацьбы паглыбляюцца і канкрэтызуюцца паняцці сацыяльнай, палітычнай і рэлігійнай свабоды, свабоды духоўнай дзейнасці, генетычнай роднасці рускага, украінскага і беларускага народаў і г. д. Закранаючы барацьбу праваслаўя з каталіцызмам, зазначым, што гуманістычны аспект тут заключаецца не ў імкненні той ці іншай рэлігіі дамагчыся манапольнага становішча, а ў барацьбе за свабоду веравызнання.

З агульным уздымам духоўнай культуры ва усходнееўрапейскім рэгіёне ў эпоху Адраджэння звязана станаўленне і развіццё філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Рухальнай сілай гэтага развіцця выступаў працэс распаду феадальна-сярэднявечнага, тэалагічнага і фарміравання элементаў раннебуржуазнага светапогляду, сацыяльнай і нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа. Спецыфічнай асаблівасцю філасофскай культуры Беларусі XVI–XVII стст. з'яўляецца тэндэнцыя да кампраміснага рашэння праблемы супярэчлівасці паміж традыцыйнымі і новымі светапогляднымі формамі – ідэямі, прынцыпамі, нормамі, ідэаламі. У адпаведнасці з рэнесансна-гуманістычнай інтэнцыяй у айчыннай думцы пераглядаюцца, рацыяналізуюцца, натуралізуюцца некаторыя традыцыйныя рэлігійна-тэалагічныя ўяўленні, анталагічныя, гнасеалагічныя і метадалагічныя прынцыпы, узрастае цікавасць да праблемы зямнога чалавечага жыцця, унутранага свету чалавека, яго інтэлекту, маральнасці, грамадскага прызначэння. Узнікаюць этычныя, сацыяльна-палітычныя, эстэтычныя, гістарычныя культуралагічныя і іншыя ідэі, канцэпцыі, вучэнні, якія адпавядаюць духу часу. Айчыннымі мысліцелямі абгрунтоўваецца неабходнасць актыўных адносін да існуючай грамадскай рэальнасці, пашырэння межаў чалавечай свабоды ў пазнаваўча-творчай, рэлігійна-царкоўнай, маральна-этычнай, сацыяльна-палітычнай, нацыянальна-культурнай, гаспадарча-эканамічнай сферах, далучэння да заходнееўрапейскай культуры, вызвалення свецкіх ведаў з-пад апекі царквы і рэлігіі, а філасофіі ад багаслоўя і да т. п.

Намі прапануецца новая перыядызацыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі эпохі Адраджэння. Пры рашэнні праблемы перыядызацыі бярэцца пад увагу ўся сукупнасць фактараў, што абумоўліваюць развіццё айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думкі, як сацыяльна-эканамічных, палітычных, так і культурных, з улікам адноснай самастойнасці духоўнага развіцця грамадства, характару функцыянавання філасофскіх ідэй. З пункту погляду фармацыйнага аналізаваны гістарычны адрэзак часу з'яўляўся эпохай позняга феадалізму, гісторыка-культурнага – эпохай Адраджэння і ранняга Барока. У той жа час неабходна адзначыць, што ў наяўнай культуры гэтага перыяду суіснуюць усе тры духоўна-культурныя формы – сярэднявечная, рэнесансная, барочная.

Выдзяляюцца тры перыяды развіцця айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думкі ў залежнасці ад спецыфікі грамадскага развіцця, узроўню развіцця рэнесансна-гуманістычнай мысліцельскай культуры, ідэйнай дамінанты на тым або іншым этапе. Прынцып ідэйнай дамінанты стрыжнявы пры характарыстыцы якаснай своеасаблівасці айчыннай рэнесансна-гуманістычнай філасофскай культуры таго ці іншага перыяду. У першым перыядзе гэта ўсведамленне неабходнасці рэлігійна-царкоўнага, сацыяльна-палітычнага, маральна-духоўнага змянення грамадства; у другім – спроба сінтэзу тэарэтычнага гуманізму і сацыяльна-практычнай дзейнасці, г. зн. спроба рэалізацыі гуманістычных ідэй у сферы грамадскай практыкі (тым самым Рэфармацыя натуральна і заканамерна выступае як лагічны працяг гуманістычнага руху эпохі Адраджэння); у трэцім перыядзе гэта перш за ўсё адыход ад спробы актыўна паўплываць на наяўную сацыяльную рэчаіснасць, г. зн. разрыў гуманістычнай тэорыі з сацыяльнай практыкай; затым далейшая эвалюцыя рэнесансна-гуманістычнай думкі ў напрамку рэлігійна-этычнага і філасофскага рацыяналізму, матэрыялізму і атэізму (што

зафіксавана, у прыватнасці, у сацыніянізме, «беларускім эпікурэізме», светапоглядзе К. Лышчынскага); і нарэшце, узнікненне ў айчынным гуманізме новага аспекту: тэарэтычнага абгрунтавання права беларускага народа на свабодны рэлігійна-палітычны выбар, нацыянальна-культурны суверэнітэт. Агульная характарыстыка кожнага з трох перыядаў зводзіцца да наступнага.

Першы перыяд – філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі эпохі ранняга Адраджэння (пачатак XVI – 50–60-я гады XVI ст., г. зн. ад Скарыны да Рэфармацыі). У гэты час у выніку інтэнсіўнага развіцця гарадоў, рамеснай вытворчасці, гандлю, абвастрэння сацыяльна-класавых і саслоўных супярэчнасцей, узрастання грамадскай актыўнасці гараджан і часткі шляхты, фарміравання грамадзянскай і нацыянальнай самасвядомасці складваецца перакананне ў неабходнасці некаторых змен у эканамічным, сацыяльна-палітычным, рэлігійна-царкоўным, духоўна-культурным жыцці грамадства, асваення культуры, рэлігійнага, філасофскага і сацыяльна-палітычнага вопыту еўрапейскіх народаў, у тым ліку рускага народа і дзяржавы. Гэта перыяд станаўлення, пранікнення ў індывідуальную і грамадскую свядомасць рэнесансна-гуманістычнай інтэнцыі, ідэі ўсеагульнага рэфармавання; ператварэнне апошняй у стымул для сацыяльна-практычнай і ідэйна-светапогляднай дзейнасці выразнікаў гістарычна прагрэсіўных сіл грамадства. Другі перыяд – філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі (сярэдзіна – канец XVI ст., прыкладна да 80–90-х гадоў). Гэты перыяд, калі яго разглядаць з пункту гледжання нашай класіфікацыі, азнаменаваны больш ці менш шырокім рэфармацыйна-гуманістычным рухам, у якім ажыццявіўся сінтэз тэарэтычнага гуманізму і сацыяльна-практычнай дзейнасці. Менавіта цяпер прадпрымаюцца вельмі энергічныя спробы рэалізацыі гуманістычных памкненняў у сферы грамадскай практыкі, як у галіне свецкага, так і рэлігійнага жыцця (судовая і адміністрацыйная рэформа 50–60-х гадоў, барацьба за гарадское самакіраванне, Статуты 1566 і 1588 гг., каралеўскія прывілеі 1563 і 1568 гг., якія санкцыянавалі рэлігійную верацярпімасць, стварэнне Галоўнага Літоўскага трыбунала, узнікненне новых рэлігійна-царкоўных форм – мясцовага лютэранства, кальвінізму і антытрынітарызму і інш.). У філасофскай культуры Беларусі ў гэты час наглядаюцца сур'ёзная спроба рэвізіі традыцыйных рэлігійна-тэалагічных, сацыяльна-палітычных, філасофскіх уяўленняў, фарміраванне элементаў буржуазна-юрыдычнага светапогляду, абгрунтаванне ідэй і канцэпцый рэлігійна-філасофскага рацыяналізму і вальнадумства, сацыяльнага радыкалізму, палітычнага рэфармізму, натуральнага права (М. Літвін, С. Будны, Пётр з Ганёндза, Якуб з Калінаўкі, М. Чаховіц, Феадосій Касы і яго беларускія паслядоўнікі С. Кашуцкі, А. Волан і інш.). Узмацняецца цікавасць да філасофска-культурнай спадчыны Антычнасці, узнікае вельмі прыкметная атэістычна-матэрыялістычная філасофская плынь «эпікурэйцаў» (С. Л. Ловап, К. Бекеш і інш.). Канец названага перыяду супадае з пачаткам масіраванага сацыяльна-палітычнага і ідэалагічнага наступу феадальна-каталіцкай рэакцыі і контррэфармацыі.

Трэці перыяд – філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі эпохі позняга Адраджэння, Контррэфармацыі і Барока (канец XVI–XVII ст.). Найбольш важнымі сацыяльна-палітычнымі і ідэалагічнымі характарыстыкамі гэтага перыяду з'яўляюцца наступныя: умацаванне прыгоннай эксплуатацыі; разгул феадальна-каталіцкай рэакцыі і контррэфармацыі, якая імкнулася сацыяльна-палітычна падпарадкаваць, ідэалагічна апрацаваць і нацыянальна-культурна абязлічыць беларускі і ўкраінскі народы, адарваўшы іх ад братняга рускага народа; абвастрэнне класавай і нацыянальна-вызваленчай барацьбы; умацаванне агрэсіі феадальнай Рэчы Паспалітай супраць Рускай дзяржавы і інш. Адбываецца заняпад рэфармацыйна-гуманістычнага руху, у колах прагрэсіўных грамадскіх дзеячаў і мысліцеляў наглядаецца расчараванне ў рэнесансных ідэалах, схільнасць да маральнай рэфлексіі. Цэнтр цяжару ў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай філасофскай культуры перамяшчаецца ў галіну рэлігійна-філасофскіх і этычных праблем, а сацыяльны радыкалізм, характэрны для другога перыяду, затухае. У той жа час вялікае значэнне ў гэты перыяд набывае праблема абароны нацыянальна-культурнага існавання беларускага і ўкраінскага народаў, абгрунтавання іх права на вольны рэлігійна-палітычны выбар. Паралельна з затухаючай культурай Рэнесансу інтэнсіўна развіваецца айчынная культура барока, якая наследуе і ў той жа час адмаўляе папярэднюю культурную традыцыю.

У Беларусі, Украіне, Літве ў гэты перыяд наогул суіснуе, узаемадзейнічаючы і канфрантуючы паміж сабой, шэраг духоўна-культурных філасофскіх з'яў. У гэты час, як вядома, сцвярджаецца схаластычная філасофія, якая ў выніку насільна выцясняе рэнесансна-гуманістычную філасофскую культуру, акумулюючы некаторыя яе

дасягненні. «Апошні магіканін» філасофіі эпохі Адраджэння ў Беларусі – Казімір Лышчынскі. Храналагічна Лышчынскі, вядома, належыць да іншай эпохі, аднак тыпалагічна ён пераважна познерэнесансны мысліцель, філосаф эпохі Ваніні і Бруна, хоць асобныя моманты яго светапогляду звязаны ўжо з філасофскай культурай другой паловы XVII ст. Рэнесансна-гуманістычны характар маюць некаторыя аспекты і грамадска-палітычных поглядаў Сімяона Полацкага, нягледзячы на тое, што ў цэлым ён культурны дзеяч эпохі Барока. Усё гэта вынік не толькі спазнення ўсходнееўрапейскага Рэнесансу, але і даволі працяглай рэнесансна-гуманістычнай «інерцыі» ў культуры Беларусі XVII ст. Такім чынам, у трэцім перыядзе рэнесансна-гуманістычная культура і думка ўжо не дамінуюць, а суіснуюць побач з філасофскай і мастацка-эстэтычнай культурай барока, схаластыкай. Прычым апошнія з'яўляюцца ў гэты перыяд пануючымі духоўнымі формамі. К канцу XVII ст. айчынная рэнесансна-гуманістычная думка зыходзіць з гістарычнай арэны, але не знікае бясследна, а здымаецца наступнай асветніцкай філасофскай культурай і, вядома, застаецца на вякі ў гісторыі айчыннай філасофіі.

У філасофскай культуры Беларусі да 70-х гадоў XVI ст. пры наяўнасці рэлігійна-хрысціянскай тэалагічнай (праваслаўнай, каталіцкай, пратэстанцкай) амаль не існавала філасофска-схаластычнай традыцыі, паколькі да гэтага тут не было навучальных установ, у якіх бы выкладалася «школьная філасофія» ў якасці спецыяльнага прадмета. Філасофска-схаластычныя веды былі ў асноўным «прыўнесеныя», іх носьбітамі з'яўляліся свецкія і духоўныя асобы, якія вучыліся ва ўніверсітэтах Цэнтральнай і Заходняй Еўропы. Таму рэнесансна-гуманістычная філасофская і грамадская думка, што фарміравалася ў Беларусі і Літве, спачатку сутыкнулася галоўным чынам з артадаксальнай рэлігійна-хрысціянскай (праваслаўнай грэка-візантыйскай і каталіцкай лаціна-еўрапейскай) традыцыяй. Барацьба ішла пераважна на падставе рэлігійна-філасофскіх, а не ўласна філасофскіх ідэй, г. зн. прадметам разгляду былі хрысціянскія догматы, маральна-этычныя і сацыяльныя канцэпцыі. Акрамя таго, існавалі пэўныя элементы антычнай, а таксама старажытнарускай філасофскай культуры.

У рэнесансна-гуманістычнай філасофскай думцы Беларусі XVI–XVII стст. не было ідэйнага адзінства. Тут можна выдзеліць тры кірункі – радыкальны рэфармацыйна-гуманістычны, умераны рэфармацыйна-гуманістычны і атэістычна-гуманістычны – у залежнасці ад адносін да папярэдняй культурна-філасофскай і рэлігійна-тэалагічнай традыцыі. Прычым ёсць тры важныя моманты: ступень адмаўлення, або крытычнай настроенасці, у адносінах да папярэдняй духоўнай, у тым ліку і філасофскай, культуры; ступень сцвярджэння, або мера і якасць захавання элементаў папярэдняга ідэйна-культурнага развіцця; сацыяльна-класавая сутнасць і філасофскі сэнс выбранай пазіцыі – адмаўлення, сцвярджэння, кампрамісу.

Першы радыкальны рэфармацыйна-гуманістычны кірунак быў прадстаўлены мысліцелямі, якія з'яўляліся пераважна ідэолагамі айчыннай народнай Рэфармацыі, часткова прадстаўнікамі дэмакратычнай апазіцыі ў праваслаўі (Якуб з Калінаўкі, Марцін Чаховіц, Феадосій Касы, Іван Вішанскі, Стэфан Зізаній і інш*).* Большасць з іх да крайнасці крытычна і нават адмоўна ставіліся да папярэдняй філасофскай і рэлігійна-тэалагічнай культуры (антычнай філасофіі, царкоўна-тэалагічных аўтарытэтаў, схаластыкі, афіцыйнага царкоўнага вучэння, папскіх дэкрэталіяў і да т. п.). Нязменнымі заставаліся, па крайняй меры, два кампаненты: асабістая вера і Святое Пісанне. Выкарыстоўваліся таксама некаторыя ідэі хрысціянскага неаплатанізму. Чалавек, меркавалі мысліцелі гэтага кірунку, спасцігае ісціну або рэлігійна-інтуітыўна, або праз індывідуальнае асэнсаванне Бібліі. Ацяжарванне ўсякага роду адукаванасцю, а тым больш багаслоўска-схаластычнай, толькі замутняе здаровы і вольны розум простага чалавека, замінае спасціжэнню ісціны. Радыкалы па сутнасці перакрэслівалі пазітыўны характар усяго папярэдняга (і антычнага, і сярэднявечнага) філасофска-культурнага развіцця Еўропы. Гэта быў даведзены да крайнасці антыаўтарытарызм, спроба татальнага разрыву са старой духоўна-культурнай традыцыяй, спецыфічная народная рэакцыя на адчужаны характар культуры ва ўмовах эксплуататарскага грамадства і яе выкарыстанне ў інтарэсах пануючага класа. Калі, напрыклад, украінскі мысліцель-дэмакрат Іван Вішанскі адвяргаў свецкую філасофскую культуру, у ім гаварыла не толькі непрыязь да каталіцызму, схаластыкі, але і класавы інстынкт, недавер плебея да форм культуры, выпрацаваных у вышэйшых сферах грамадства і нярэдка скарыстаных з мэтай духоўнага і матэрыяльнага ўціску народа. Відаць, нельга адназначна ацэньваць пазіцыю айчынных радыкальных мысліцеляў, паколькі побач з адвяржэннем станоўчых дасягненняў у галіне культуры і філасофіі яны разбуралі старыя філасофска-схаластычныя і багаслоўскія прынцыпы адносін да свету і чалавека. Вядома, аб поўным

разрыве з папярэдняй духоўнай культурай тут усё-такі гаварыць нельга. Захаваліся пакладзеныя ў аснову светапоглядныя палажэнні хрысціянства. Са старой філасофска-хрысціянскай культуры радыкальнымі мысліцелямі не толькі захоўваліся, але і абнаўляліся, мала бегэтага, гуманізаваліся і актуалізаваліся такія сацыяльна-маральныя каштоўнасці, як роўнасць, братэрства, чалавекалюбства, міралюбства і т. п., якія абвяшчаліся асноўнымі прынцыпамі духоўна-маральнага адраджэння чалавека і перабудовы грамадства. Менавіта гэта найбольш яскрава выражае гуманістычны характар іх светапогляду і дзейнасці. Адмаўляючы каштоўнасць філасофскіх ведаў, радыкальныя ідэолагі, зразумела, не разглядалі філасофію ў якасці тэарэтычнай крыніцы сацыяльна-пераўтваральнай дзейнасці. Іх тэарэтычны арсенал – адпаведныя эгалітарна-дэмакратычныя ідэі Евангелля. Нягледзячы на рашучае адмаўленне папярэдняй культуры, радыкальныя рэфарматары-гуманісты захоўвалі некаторыя даволі важныя гуманістычныя набыткі (прычым ў галіне не толькі этыкі і сацыялогіі, але і гнасеалогіі і метадалогіі).

Другі ўмерана рэфармацыйна-гуманістычны кірунак (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, М. Літвін, С. Будны, А. Волан, С. Кашуцкі, Б. Будны, Л. Зізаній, Сімяон Полацкі і інш.) аб’ядноўваў мысліцеляў, якія больш-менш канструктыўна ставіліся да папярэдняй культурна-філасофскай спадчыны. Сацыяльнай базай гэтых мысліцеляў з’яўлялася як пратэстанцкае, так і праваслаўнае мяшчанска-шляхецкае асяроддзе. Імі быў выпрацаваны шэраг кампрамісных форм узгаднення антычнай, сярэднявечна-хрысціянскай і рэнесансна-гуманістычнай культурна-філасофскай традыцый (актуалізацыі і хрысціянізацыі духоўнай спадчыны Антычнасці, антыкізацыі і гуманізацыі традыцыйна хрысціянскай культуры, дыялога супрацьлеглых філасофска-этычных канцэпцый, эклектычнага суіснавання розных прынцыпаў і пунктаў погляду і г. д.). Нягледзячы на тое што многае з папярэдняга культурна-філасофскага вопыту аказалася для іх непрымальным, яны былі перакананы ў магчымасці выкарыстання ва ўмовах новай культуры цэлага шэрагу духоўных форм папярэдняга этапу развіцця. Як і еўрапейскія гуманісты, айчынныя мысліцелі актыўна выкарыстоўваюць антычны платанізм, арыстацелізм, стаіцызм (пераважна этычныя і палітычныя вучэнні). Што да сярэднявечнай хрысціянскай традыцыі, то яны адносіліся да яе наступным чынам. Аўтарытэтам у іх карысталася патрыстыка – Арыген, Тэртуліян, Аўгусцін, Васілій Кесарыйскі, Грыгорый Ніскі, творы Псеўда-Дыянісія Арэапагіта і г. д. Схаластыку ж яны або ігнаравалі, або адкрыта адвяргалі, хоць зрэдку і звярталіся да яе. Непрыязь умераных гуманістаў да схаластыкі ўзмацнілася ў сувязі з наступленнем феадальна-каталіцкай рэакцыі і контррэфармацыі, усталяваннем у Беларусі і Літве езуітаў, якія імкнуліся захапіць у краіне манаполію на адукацыю, ідэалагічны ўплыў, у тым ліку і на філасофскую дзейнасць. Гуманісты і рэфарматары разглядалі схаластычную філасофію як апалагетыку, закліканую, як казаў С. Будны, «сафістычнымі выкрутасамі і хітрамудрымі сілагізмамі» абгрунтоўваць заблуджэнні, г. зн. каталіцкую дактрыну. Яны высоўвалі і іншыя аргументы на карысць непрыняцця схаластыкі. У прыватнасці, гуманісты лічылі схаластыку дысцыплінай вельмі акадэмічнай, адарванай ад рэальнага жыцця, якая выклікала сумненні не толькі ў сэнсе ісціны, але і з пункту гледжання грамадска-практычнай значнасці. Тэарэтычнае абгрунтаванне сваёй рэфармацыйнай сацыяльна-палітычнай, маральна-этычнай і рэлігійнай дзейнасці айчынныя гуманісты знаходзілі ў ясных і выразных канцэпцыях антычнай філасофскай думкі, рэальным гістарычным вопыце еўрапейскіх народаў, тэкстах Біблії. У антычнай філасофіі, як адзначалася, іх цікавіў пераважна этычны і палітычны аспект, у меншай меры – анталагічны і гнасеалагічны. Наватарскія анталагічныя і гнасеалагічныя ідэі мысліцелі гэтага кірунку распрацоўвалі галоўным чынам на аснове рэлігійнага рацыяналізму і вальнадумства.

Умераныя мысліцелі-гуманісты ўнеслі значны ўклад у айчынную філасофскую культуру, узбагацілі яе актуальнымі і арыгінальнымі ідэямі. Хоць яны ў параўнанні з радыкальнымі мысліцелямі ў большай меры імкнуліся захаваць пераемнасць з папярэдняй, у прыватнасці сярэднявечнай, культурай, усё ж менавіта як гуманісты эпохі Адраджэння недаацэньвалі, ігнаравалі многія яе дасягненні, у тым ліку і філасофскія. Для іх характэрны погляд на філасофію як на дысцыпліну прыкладную, што мае значэнне ва ўдасканаленні сацыяльна-палітычных, рэлігійна-царкоўных інстытутаў, маралі, грамадства. Такі погляд на філасофію паслужыў прычынай недаацэнкі яе самадастатковага, светапогляднага значэння, адсутнасці спецыяльна-філасофскай прафесійнай арыентацыі. У гэтым сэнсе айчынныя гуманісты прайгравалі ў параўнанні з прафесійна арыентаванымі філосафамі-схаластамі. Аднак тэндэнцыя да перадолення такіх недахопаў у поглядзе на філасофію існавала і асабліва ўзмацнілася ў сацыніянізме канца XVI–XVII ст.

І нарэшце, трэці, атэістычна-гуманістычны, кірунак у рэнесансавай філасофскай культуры Беларусі рашуча парывае са схаластыкай, тэалогіяй, рэлігіяй, звярнуўшыся да матэрыялістычнай і атэістычнай філасофскай думкі Антычнасці і эпохі Адраджэння. Прадстаўнікамі яго з'яўляліся айчынныя эпікурэйцы канца XVI ст. – С. Г. Лован, К. Бекеш і іншыя, а ў XVII ст. – К. Лышчынскі. Для гэтага кірунку характэрна прызнанне атэістычна-матэрыялістычнай філасофіі адзіным інструментам тэарэтычнага асэнсавання прыроды, грамадства, чалавека. У айчыннай філасофскай думцы з ім звязана матэрыялістычна-атэістычнае вырашэнне праблемы паходжання свету, суадносін духу і матэрыі; сцвярджэнне натуральна-прыроднага характару асноў чалавечай маралі; рашучае адвяржэнне боскага адкрыцця, прыроджаных ідэй; прызнанне індывідуальнага розуму і пачуццяў у якасці асноўных сродкаў пазнання; уяўленне аб рэлігіі як свядомым падмане; перакананасць у лжывасці не толькі тэалогіі, але і ўсякай філасофіі, залежнай ад рэлігіі, і да т. п. Ужо ў Лована і Бекеша, якія наследавалі традыцыі антычнага эпікурэізму, матэрыялізм выступае ў якасці ўсвядомленай філасофскай пазіцыі. Вяршыняй рэнесансна-гуманістычнай філасофскай думкі Беларусі з'яўляецца атэізм і матэрыялізм Казіміра Лышчынскага.

Аналізуючы працэс станаўлення і развіцця неасхаластычнай, рэнесансна-гуманістычнай філасофскай і грамадскай думкі Беларусі можна зрабіць вывад, што паспелі асобныя перадумовы для фарміравання новай філасофіі. Аднак яны не былі рэалізаваны ў выніку наступлення феадальна-каталіцкай рэакцыі. Паступова была скасавана існуючая на працягу другой паловы XVI ст. у Беларусі і Літве адносная верацярпімасць [Помнікі 1983:33]. Каталіцкай царквою, езуітамі былі ўзяты пад кантроль амаль усе сферы культуры, перш за ўсё асвета, закрываліся праваслаўныя і пратэстанцкія школы, друкарні, была ўстаноўлена жорсткая цэнзура. У канцы XVI ст. былі выгнаны з краіны сацыніяне – папярэднікі новай філасофіі ў Рэчы Паспалітай. Спробы філасофствавання па-за рэлігіяй і схаластыкай праследаваліся, пра што сведчыць трагічны лёс К. Лышчынскага. І ў Беларусі, і ў Літве прыблізна з сярэдзіны XVII ст. філасофстваванне ажыццяўлялася пераважна ў рэчышчы схаластыкі, якая выкладалася ў каталіцкіх навучальных установах і займала дамінуючае становішча ў філасофскай культуры краіны.

Схаластыка ў Беларусі і Літве сцвярджалася ў выніку наступлення феадальна-каталіцкай рэакцыі. Яна заваёўвала сабе «месца пад сонцам» не ў працэсе «вольнай канкурэнцыі», «мірнага спаборніцтва» з філасофскай культурай эпохі Адраджэння, а ў выніку ўціску, падаўлення неасхаластычнай філасофіі, апякунства рэакцыйных феадальна-каталіцкіх колаў, якія рабілі ўсё неабходнае для яе перамогі – закрывалі школы другой веры і друкарні, падвяргалі грубаму і жорсткаму праследаванню іншадумцаў і іншавернікаў, чаму ёсць наглядныя прыклады: забарона паводле патрабавання езуітаў заснавання пратэстанцкага ўніверсітэта ў Вільні, выгнанне з Рэчы Паспалітай сацыніян, расправа з К. Лышчынскім, масавая эміграцыя праваслаўнай беларускай інтэлігенцыі, рамеснікаў, гандлёвых людзей у Расію і г. д.

Аднак паколькі схаластычная філасофія сцвердзілася ў вучэбных установах Беларусі і Літвы, яна непазбежна стала неад'емным фактарам айчыннага культурнага жыцця, вызначаючы характар філасофскага працэсу, узровень навуковых ведаў, светапогляд і ў цэлым інтэлектуальны клімат грамадства. Як і кожная філасофія, схаластыка шматфункцыянальная. Сваёй сацыяльна-класавай, ідэалагічнай функцыяй схаластычная філасофія выконвала кансерватыўна-рэакцыйную ролю. Гэта была ідэйная зброя езуіцка-каталіцкай, феадальнай групоўкі, якая імкнулася ажыццявіць насілле над прагрэсам, кансерваваць старыя, феадальна-сярэднявечныя сацыяльна-эканамічныя і рэлігійна-ідэалагічныя інстытуты. Яна з'яўлялася таксама адным з кампанентаў рэакцыйнай культурнай палітыкі кіруючых вярхоў, натхнёнай папствам і накіраванай на дэнацыяналізацыю беларускага і ўкраінскага народаў, адрыў іх ад братняга рускага народа. Дастаткова адзначыць, як адкрыта і бессаромна трэціраваў усходнеславянскую культуру ідэолаг контррэфармацыі, першы рэктар Віленскай акадэміі езуіт Пётр Скарга [Скарга 1882:225–226, 485–486]. Карацей кажучы, схаластычную філасофію ў Беларусі і Літве нельга разглядаць у адрыве ад характару сацыяльна-палітычнай дзейнасці каталіцкага ордэна езуітаў. У той жа час няправільна атаясамліваць яе з рэакцыйнай ідэалогіяй езуітызму. Філасофія разглядаемай эпохі ёсць не толькі ідэалогія, светапогляд, але і навуковыя веды. Гэта функцыянальная асаблівасць філасофіі характэрна і для схаластыкі. І хоць апошняя несла беларуска-літоўскаму грамадству веды «перыферыйныя», устарэлыя, тым не менш яны былі выпрацаваныя сярэднявечнай Еўропай на працягу доўгага перыяду культурнага развіцця. Схаластыка, якая базавалася на тэалагічна-пераасэнсаваным арыстацелізме, змяшчала пэўныя пазі-

тыўныя веды аб свеце, чалавеку, грамадстве. Акрамя таго, у ёй быў акумуляваны вопыт еўрапейскай філасофскай культуры некалькіх тысячагоддзяў.

Як вядома, у Заходняй Еўропе ў гэты перыяд развіваюцца новыя прыродазнаўства і філасофія, прадстаўленыя імёнамі Дэкарта, Галілея, Гобса, Гасендзі, Спінозы і іншых, а схаластыка адціскаецца на ўзбочыну філасофскай культуры. Ва Усходняй Еўропе, у прыватнасці ў Беларусі, схаластыка пасля выгнання з Рэчы Паспалітай сацыніян (1658 г.) і расправы езуітаў з К. Лышчынскім (1689 г.) бязмежна пануе. Істотная асаблівасць філасофскага развіцця беларускага рэгіёна з канца XVII ст. заключаецца ў тым, што новыя філасофскія ідэі ўзнікаюць і функцыянуюць тут галоўным чынам у нетрах самой схаластыкі, а не па-за ёю, што назіралася ў перадавых заходнееўрапейскіх краінах. Гэта было абумоўлена як аб'ектыўнымі, сацыяльна-палітычнымі, так і суб'ектыўнымі прычынамі, у прыватнасці тым, што рэакцыйная каталіцкая артадоксія ў Беларусі пры садзеянні свецкіх улад рашуча і бязлітасна прыгнятала ўсе канкурэнтныя ёй філасофскія плыні. У той жа час, як паказалі беларускія і літоўскія гісторыкі філасофіі Р. М. Плячкайціс, А. А. Бірала, Э. К. Дарашэвіч, А. Я. Цукерман, В. В. Дуброўскі, Л. А. Чарнышова, схаластыка з самага пачатку асімілюе новыя навукова-філасофскія ідэі, мадэрнізуючы асобныя часткі сваёй дактрыны – этыку, палітыку, натурфіласофію. Сувязь з некаторымі ідэямі рэнесанснага гуманізму, новай філасофіі і прыродазнаўства паступова стварала перадумовы для пераўвасаблення схаластыкі ў эклектычную філасофію, тым самым айчынная схаластычная філасофія фарміравала ўмовы для свайго ўласнага адмаўлення. Што да Украіны, то тут, як паказалі ў сваіх даследаваннях В. М. Нічык, М. В. Кашуба, Я. М. Страцій, В. І. Паслаўскі, І. С. Захара, М. Д. Раговіч і іншыя, працэс пераадолення схаластыкі і фарміравання новай філасофіі ажыццяўляўся галоўным чынам у рамках Кіева-Магілянскай акадэміі.

Нягледзячы на тое што Адраджэнне ў Беларусі не было гістарычна рэалізавана ў буржуазную эпоху, яго духоўныя вынікі, культура, філасофская думка, новыя падыходы да інтэрпрэтацыі быцця і пазнання, этычныя і сацыяльна-палітычныя ідэі аказалі істотны ўплыў на наступнае духоўна-культурнае развіццё народа.

4.5.1. Духоўныя перадумовы беларускага Адраджэння

Беларускія гарады ўжо ў XVI ст. становяцца цэнтрамі развітой рамеснай вытворчасці і ажыўленага гандлю, складанага сацыяльна-палітычнага і культурнага жыцця [Копысский 1966]. Адным з паказчыкаў гэтага з'яўляецца колькасць рамесных прафесій, напрыклад у Полацку іх налічвалася каля 50. Адмысловыя майстры стваралі ўсё неабходнае для грамадства: прылады працы, вопратку, абутак, посуд, жыллё, зброю, будавалі і ўпрыгожвалі замкі, цэрквы, касцёлы, ратушы, выраблялі паперу, друкавалі і афармлялі кнігі. Неабходнасць рэгулявання вытворчай дзейнасці і барацьбы з феадаламі прымушала рамеснікаў аб'ядноўвацца ў цэхі, якія пачалі ўзнікаць на Беларусі ў сярэдзіне XVI ст. Крыніцы зберaглі ўпамінанне аб 112 такіх цэхах у 16 гарадах Беларусі. Як паказалі З. Ю. Капыскі і В. І. Мялешка, у рамеснай вытворчасці беларускіх гарадоў XVI–XVII стст. выяўлены пракапіталістычныя тэндэнцыі [Копысский 1966:119–144; Мялешка 1959:80–91]. Беларускія купцы збывалі свае тавары не толькі на ўнутраным рынку, але і здзяйснялі вельмі інтэнсіўныя знешнегандлёвыя аперацыі з гарадамі Расіі (Ноўгарад, Пскоў, Смаленск, Цвер, Масква), Украіны (Кіеў, Львоў, Перамышль), Польшчы (Варшава, Кракаў, Тарунь, Гданьск, Познань, Люблін), Прыбалтыкі (Рыга), а таксама пранікалі ў Турцыю, Румынію, Малдавію, праз польскія гарады і Рыгу падтрымлівалі гандаль з Заходняй Еўропай. Яны прывозілі на радзіму не толькі дарагое сукно, віно, зброю, але і кнігі антычных пісьменнікаў, еўрапейскіх гуманістаў і рэфарматараў. З купецкімі караванамі моладзь Вялікага Княства Літоўскага, у тым ліку і Беларусі, выязджала на вучобу ва ўніверсітэты Кракава, Прагі, Балонні, Лейпцыга, Вітэнберга, Кёнігсберга і інш.

У гарадах жылі таксама феадалы і прадстаўнікі вышэйшага духавенства. Ім належала частка гарадской тэрыторыі, жыхары якой не былі падсудныя магістрату, а знаходзіліся пад юрысдыкцыяй феадалаў.

З канца XIV і на працягу наступных стагоддзяў беларускія гарады дамагаюцца самакіравання на аснове магдэбургскага права. Да іх ліку належаць Брэст (1390 г.), Гродна (1391 г.), Слуцк (1441. г.), Полацк (1498 г.), Мінск (1499 г.), Магілёў (1561 г.), Віцебск (1597 г.) і інш. Замацаванне эканамічнага і сацыяльна-палітычнага становішча гараджан непазбежна абвастрала іх адносіны з феадаламі. Развіццё таварна-грашовых адносін у нейкай меры вяло да «абуржуажвання» часткі шляхты. А. Волан, які жыў у другой палове XVI –

пачатку XVII ст., пісаў: «Шляхта не саромеецца трымаць шынкі, займацца гандлем, ліхвярствам і іншымі нізкімі справамі, толькі б яны служылі абагачэнню і прыносілі прыбытак» [Wolan 1859:35].

Грамадскае быццё гараджан рабіла іх найбольш яскравымі выразнікамі працэсу фарміравання сацыяльнай і нацыянальнай самасвядомасці. Сацыяльна-эканамічныя і палітычныя формы развітога гарадскога жыцця абумовілі наяўнасць у грамадскай самасвядомасці гараджан раннебуржуазных тэндэнцый, элементаў юрыдычнага светапогляду (ідэя прававога грамадства і дзяржавы, «натуральнага права», «агульнага дабра» і да т. п.). У гарадскім асяроддзі расце прэстыж адукацыі, ведаў, духоўных каштоўнасцей. Крыніцы сведчаць, напрыклад, што гродзенскі мешчанін Багдан Хвядковіч валодаў рухомай уласнасцю, у ліку якой, акрамя дарагога посуду, зброі, вопраткі, былі і кнігі; у хаце полацкага купца Якава Фёдаравіча Хадыкі знаходзілася «16 карцін на палатне»; у завяшчанні брэсцкага радцы пералічана некалькі дзясяткаў кніг і г. д. [Копысский 1975:70]. Некаторыя багатыя гараджане пачынаюць выступаць у ролі мецэнатаў: садзейнічаюць арганізацыі школ, кнігадрукавання. Менавіта гарадское асяроддзе вылучыла аднаго з найбольш выдатных айчынных дзеячаў эпохі Адраджэння – Францыска Скарыну. З'яўленне такой асобы ў гісторыі беларускай культуры, філасофска-грамадскай думкі магчыма было толькі ва ўмовах развітога горада. Сімптаматычна таксама, што выдавецкая дзейнасць Скарыны у Празе і Вільні ажыццяўлялася пры фінансавым садзейнічанні багатых віленскіх гараджан-беларусаў. Імкненне да сацыяльнай справядлівасці і законнасці, павага да чалавека і высокае разуменне грамадскага абавязку, зацвярджэнне роднай мовы і культуры, глыбокае пачуццё любові да Радзімы, заклік да пазнання свету, асветніцтва народа – усе гэтыя рысы рэнесансна-гуманістычнага светапогляду Скарыны ў значнай меры з'яўляліся параджэннем развітога беларускага горада.

Сацыяльны настрой і імкненні гараджан сутыкаліся з мэтамі і задачамі выразнікаў інтарэсаў перадавой часткі шляхты (М. Літвін, С. Будны, А. Волан, М. Стрыйкоўскі і інш.)*. Яны абгрунтоўвалі праграму шырокага грамадскага рэфармавання («направы Рэчы Паспалітай»), што мела ўплыў на феадальныя вярхі і ўрад. Былі праведзены

* Для еўрапейскага грамадства эпохі Адраджэння, у тым ліку беларускага, украінскага, літоўскага, характэрна наяўнасць у свядомасці прадстаўнікоў пануючага класа элементаў раннебуржуазнай свядомасці, у сувязі з чым яны вельмі актыўна ўспрымалі рэнесансна-гуманістычную ідэалогію [Ролова 1986:97].

рэформы, якія садзейнічалі аздараўленню грамадска-дзяржаўнага арганізма Вялікага Княства Літоўскага. На працягу XVI ст. мэтанакіравана ажыццяўляўся працэс удасканалення заканадаўства, былі створаны тры Статуты, якія з'яўляліся асноўным кодэксам феадальнага права. Статуты Вялікага княства Літоўскага 1529, 1566, 1588 гг. замацавалі класавае панаванне і прывілеі феадалаў, прыгонную сістэму ў вёсцы. Разам з тым яны мелі вялікае значэнне для грамадства ў цэлым. У краіне ўводзілася адзінае права, абавязковае для ўсіх саслоўяў, абмяжоўвалася феадальнае самавольства, у нейкай меры ставілася пад абарону закону жыццё і маёмасць рамеснікаў, гандляроў і сялян, абвяшчаліся некаторыя свабоды (свабода веравызнання, права выезду за мяжу і інш.). У Статутах атрымалі адлюстраванне філасофска-ідэалагічныя павевы эпохі Адраджэння, ідэі прававога грамадства, сфармуляваныя ў прадмовах да трэцяга Статута Вялікага Княства Літоўскага (1588 г.) яго галоўным рэдактарам Львом Сапегам.

Значны ўплыў на фарміраванне рэнесансна-гуманістычных ідэй і канцэпцый у Беларусі аказвала сацыяльная барацьба ў вёсцы. Эксплуатацыя і запрыгоньванне выклікалі супраціўленне сялян, якое рэзка ўзмацнілася ў канцы XVI–XVII ст. [Мелешко 1982:80–217]. Пад уздзеяннем гэтага фарміравалася радыкальнае сацыяльна-філасофскае вучэнне народных ідэолагаў. Праблема феадальна-прыгонных адносін стала прадметам вострых дыскусій у грамадскай думцы Беларусі, асабліва ў 60–80-я гады XVI ст. [Титаренко 1974].

Вялікае Княства Літоўскае было шматнацыянальнай і шматрэлігійнай дзяржавай. У асноўным жа яго насялялі беларусы і ўкраінцы праваслаўнага веравызнання. Пасля Крэўскай уніі (1385 г.) у беларуска-ўкраінскія землі пранікае каталіцызм і паступова заваёўвае там адну пазіцыю за другой. З сярэдзіны XVI ст. у сувязі з актывізацыяй рэфармацыйнага руху ў Беларусі, Літве і ва Украіне зацвярджаецца пратэстантызм, галоўным чынам у форме кальвінізму і антытрынітарызму. Пратэстантызм часова вывеў з праваслаўных і каталіцкіх шэрагаў некаторую частку беларускіх, літоўскіх і ўкраінскіх феадалаў, гараджан, нязначную частку сялян. Аднак у канцы XVI – пачатку XVII ст. напалоханыя ўзмоцненым антыфеадальным і нацыянальна-рэлігійным рухам, радыкалізмам Рэфармацыі большасць феадалаў разрываюць з пратэстантызмам і пераходзяць у каталіцызм.

Прагрэсіруючы радыкалізм Рэфармацыі, Лівонская вайна і іншыя ўнутраныя і знешнепалітычныя абставіны паставілі перад беларускімі, літоўскімі і польскімі феадаламі пытанне аб умацаванні сваіх

сацыяльных і ідэалагічных пазіцый, кансалідацыі класавых сіл на аснове каталіцызму. Яны абумовілі актывізацыю дзейнасці каталіцкай царквы і яе авангарда – ордэна езуітаў, узначальваемых і накіроўваемых Ватыканам. Феадальна-каталіцкая рэакцыя імкнулася замацаваць існуючыя сацыяльна-эканамічныя парадкі, палажыць канец рэфармацыйна-гуманістычнаму руху, антыфеадальным выступленням народных нізоў, кансерваваць традыцыйныя рэлігійна-ідэалагічныя і царкоўныя інстытуты, прывязаць беларускія, украінскія, літоўскія землі да каталіцкай Польшчы, адарваць іх ад усходнеславянскага рэгіёна, разбурыць узаемасувязі беларускага і ўкраінскага народаў з брацкім рускім народам, якія склаліся генетычна і гістарычна, акаталічыць, паланізаваць і ў канчатковым выніку дэнацыяналізаваць беларусаў і ўкраінцаў. На працягу другой паловы XVI–XVII ст. езуіты пры падтрымцы каралёў і феадалаў даволі паспяхова спрабуюць зацвердзіцца ў Вялікім Княстве Літоўскім эканамічна і сацыяльна, узяць у свае рукі ўсе сродкі культурна-ідэалагічнага ўздзеяння, і перш за ўсё адукацыю, падпарадкаваць сабе друкарні, устанавіць строгую цэнзуру друку і г. д. [Мараш 1971:60]. Выдатны гуманіст Беларусі Пётр Кахлеўскі ў пачатку XVII ст. пісаў, што езуіты мелі такі ўплыў на караля, што апошні глядзеў на справы іх вачыма, слухаў іх вушамі, адказваў іх вуснамі [Trawicka 1963:144].

Сродкам зацвярджэння ўплыву Ватыкана ў беларуска-ўкраінскіх землях і далейшага пранікнення на Усход была абрана ўнія праваслаўнай і каталіцкай цэркваў, якая разглядалася ідэолагамі феадальна-каталіцкай рэакцыі як пераходны этап да каталіцызму. Ініцыятарамі і арганізатарамі яе выступілі асобныя прадстаўнікі вышэйшага праваслаўнага духавенства. Іх падтрымлівала частка феадалаў. Супраць уніі была рашуча настроена асноўная маса гараджан і сялян, а таксама, асабліва з першых часоў, многія феадалы, шырокія колы духавенства. Увядзенне ўніі было абвешчана ў 1596 г. на царкоўным саборы ў Брэсце ва ўмовах, якія ўсё больш абвастраліся сацыяльна-рэлігійнай барацьбой. Праваднікі ўніі спрабавалі пераканаць у тым, што яна мае выключна царкоўны характар і павінна пакончыць у Вялікім Княстве Літоўскім з варожасцю паміж прыхільнікамі праваслаўнага і каталіцкага веравызнання. Аднак унія ўводзілася гвалтоўнымі сродкамі, што вельмі яскрава паказалі ў сваіх творах сучаснікі, беларускія і ўкраінскія пісьменнікі-палемісты канца XVI – XVIII ст. Захарый Капысценскі, Хрыстафор Філалет, Мялецій Сматрыцкі, Афанасій Філіповіч і інш. Пра гэта пісаў таксама і канцлер Вялікага Княства Літоўскага Леў Сапега [Żychiewicz 1986:159–171]. Не толькі прыгняталася рэлігійная свабода праваслаўных беларускіх і ўкраінскіх гараджан і сялян, але і ўсяляк ушчамляліся іх сацыяльна-эканамічныя інтарэсы, нацыянальная і чалавечая годнасць. Правядзенне ў жыццё ўніі паклала пачатак наступу феадальна-каталіцкай рэакцыі на нацыянальную беларускую і ўкраінскую культуру, палітыцы паланізацыі.

Увядзенне ўніі сустрэла рашучае супраціўленне самых шырокіх слаёў беларуска-ўкраінскага грамадства. У барацьбу супраць уніі і ваяўнічага каталіцызму спачатку ўключыліся патрыятычна настроеныя прадстаўнікі пануючага класа, аднак, калі яна пачала перарастаць у нацыянальна-вызваленчы рух і прымаць усё больш выразны антыфеадальны характар, шляхі патрыятычна настроеных феадалаў і працоўных мас разышліся. Феадалы ў канчатковым выніку здрадзілі руху, аддалі перавагу класавым і саслоўным прывілеям, прыносячы ў ахвяру інтарэсы «рэлігіі продкаў», Радзімы, нацыянальнай культуры [Кашуба 1976:14; Грицкевич 1979:119]. Стойкае супраціўленне ўніяцкай палітыцы і ў цэлым феадальна-каталіцкай рэакцыі аказалі беларускія і ўкраінскія гараджане і сяляне [Мараш 1969:40–52]. Прычым іх барацьба супраць уніі і каталіцызму насіла не толькі рэлігійны, але і сацыяльна-класавы, нацыянальна-культурны характар. Вялікую ролю ў антыўніяцкай барацьбе беларускіх і ўкраінскіх гараджан і сялян другой паловы XVI–XVII ст. адыгралі праваслаўныя брацтвы. Узнікшы ў другой палове XVI ст., ужо ў 80–90-я гады XVI ст. яны ператвараюцца ў даволі масавыя арганізацыі, у якіх разам з гараджанамі ўдзельнічаюць патрыятычна настроеныя прадстаўнікі духавенства і шляхты. На працягу другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. брацтвы ўтвараюцца ў Берасці, Львове, Вільні, Гародні, Віцебску, Менску, Магілёве, Кіеве, Полацку, Оршы, Слуцку і іншых гарадах. Як патрыятычныя грамадскія арганізацыі брацтвы выступалі за абміршчэнне і выпраўленне царкоўнага жыцця, развіццё нацыянальных беларуска-ўкраінскіх культурных форм, супраць уніі, контррэфармацыі, калабарацыяніцкай палітыкі праваслаўных царкоўных іерархаў і феадалаў і г. д. У брацкім асяроддзі фарміруецца светапогляд прагрэсіўных праваслаўных грамадскіх і культурных дзеячаў, якія аказваюцца ў апазіцыі да афіцыйнага курсу кіруючых вярхоў праваслаўя, абгрунтоўваюць праграму далучэння шырокіх мас насельніцтва, і ў першую чаргу гараджан, да свецкай адукацыі. З гэтага кола выходзілі рэктары і настаўнікі

брацкіх школ, аўтары і выдаўцы падручнікаў, папулярных рэлігійна-філасофскіх сачыненняў, палемічных трактатаў. Дзейнасць праваслаўных брацтваў не абмяжоўвалася абнаўленча-рэлігійнымі і культурна-адукацыйнымі задачамі. У шэрагу выпадкаў яны з'яўляліся выразнікамі сацыяльна-палітычнай апазіцыі гараджан феадальнаму ладу і яго ідэалогіі [Ісаевіч 1966:138]. Усё гэта дае падставу некаторым даследчыкам сцвярджаць, што ў ідэалогіі і дзейнасці брацтваў існавалі рэфармацыйна-гуманістычныя тэндэнцыі [Ісаевіч 1966:84; Подокшин 1970:177; Нічик 1978:65].

Дынамічнае грамадскае жыццё Беларусі XVI–XVII стст. істотна ўплывала на фарміраванне духоўнай культуры, філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі. Сведчаннем гістарычнага прагрэсу Беларусі ў гэтую эпоху з'яўляецца секулярызацыя духоўнага жыцця грамадства, развіццё адукацыі, кнігадрукавання, ажыўлены імпарт разнастайнай кніжнай прадукцыі з-за мяжы і камплектаванне бібліятэк, мецэнатства і стварэнне гуманістычных таварыстваў, цікаўнасць да антычнай культуры, развіццё гістарыяграфіі, літаратуры, мастацтва, філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Адным з крытэрыяў прагрэсу ў гэты перыяд з'яўляецца працэс дэмакратызацыі культуры, пашырэнне сацыяльнай базы духоўнай вытворчасці, што было абумоўлена ўзрастаючай роляю гараджан у грамадскім жыцці.

Адукацыя, як вядома, з'яўляецца фундаментам кожнай культуры. Скарына намеціў для айчыннага асветніцтва праграму, якая выходзіла за межы «сямі свабодных навук» і ўлічвала культурныя дасягненні як Усходу, так і Захаду. Калі на пачатку XVI ст. у Беларусі існавалі нешматлікія праваслаўныя і каталіцкія школы, то ўжо з другой паловы стагоддзя ў выніку рэфармацыйна-гуманістычнага і нацыянальна-вызваленчага руху ўзнікае даволі густая сетка пратэстанцкіх, а затым і праваслаўных брацкіх школ і вучылішчаў, педагагічная сістэма якіх складвалася пад непасрэдным уплывам рэнесансна-гуманістычных ідэй. Веды, атрыманыя вучнямі некаторых пратэстанцкіх і праваслаўных брацкіх школ, былі дастатковыя для паступлення ў заходнееўрапейскія ўніверсітэты [Харлампович 1899; Нарысы гісторыі 1968; Нічик 1982]. У сувязі з феадальна-каталіцкай экспансіяй на працягу другой паловы XVI – XVII ст. на тэрыторыі Беларусі ўзнікаюць навучальныя ўстановы, заснаваныя езуітамі. Хоць у цэлым педагагічная сістэма і адукацыйная праграма езуіцкіх калегіумаў і акадэмій насіла сярэднявечна-схаластычны характар, аднак у іх таксама спрабавалі сумясціць метады і педагагічныя ідэі з элементамі гуманістычнай педагогікі. Важным фактарам у гісторыі культуры і адукацыі Беларусі і Літвы было заснаванне ў 1579 г. Віленскага ўніверсітэта.

Многія беларусы, украінцы, літоўцы для атрымання вышэйшай адукацыі выязджалі за мяжу [Голенченко 1970], што было абумоўлена патрабаваннямі грамадства, якое мела патрэбу ў адукаваных і кваліфікаваных спецыялістах – настаўніках, урачах, юрыстах, дыпламатах, вучоных. Права выезду за мяжу было афіцыйна зафіксавана Статутам Вялікага Княства Літоўскага 1566 г., дзе агаворваецца, што «княжата і панове хоруговные, шляхта и каждый человек рыцерской и всякого стану» мелі «вольность и моц выехати и выйти» з краіны «для наук, у писме цвиченя, ученков рыцерских и лепшого счастья своего, а теж будучи неспособного здоровья своего для лекарств» [Лаппо 1901:507]. На працягу XVI–XVII стст. цэнтрамі, дзе вучылася моладзь Вялікага Княства Літоўскага, былі Пражскі, Кракаўскі, Падуанскі, Лейпцыгскі, Кёнігсбергскі, Базельскі і іншыя еўрапейскія ўніверсітэты.

Адным з паказчыкаў культурнага ўзроўню Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVII стст. і, у прыватнасці, Беларусі з'яўляецца развіццё кнігадрукавання. Заснавальнік усходнееўрапейскага кнігадрукавання Скарына на працягу 1517–1518 гг. у чэшскай Празе выдаў на царкоўнаславянскай мове Псалтыр і на блізкай да народнай мовы 22 кнігі Старога Запавету. У пачатку 20-х гадоў XVI ст. ён прыязджае ў Вільню і ў хаце багатага мешчаніна Якуба Бабіча засноўвае першую ў нашай краіне друкарню, дзе выдае «Малую падарожную кніжку» і «Апостал». Моцны штуршок далейшаму развіццю кнігадрукавання ў Вялікім Княстве Літоўскім далі рэфармацыйна-гуманістычны і нацыянальна-вызваленчы рухі. На тэрыторыі Беларусі і Літвы на працягу другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. друкарні засноўваюцца у Берасці, Вільні, Заблудаве, Лоску, Любчы, Менску, Слуцку, Супраслі і іншых гарадах і мястэчках. Для патрэб кнігадрукавання пашыралася айчынная вытворчасць паперы. На працягу XVI – першай паловы XVII ст. былі пабудаваны паперні ў Вільні, Іўі, Біжах, Дубінках, Галыпанах, Смаргоні, Ружанах, Уздзе, Заслаўі, Любчы, Слуцку і іншых беларускіх і літоўскіх гарадах і мястэчках [Лауцявичюс 1979:69–79]. Характар і змест кніжнай прадукцыі, паліграфічны ўзровень і мастацкае афармленне кніг гавораць аб даволі прыкметных праявах Адраджэння ў культуры Беларусі і Літвы XVI – пачатку XVII ст.

На працягу XVI–XVII стст. у Беларусь рознымі шляхамі паступалі кнігі з-за мяжы, у асноўным з краін Цэнтральнай і Заходняй Еўропы. Іх прывозілі магнаты, шляхта, багатыя купцы. Некаторыя гараджане, шляхціцы і асабліва магнаты камплектуюць прыватныя бібліятэкі. Асабліва трэба адзначыць радзівілаўскую бібліятэку ў Нясвіжы, бібліятэку Жыгімонта Аўгуста ў Вільні, кнігасховішчы князёў Слуцкіх, Хадкевічаў і інш. Акрамя прыватных, на тэрыторыі Беларусі і Літвы існавалі царкоўныя, манастырскія, школьныя бібліятэкі. Сярод кніг значнае месца займалі сачыненні антычных аўтараў – Платона, Арыстоцеля, Гамера, Цыцэрона, Лукрэцыя Кара, Сенекі, Сафокла, Вяргілія, Гарацыя, Авідзія, Плаўта, Карнелія Няпота, Ювенала, Лукіяна, Цярэнція, Герадота, Ціта Лівія, Плутарха, Тацыта, Салюсцыя, Плінія Старэйшага і інш. Былі прадстаўлены кнігі мысліцеляў эпохі Адраджэння, гуманістаў і рэфармацыйных дзеячаў – Эразма Ратэрдамскага, Себасцьяна Касцеліёна, Чэліа Секонда Курыёнэ, Анджэя Фрыча Маджэўскага, Рэйнхарда Лорыха, Яна Амоса Каменскага, Мішэля Мантэня, Гуга Гроцыя, Фрэнсіса Бэкана, Марціна Лютэра, Жана Кальвіна, Генрыка Булінгера, Яна Ласкіскага, Фаўста Соцына і інш. [Реестр всем книгам]. У Вялікім Княстве Літоўскім у XVI ст. ведалі творы Нікала Макіявелі, Томаса Мора, Жана Бадэна [Jarra 1945:36–37].

Значны ўплыў на фарміраванне духоўнага жыцця Вялікага Княства Літоўскага і, у прыватнасці, Беларусі аказвала антычная культура [Падокшын 1988a; Падокшын 1988b; Подокшин 1977; Подокшин 1980]. Гэта выяўлялася ў даволі шырокім распаўсюджанні кніг антычных аўтараў; перакладах з каментарыямі арыгінальных твораў, напрыклад Цыцэрона; імкненні да папулярызацыі філасофска-этычных ідэй старажытнікаў; вывучэнні лацінскай і старажытна-грэчаскай моў, элементаў антычнай філасофіі, гісторыі, літаратуры ў школах; насычэнні арыгінальных твораў ідэямі, цытатамі, вобразамі, імёнамі антычных пісьменнікаў; багатым упляценні атрыбутаў культурна-мысліцельскай традыцыі Старажытнай Грэцыі і Рыма ў прыватнай перапісцы, публічных выступленнях, паленіцы, свецкім і царкоўным красамоўстве, прозе, паэзіі, мастацтве; імкненні мысліцеляў і грамадскіх дзеячаў Вялікага Княства Літоўскага ўключыць антычную філасофскую культуру ў кантэкст айчыннай сацыяльна-палітычнай і філасофска-палітычнай думкі, прыстасаваць сацыяльна-філасофскія ідэі Антычнасці да актуальных грамадска-дзяржаўных і рэлігійна-ідэалагічных патрэб, выкарыстоўваючы іх у светапогляднай барацьбе, сацыяльна-пераўтваральнай дзейнасці, нацыянальна-вызваленчым руху і г. д. Ідэі антычнай філасофіі і літаратуры аказвалі істотнае ўздзеянне на творчасць і светапогляд Ф. Скарыны, М. Гусоўскага, С. Буднага, С. Кашуцкага, А. Волана, Л. Сапегі, Л. Зізанія, Б. Буднага, С. Лована, М. Сматрыцкага, плеяду беларускіх шляхецкіх паэтаў канца XVI–XVII ст., якія пісалі на польскай мове, К. Лышчынскага, Сімяона Полацкага і інш.

Апеляцыя да антычнай культуры – па сутнасці зварот да традыцыі, культурна-філасофскага вопыту. Прычым гэты зварот не з'яўляецца простым запазычаннем, рэцэпцыяй, а выступаў як творчы акт [Головаха, Горский 1978:5–40]. Для таго каб сучаснасць зацікавілася мінулым, звярнула пільную ўвагу на тую ці іншую філасофскую ідэю, вучэнне, павінны існаваць сур'ёзныя перадумовы ў ёй самой. У філасофскай культуры Беларусі, Украіны і Літвы эпохі Адраджэння цікаўнасць да палітыкі, этыкі, логікі, анталогіі Платона, Арыстоцеля, эпікурэйцаў, стоікаў, Цыцэрона і іншых была цесна звязана з актуальнымі палітычнымі, сацыяльнымі і духоўна-культурнымі задачамі, якія стаялі перад беларуска-ўкраінска-літоўскім грамадствам, у прыватнасці рухам прагрэсіўных ідэолагаў шляхты і гараджан за абнаўленне дзяржаўна-прававых інстытутаў, маральнае аздараўленне народа, антытэалагічнымі светапогляднымі ўстаноўкамі і да т. п. Зварот гуманістаў эпохі Адраджэння да ідэйнай спадчыны антычнай старажытнасці ў значнай ступені тлумачыцца тым, што ідэолагамі рэнесанснага гуманізму яшчэ не была выпрацавана новая тэорыя, якая супрацьстаяла Сярэднявеччу, таму «ўваскрэсенне мёртвых служыла для ўзвелічэння новай барацьбы» [Маркс, Энгельс т. 8:121]. Яно з'яўлялася разнавіднасцю «сацыяльнай мімікрыі», г. зн. спробай адзець новыя культурна-ідэалагічныя імкненні ў традыцыйную вопратку [Сухов 1983:68–76].

Аднак трэба адзначыць ролю філасофскай спадчыны Арыстоцеля ў гісторыі рэнесансна-гуманістычнай думкі Беларусі і ў цэлым у гісторыі айчыннай навукі і філасофскай культуры [Падокшын 1988b]. Як мяркуюць савецкія гісторыкі філасофіі (В. В. Сакалоў, В. К. Чалаян, Ф. Х. Касідзі, Г. Б. Шаймухамбетава і інш.), было б памылковай думкай лічыць зварот да Арыстоцеля простым каменціраваннем яго філасофскага вучэння ці вучэння яго паслядоўнікаў, што немагчыма, як паказаў шматвяковы гісторыка-філасофскі вопыт, у новых сацыяльна-культурных і ідэалагічных умовах зберагчы тоесны самому сабе арыстацелізм. Вось чаму ўзнаўленне

арыстоцелеўскага вучэння ў іншых гістарычных абставінах трэба разглядаць не толькі як зварот да культурна-філасофскай традыцыі, але і як дзейнасць, якая выходзіць за межы простага каментатарства і інтэрпрэтатарства і звязана з творчай перапрацоўкай вялікай арыстоцелеўскай спадчыны.

З арыстоцелеўскім вучэннем і яго разнастайнымі інтэрпрэтацыямі і мадыфікацыямі Усходнееўрапейскі рэгіён пазнаёміўся задоўга да распаўсюджання і зацвярджэння тут схаластычнай філасофіі. У сваім гістарычным развіцці арыстацелізм у Беларусі прайшоў праз чатыры этапы: сярэднявечны арыстацелізм, ці функцыянаванне арыстоцелеўскіх ідэй на беларускіх землях у часы Старажытнарускай дзяржавы і ў пачатковы перыяд гісторыі Вялікага Княства Літоўскага (X–XV стст.); арыстацелізм эпохі Адраджэння і Рэфармацыі (XVI – пачатак XVII ст.); схаластычны арыстацелізм перыяду Контррэфармацыі (канец XV–XVII ст.); арыстацелізм эпохі распаду схаластыкі, узнікнення эклектыкі і станаўлення асветніцкай філасофіі (пачатак – 70–80-я гады XVIII ст.).

Пачатак успрыняцця і творчага засваення ідэй арыстацелізму ва ўсходнеславянскай і, у прыватнасці, у беларускай культуры адносіцца да часу прыняцця Кіеўскай Руссю хрысціянства і пранікнення ва Усходнюю Еўропу элементаў грэка-візантыйскай і балгарскай філасофскай адукаванасці. Спецыфіка грамадска-культурнага бытавання арыстоцелеўскіх ідэй у сярэднявечную эпоху характарызуецца фрагментарнасцю, цесным узаемадзеяннем з багасloўем і рэлігіяй, разумовасцю, нязначнасцю грамадскіх намаганняў у іх практычнай рэалізацыі.

У эпоху Адраджэння і Рэфармацыі айчынныя мысліцелі атрымліваюць непасрэдны доступ да сачыненняў карыфеяў старажытнагрэчаскай філасофіі, што стала магчымым дзякуючы вынаходству кнігадрукавання, інтэнсіўнай пошукавай, перакладчыцкай і выдавецкай дзейнасці еўрапейскіх гуманістаў, узмацнелым культурным кантактам з Заходняй Еўропай і да т. п. У гэты ж перыяд ідэі арыстацелізму пранікаюць у адукаваныя колы грамадства праз асобных прадстаўнікоў беларускай, украінскай і літоўскай моладзі, якія вучыліся ў замежных універсітэтах, дзе, як вядома, арыстацелізм з’яўляўся асновай навукова-філасофскай адукацыі, у выніку ўзнікнення пратэстанцкіх і праваслаўных брацкіх школ. Для мысліцеляў эпохі Адраджэння і Рэфармацыі характэрны ўвага да этычных і палітычных аспектаў арыстоцелеўскага вучэння, спроба яго пераасэнсавання ў адпаведнасці з актуальнымі патрабаваннямі; актыўныя намаганні, накіраваныя на рэалізацыю арыстоцелеўскіх ідэй для ўдасканалення маральна-інтэлектуальнага клімату грамадства, палітыка-прававых інстытутаў, рэфармавання пануючага царкоўна-тэалагічнага вучэння. Карацей кажучы, узмацняецца сувязь арыстацелізму з грамадскай практыкай.

Пад уздзеяннем арыстацелізму, як будзе паказана ніжэй, фармаваліся многія аспекты светапогляду Скарыны. На ідэях Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона грунтавалася айчынная палітыка-прававая думка XVI–XVII стст. У прыватнасці, вельмі прадуктыўна выкарыстоўвалі арыстоцелеўскія ідэі Андрэй Волан, Леў Сапега і інш. Сымон Будны на старонках сваіх твораў дэманструе знаёмства не толькі з этыка-палітычнымі, але і лагічнымі працамі Арыстоцеля. З прыродазнаўчанавуковымі трактатамі Стагірыта быў знаёмы адзін з самых адукаваных людзей свайго часу, настаўнік брацкіх школ у Львове, Брэсце, Вільні, аўтар першай усходнеславянскай граматыкі і буквара Лаўрэнцій Зізаній.

Навукова-філасофскія погляды прадстаўнікоў рэнесансна-гуманістычнай думкі Беларусі XVI–XVII стст. грунтаваліся не на адным арыстацелізме, хоць апошні і дамінаваў. Мелі папулярнасць, асабліва ў этыцы і палітыцы, ідэі платанізму, умеранага стаіцызму, галоўным чынам Цыцэрона. Альтэрнатывай арыстацелізму і пануючаму рэлігійна-хрысціянскаму вучэнню выступаў мадыфікаваны эпікурэізм, як сведчаць крыніцы, даволі папулярны ў вальнадумных колах беларускага, украінскага і літоўскага грамадства. На эпікурэізме і рэнесанснай рацыяналістычна-натуралістычнай і матэрыялістычнай традыцыі грунтаваліся погляды такіх выдатнейшых беларускіх мысліцеляў, як С. Лован, К. Лышчынскі і інш.

Станаўленне рэнесансна-гуманістычнай культуры, філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі ажыццяўлялася на моцным фундаменце папярэдняга культурна-філасофскага развіцця ўсходнеславянскага рэгіёна, і перш за ўсё духоўнай культуры Кіеўскай Русі. Духоўная культура Старажытнарускай дзяржавы фарміравалася на айчыннай матэрыяльнай аснове і дасягнула ў XI–XIII стст. даволі высокага ўзроўню. Істотную ролю ў яе станаўленні адыграла антычная, пераважна грэкамоўная культура, якая аж да XIV ст. засвойвалася ўсходнеславянскімі народамі галоўным чынам праз пасрэдніцтва Візантыі, што стаяла ў эпоху ранняга Сярэднявечча на больш высокім узроўні культурнага развіцця ў параўнанні з заходнееўрапейскімі краінамі [Київська Русь 1982].

Старажытнаруская філасофская культура зафіксавана ў вялікай колькасці помнікаў перакладной і арыгінальнай пісьменнасці. Найбольш філасафічнымі з іх з'яўляюцца «Ізборнікі Святаслава», сачыненні Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, «Дыялектыка» Іаана Дамаскіна, «Дзіоптра» Піліпа Пустынніка, зборнікі афарызмаў («Пчала», «Ізмарагд» і інш.). За імі ідуць маральна-павучальныя, літаратурна-публіцыстычныя, прыродазнаўчыя, касмалагічныя, гістарычныя і іншыя творы, у якіх змяшчаюцца роздумы пра чалавека, быццё, пазнанне, – «Слова аб законе і боскай міласці» Іларыёна, «Павучанне» Уладзіміра Манамаха, «Словы» Кірылы Тураўскага, «Маленне» Даніїла Заточніка, «Жыціе Аляксандра Неўскага», «Аповесць мінулых гадоў», «Фізіолаг», шматлікія шасцідневы, палеі, хронікі (Іаана Малалы, Георгія Амартола і інш.), касмаграфіі (Касьмы Індыкоплава), апокрыфы, тлумачэнні на Псалтыр і г. д. Шырока вядомы былі ў Беларусі «Александрыя», «Траянскія дзеянні», «Святая святых, ці Арыстоцелева брама». Пра папулярнасць гэтых кніг сведчыць Ф. Скарына: «Аще ли кохание имаши ведати о военных а о богатырских делех чти книги Судей, или книги Махавеев, более и справедливее в них знайдеш, нежели во Александрии или во Тройи» [Скарына 1969:63]. Дарэчы, Скарына, як і аўтар «Ізборніка Святаслава» 1073 г., у якасці мудраца і філосафа называў Пталамея Філадэльфа, вядомага вучонага і бібліяфіла эпохі элінізму [Київська Русь 1982:61].

У старажытнарускай філасофскай культуры вызначыліся дзве гнасеалагічныя тэндэнцыі, прадстаўленыя пазней у філасофіі і грамадскай думцы Беларусі, Украіны і Расіі XVI–XVII стст.: ірацыяналістычна-неаплатанічная (у аснове якой ляжалі ідэі кападакійцаў, Псеўда-Дыянісія Арэапагіта і іх візантыйскіх паслядоўнікаў) і рацыяналістычна-арыстоцелеўская (прадстаўленая творамі Іаана Дамаскіна, «Ізборнікам Святаслава» 1073 г. і інш.) [Громов 1981:65–74; Київська Русь 1982:61–67]. Апошняя тэндэнцыя (зразумела, звязаная не толькі з усходняй, але і з заходняй культурна-філасофскай традыцыяй) атрымала пераважнае развіццё ў рэфармацыйна-гуманістычнай думцы Беларусі і Украіны, айчыннай неасхаластычнай і эклектычнай філасофіі, філасофскай культуры эпохі Асветніцтва. Своеасаблівасць развіцця ўсходне-хрысціянскай рэлігійна-філасофскай гнасеалогіі заключаецца ў дамінанце непаняційнага, рэлігійна-містычнага, вобразна-сімвалічнага, эмацыянальна-эстэтычнага спосабу пазнання [Бычков 1977:14–64; Культура Византии 1984:506–507].

Гэты момант атрымаў адлюстраванне ў прадмовах Скарыны, асабліва ў прадмове да Псалтыра [Скарына 1969:9–12]. Заходняя тэалогія, як вядома, пайшла па шляху пераважна рацыянальнага богапазнання, якое дало жыццё схаластычнай філасофіі. У Беларусі, якая была месцам сустрэчы і сутыкнення ўсходняга і заходняга хрысціянства, грэка-візантыйскай і лаціна-еўрапейскай культур, гэтыя дзве тэндэнцыі злучыліся і нават перапляліся, прычым у светапоглядзе некаторых асобна ўзятых мысліцеляў, у прыватнасці Ф. Скарыны, Л. Зізанія, М. Сматрыцкага і інш.

Значным аўтарытэтам у Беларусі, Украіне, Расіі карысталіся творы Псеўда-Дыянісія Арэапагіта. Праблема неаплатанізму ў айчыннай філасофскай культуры вельмі перспектыўная і апраўдана прыцягвае ўвагу даследчыкаў [Київська Русь 1982:92–103; Паславський 1984:19–50]. Адзначаецца папулярнасць арэапагітык у адукаваных колах беларуска-ўкраінскага грамадства на рубяжы XVI–XVII стст., наяўнасць неаплатанічных ідэй у светапоглядзе Васілія Суражскага, Мялеція Сматрыцкага, Івана Вішанскага, Кірыла Транквіліёна Стаўравецкага і інш. Пад уздзеяннем ідэй хрысціянскага неаплатанізму, відаць, знаходзіўся Афанасій Філіповіч. З хрысціянскім неаплатанізмам звязваюцца папулярныя ва ўсходнехрысціянскім свеце апафатычнае багаслоўе, праваслаўная трактоўка праблемы зыходжання Святога Духа, ідэі пазацаркоўных адносін да Бога, непаняційнага пазнання, элементы містычнага і натуралістычнага пантэізму і да т. п. Некаторыя з гэтых ідэй адыгралі пэўную ролю ў станаўленні рэнесансна-гуманістычных поглядаў у філасофскай думцы Беларусі і Украіны [Паславський 1984:19–50]. У той жа час трэба адзначыць дваістую прыроду інтэрпрэтацыі неаплатанічных ідэй на айчыннай глебе. Зварот да неаплатанізму мысліцеляў Беларусі і Украіны XVI–XVII стст. не заўсёды меў прагрэсіўны характар, быў звязаны з рэнесансным гуманізмам. У некаторых выпадках, як паказаў І. В. Паслаўскі [Паславський 1984:19–50], хрысціянскі неаплатанізм выяўляў антыцаркоўную, антыфеадальную і нацыянальна-патрыятычную светапоглядную апазіцыю, у іншых – меў рэзка акрэсленую антыстыентысцкую і ірацыяналістычную накіраванасць, з'яўляўся спосабам непрыняцця прагрэсіўнай еўрапейскай навукі і філасофіі.

Гнасеалагічныя ідэі хрысціянскага неаплатанізму знайшлі адлюстраванне ў рэлігійна-філасофскай думцы Беларусі XVI ст. Псеўда-Дыянісій называў два віды інфармацыі: тайны і адкрыты. Першы від –

непаняційны, сімвалічны і маладаступны, ён змяшчае ісціну найвышэйшага, боскага парадку, другі – філасофскі, логіка-паняційны, які змяшчае ісціну ніжэйшага парадку, агульнадаступную [Паславський 1984:526–527]. Такая гнасеалагічная канцэпцыя, відаць, аказала пэўны ўплыў на скарынаўскае вучэнне аб інтэрпрэтацыі Бібліі [Подокшин 1981:83–94]. Гэтае вучэнне мае таксама пад сабой замацаваную ў Кіеўскай Русі найстаражытнейшую элліністычна-візантыйскую традыцыю інтэрпрэтацыі біблейскіх тэкстаў, якая вядзе пачатак ад Філона Александрыйскага і Арыгена. Паводле Філона, Біблія ёсць сістэма алегарычна-сімвалічных вобразаў, якія ўтойваюць пэўныя ісціны, таму яе тлумачэнне можа быць не толькі літаральным, а і алегарычным. Алегарычнае тлумачэнне недаступна ўсім, для яго неабходны пэўныя эмацыянальна-інтэлектуальныя намаганні, культура. У сваю чаргу Арыген звяртаў увагу на наяўнасць у біблейскіх тэкстах некалькіх сэнсавых узроўняў: літаральна-цялеснага, даступнага масе, і алегарычна-духоўнага, даступнага толькі выбраным [Паславський 1984:508–518]. Гэтыя ідэі сталі агульным месцам у духоўнай культуры Візантыі, а адтуль перайшлі ва ўсходнеславянскую рэлігійна-філасофскую думку, у прыватнасці былі выкарыстаны Скарынам, які адводзіў істотную ролю вобразна-эмацыянальнаму спосабу інфармацыі пра Бога, чалавека, свет. Аднак беларускі мысліцель не абсалютызаваў непаняційна-сімвалічны спосаб інтэрпрэтацыі, ён хацеў зацвердзіць таксама значэнне логіка-паняційнага пазнання, у яго ўяўленні больш дэмакратычнага, больш даступнага «простым людем языка рускаго». У цэлым Скарына імкнуўся звязаць названыя два віды пазнавальнай дзейнасці чалавека.

Старажытнагрэчаскія філосафы, як вядома, сфармулявалі вучэнне аб уздзеянні музыкі на духоўны свет чалавека. Гэтае вучэнне было своеасабліва пераасэнсавана ў візантыйскай эстэтыцы. У прадмовах Скарыны адлюстраваны не толькі піфагарыйска-платонаўска-арыстоцелеўскае вучэнне аб музыцы, але і тэарэтычныя ідэі Афанасія Александрыйскага, Васілія Кесарыйскага, Грыгорыя Ніскага, даволі папулярныя ў старажытнарускай культуры [Паславський 1984:536–615]. Уплывам старажытнарускай культуры трэба лічыць цікавасць да гісторыі сваёй Радзімы і народа, пытанняў філасофіі і гісторыі. Гэтая традыцыя, закладзеная «Аповесцю мінулых гадоў», была працягнута беларускай гістарыяграфіяй («Летапісец вялікіх князёў літоўскіх», «Беларуска-Літоўскі летапіс 1446 г.», «Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага», «Хроніка Быхаўца», «Баркулабаўскі летапіс» і інш.). Сцвярджалася новае ў параўнанні з антычным разуменне гістарычнага працэсу як паступальнага, аднанакіраванага руху; айчынная гісторыя разглядалася ў сусветным кантэксце і г. д. У беларускіх летапісах і іншых творах, якія апісвалі мінулае сваёй бацькаўшчыны, нязменна прысутнічае ідэя генетычнага і культурна-гістарычнага адзінства старажытнарускай народнасці і народаў Беларусі, Украіны, Расіі.

Відаць, вастрыня хрысталагічнай праблемы ў рэфармацыйна-гуманістычнай думцы Беларусі другой паловы XVI ст. таксама звязана з усходнехрысціянскай, праваслаўнай традыцыяй, аб чым сведчыць С. Будны ў лісце да Г. Булінгера [Цукерман, Падокшын 1978:124–126].

Айчынная тэорыя красамоўства ў эпоху Адраджэння і Барока развівалася не толькі на аснове заходняй, але і візантыйска-старажытнарускай спадчыны, яскравымі прадстаўнікамі якой з'яўляліся Іаан Златавуст, Кірыла Тураўскі і інш. У 1623 г. групай адукаваных святчэннаслужыцеляў і школьных настаўнікаў, у ліку іх знаходзіўся і Лаўрэнцій Зізаній, у Кіева-Пячэрскай лаўры былі выдадзены пераклады са старажытнагрэчаскай «Гутаркі Іаана Златавуста на Пасланні апостала Паўла» [Ботвинник 1973:89–90].

Неабходна адзначыць, што зварот прагрэсіўных украінскіх і беларускіх мысліцеляў XVI–XVII стст. да культурна-філасофскіх каштоўнасцей грэка-візантыйскага свету быў абумоўлены не толькі гістарычнай традыцыяй, але і актуальнымі сацыяльна-палітычнымі і нацыянальна-культурнымі прычынамі, неабходнасцю процістаяння палітыцы феадальна-каталіцкай рэакцыі, якая спрабавала гвалтоўна і аднабакова пераарыентаваць духоўнае жыццё ўсходнеславянскіх народаў на рэлігійна-філасофскія каштоўнасці Захаду [Паславський 1984:92–106]. Карацей кажучы, ва ўмовах канкрэтна-гістарычнай рэальнасці зварот да грэка-візантыйскай і старажытнарускай культуры быў часткай барацьбы беларускага і ўкраінскага народаў за сацыяльна-палітычную і нацыянальна-культурную свабоду.

Вялікае значэнне для плённага развіцця духоўнай культуры Беларусі XVI–XVII стст. мелі традыцыйныя сувязі з грамадска-культурным жыццём брацкіх рускага і ўкраінскага народаў. Рускае вальнадумства і рацыяналізм XIV–XVI стст. аказалі ўздзеянне на станаўленне рэфармацыйна-гуманістычнага руху ў Вялікім Княстве Літоўскім [Клибанов 1960; Клибанов 1977; Подокшин 1970]. Яшчэ ў 1490 г., калі царкоўным саборам была асуджана вялікая група наўгародскіх ерэтыкоў, частка з іх бегла «в Літву», г. зн. у Беларусь.

Арыштаваны ў 1553 г. рускі сацыяльна-рэлігійны рэфарматар М. Башкін сцвярджаў, што яго настаўнікамі былі «ліцвянін аптэкар Мацвей і другі ліцвянін Андрэй Хацееў». У пачатку 50-х гадоў з Расіі ў Беларусь збег праваслаўны багаслоў-ерэтык Арцемій, які пасяліўся ў Слуцку і адыграў адметную ролю ў грамадска-культурным руху Беларусі 50–60-х гадоў XVI ст. [Зимин 1958:22]. Сярод рускіх рэфарматараў найбольшы ўплыў на грамадска-рэлігійнае і культурнае жыццё Беларусі другой паловы XVI ст. аказаў Феадосій Касы [Зиновий Отенский 1863:49]. Характэрна, што ён актыўна ўключыўся ў рэфармацыйна-гуманістычны рух на тэрыторыі Беларусі і Украіны і, як паведамляе А. Курбскі, прымкнуў да антытрынітарызму [Курбский 1913:439–440]. Вялікае ўздзеянне на рэфармацыйна-гуманістычны рух у Полацку аказаў вальнадумец Фама [Артемий 1908:1315]. У сваю чаргу грамадска-філасофская думка Беларусі эпохі Адраджэння ўплывала на духоўную культуру Расіі. У гэтым плане мае цікавасць лёс беларускага «Катэхізіса», выдадзенага С. Будным, Л. Крышкоўскім і М. Кавячынскім у 1562 г. у Нясвіжы. «Катэхізіс» адыграў значную ролю ў фарміраванні светапогляду рускага філосафа-вальнадумца канца XVII ст. Дзмітрыя Еўдакімавіча Цверыцінава. Прачытаўшы «Катэхізіс», ён прыйшоў да высновы, што напісанае ў ім ёсць «правда и надобно содержать ее всякому человеку». Цверыцінаў не прыняў афіцыйную царкву, пісанні праваслаўных багасловаў, выставіў патрабаванне верацярпімасці. Па справе яго праходзіла каля 40 такіх жа вальнадумцаў, як і ён [Тихонравов 1898]. Значны ўплыў на культуру Расіі XVII ст. зрабіла беларуская эміграцыя, г. зн. вялікі пласт праваслаўнага і пратэстанцкага беларускага насельніцтва (рамеснікі, школьныя настаўнікі, свяшчэннаслужыцелі, кнігавыдаўцы і г. д.), прымушаныя ў выніку феадальна-каталіцкай рэакцыі пакінуць радзіму і перасяліцца ў Расію. Сярод іх Сімяон Полацкі, Ян Белабоцкі і інш.

Інтэграваны характар меў шэраг з'яў духоўнай культуры Беларусі і Украіны. Агульныя навучальныя ўстановы, культурна-рэлігійныя дзеячы і мысліцелі, помнікі пісьменнасці – усё гэта тыповыя прыкметы духоўнага развіцця беларуска-ўкраінскага рэгіёна XVI–XVII стст. Многія беларусы атрымалі адукацыю ў навучальных установах, размешчаных на тэрыторыі Украіны, у прыватнасці ў знакамітай Астрожскай акадэміі (1578 г.). Вядомы культурна-педагагічныя кантакты паміж Львоўскай, Берасцейскай і Віленскай брацкімі школамі, з якімі звязана грамадска-педагагічная, навукова-адукацыйная

і літаратурная дзейнасць такіх выдатных прадстаўнікоў беларуска-ўкраінскай культуры канца XVI – першай паловы XVII ст., як Стэфан і Лаўрэнцій Зізаніі-Тустаноўскія. Грамадска-рэлігійным і навукова-культурным цэнтрам Украіны і Беларусі была Кіева-Пячэрская лаўра, дзе жылі і працавалі Елісей Плецянецкі, Іван (Іоў) Барэцкі, Памва і Стэфан Бярынды, Гаўрыіл Дарафяевіч, Тарасій Земка, Лаўрэнцій Зізаній, Захарый Капысцянскі, Пётр Магіла, Сільвестр Косаў і інш. Яны адыгралі вялікую ролю ў развіцці ўкраінскай і беларускай культуры канца XVI – XVII ст. і з'яўляліся не толькі рэлігійна-царкоўнымі дзеячамі, але і вядомымі педагогамі, філолагамі, літаратарамі, філосафамі, вучонымі, ідэолагамі антыўніяцкага, нацыянальна-вызваленчага руху ва Украіне і ў Беларусі. З Менскам, Вільняй, Кіевам звязана дзейнасць украінска-беларускага вучонага філолага, грамадскага і рэлігійна-царкоўнага дзеяча Мялеція Сматрыцкага, які выкладаў у Віленскай, а затым у Кіеўскай брацкіх школах. У 1632 г. была заснавана першая вышэйшая навучальная ўстанова на ўкраінска-беларускіх землях – Кіева-Магілянская акадэмія, дзе разам з украінцамі і рускімі навучаліся і працавалі многія беларусы. Рэктарам Кіеўскай брацкай школы ў канцы 20-х – пачатку 30-х гадоў XVII ст. быў беларус Фама Яўлевіч. Выхаванцам Кіева-Магілянскай акадэміі з'яўляўся Сімяон Полацкі. Выпускнікі акадэміі выкладалі ў Магілёўскай брацкай школе. У Беларусі жылі і працавалі такія выдатныя кіева-магілянцы, як І. Канановіч-Гарбацкі, І. Аранскі, А. Берла, А. Казачынскі, Г. Канінскі і г. д. [Идейные связи 1980; Нічик 1974; Ничик 1978; Пам'ятки 1988; Кашуба 1976; Философская мысль 1982; Захара 1959; Паславський 1984; Стратий 1981; Памятники этической 1987; Ботвинник 1973; Прокошина 1966].

Рэнесансна-гуманістычная культура Вялікага Княства Літоўскага стваралася намаганнямі не толькі беларускага і ўкраінскага, але і літоўскага народа. Літоўская метрыка, Статуты Вялікага Княства Літоўскага, паэзія Міколы Гусоўскага, айчыннае кнігадрукаванне, многія помнікі архітэктуры, скульптуры, жывапісу, грамадска-філасофскай думкі – агульны культурны набытак беларускага і літоўскага народаў.

Для айчыннай культуры XVI–XVII стст. характэрна ўзмоцненае ўзаемадзеянне з заходняй і перш за ўсё польскай культурай, філасофскай і грамадска-палітычнай думкай. Агульнавядома значэнне для культуры Беларусі Кракаўскага ўніверсітэта, дзе на працягу некалькіх стагоддзяў атрымлівалі адукацыю ўсходнеславянскія гра-

мадскія дзеячы і мысліцелі. Польская літаратура, навука, мастацтва, філасофія аказалі істотны ўплыў на развіццё айчыннай духоўнай культуры эпохі Адраджэння, Рэфармацыі, Барока. Дастаткова назваць імёны Мікалая Каперніка, Яна КахаНоўскага, Мікалая Рэя, Анджэя Фрыча Маджэўскага, Марціна Бельскага. Многія палякі па паходжанні сталі актыўнымі стваральнікамі культуры Беларусі XVI–XVII стст. і сярод іх Сымон Будны, Андрэй Волан, Мацей Стрыйкоўскі і інш. Вынікам польска-беларуска-ўкраінска-літоўскага супрацоўніцтва ў эпоху Адраджэння з'явіўся такі выдатны феномен, як сацыніянства – рэлігійна-філасофскае вучэнне, якое адыграла значную ролю ў развіцці новаеўрапейскай думкі.

Характарызуючы эпоху нельга абысці і такі фактар культуры Вялікага Княства Літоўскага, як мецэнацтва і гуманістычныя таварыствы. Многія беларускія, украінскія і літоўскія феадалы, багатыя гараджане фінансавалі арганізацыю школ, друкарняў, набывалі старажытныя рукапісы і кнігі, стваралі бібліятэкі; магнаты збіралі пры сваіх дварах паэтаў, перакладчыкаў, мастакоў, усяляк падтрымлівалі іх дзейнасць. Рашучыя абаронцы асноўных устояў феадальнага ладу, яго сацыяльнай структуры, ідэалогіі, палітыкі, магнаты-мецэнаты, вядома, накіроўвалі і кантралявалі дзейнасць гуманістаў. У той жа час нельга абмяжоўвацца класавай характарыстыкай мецэнацтва. Апошняе як сацыяльна-культурная з'ява канкрэтнай эпохі шырэйшае па значэнні і глыбейшае па сваёй сутнасці, бо садзейнічала сцвярджэнню не толькі класавых, але і агульначалавечых духоўных каштоўнасцей. У айчыннай культуры станаўленне мецэнацтва ў якасці актыўна дзейнічаючага інстытута звязана з эпохай Адраджэння. Менавіта ў гэты час у пэўных колах пануючага класа выпрацоўваецца даволі высокае разуменне ролі адукацыі, кнігадрукавання, літаратуры, мастацтва, навук філасофіі і ў цэлым духоўнай культуры ў жыцці грамадства і народа. Гуманісты Вялікага Княства Літоўскага ўсяляк імкнуліся падтрымаць мецэнацкі энтузіязм феадалаў, развіць у іх пачуцці павагі да культурных каштоўнасцей, ведаў, паэзіі, філасофіі заахвочваючы і стымулюючы іх пратэкцыяніcцкую дзейнасць. З гэтай мэтай яны прысвячалі ім свае творы, у прадмовах апелявалі да іх розуму, вучонасці, дабрачыннасцей, патрыятызму, любові да Антычнасці і г. д. [Wasilewski 1962:170; Kempfi 1974:213; Sajkowski 1965:318, 210–231; Подокшин 1981:48–53].

Станаўленне рэнесансна-гуманістычнай культуры ў Беларусі ажыццяўлялася ў спецыфічнай моўнай сітуацыі [Жураўскі 1967:163; Мечковская 1984]. Традыцыйным кампанентам моўнай культуры рускага, украінскага і беларускага народаў з'яўлялася царкоўнаславянская, ці «словенская», мова. Аднак з часам у беларуска-ўкраінскім рэгіёне яе пачынае выцясняць «проста мова», ці «руская мова», – новая літаратурная мова, якая фарміравалася на народнай аснове. Істотную ролю ў культурным жыцці Беларусі адыграла польская мова. Яна, як і «проста мова», на працягу XVI–XVII стст. была асноўнай мовай рэлігійнай і свецкай літаратуры. Нягледзячы на тое што аўтарытэт царкоўнаславянскай мовы на тэрыторыі Беларусі і Украіны быў даволі высокім, вельмі вузкае кола асоб, пераважна праваслаўныя царкоўныя дзеячы, разумелі і карысталіся ёй. Пэўнае месца ў беларуска-ўкраінскай культуры XVI–XVII стст. займала грэчаская мова, якая з'яўлялася не толькі сродкам асваення грэкавізантыйскай культуры, але і сімвалам усходняга хрысціянства, ці праваслаўя. Вывучалася яна ў праваслаўных брацкіх школах, Кіева-Магілянскай акадэміі. Шырокае распаўсюджанне на тэрыторыі Беларусі, Украіны, Літвы атрымала лацінская мова, што было абумоўлена кантактамі ўсходнеславянскай культуры з культурным жыццём краін Цэнтральнай і Заходняй Еўропы. На лацінскай мове створаны выдатныя помнікі айчыннай літаратуры і думкі («Песня пра зубра» М. Гусоўскага, філасофскія трактаты А. Волана, працы прафесараў Кіева-Магілянскай акадэміі і інш.). Лаціна вывучалася ў пратэстанцкіх і брацкіх школах.

На працягу XIV–XVI стст. беларуская літаратурная мова, ці «руска мова», становіцца дзяржаўнай. Гэта была мова ўрадавых устаноў, судовых органаў, гарадскіх магістратаў Вялікага Княства Літоўскага. На беларускай мове ў асноўным вялася ўся пісьмовая дакументацыя, складаліся вялікакняжацкія граматы, прывілеі, заканадаўчыя акты, прадпісанні і г. д. Дзяржаўны характар беларускай мовы зафіксаваны у Статуце Вялікага Княства Літоўскага 1588 г.: «Писар земский мает по руску, литерами и словы рускими, вси листы, выписы писати, а не иншым езыком и словы» [Лаппо 1938:165].

Дасягнуўшы значнага развіцця, беларуская мова з другой паловы XVI ст. паступова пачала здаваць свае пазіцыі, выцясняцца польскай і лацінскай мовамі ў дзяржаўных установах, грамадскім жыцці, пісьменнасці. У чым прычына гэтай з'явы, чаму ў пэўны перыяд айчыннай гісторыі афіцыйная культура Беларусі вымушана была развівацца пераважна ў неадэкватнай моўнай форме? Справа тут не толькі ў мове, але і ў цэлым у лёсе беларускай нацыянальнай культуры на рубяжы XVI–XVII стст. У гэты перыяд узмацніліся

працэсы, якія тармазілі і згубна ўплывалі на развіццё нацыянальнай беларускай культуры. У першую чаргу – наступленне феадальна-каталіцкай рэакцыі, якая лічыла адной з галоўных сваіх задач прымусовае акаталічванне і паланізацыю мясцовага насельніцтва. Другая прычына, што абумовіла заняпад беларускай культуры, мовы, – адмаўленне прадстаўнікоў пануючага класа ад нацыянальна-культурных каштоўнасцей свайго народа. Справа ў тым, што нацыянальна-культурны рух, які пачаўся са Скарыны, спачатку сустрэў спрыяльныя адносіны і падтрымку мясцовых феадалаў. Асабліва гэта праявілася ў перыяд інтэнсіўнага распаўсюджання Рэфармацыі, з якой многія з іх звязвалі свае славалюбівыя сацыяльна-палітычныя і інтэлектуальныя імкненні. Аднак уласцівы многім буйным беларускім феадалам нацыянальна-патрыятычны энтузіязм у 70–80-х гадах XVI ст. пачынае рэзка згасаць. Таму садзейнічаў шэраг гістарычных абставін, у прыватнасці пагоршаныя ўзаемаадносіны з Рускай дзяржавай, узмоцненыя антыфеадальныя народныя выступленні, боязь страціць свае эканамічныя і сацыяльна-палітычныя перавагі і г. д. Усё гэта падштурхоўвала пануючы клас Беларусі не толькі да сацыяльна-палітычнага, але і рэлігійнага, культурнага збліжэння з польскімі феадаламі. У імя зберажэння класавага панавання прыносіліся ў ахвяру традыцыйная рэлігія, нацыянальная культура. Прымаючы каталіцызм, беларускія феадалы ўсё больш уцягваюцца ў сферу польскай культуры, адмаўляюцца ад роднай мовы, перастаюць спрыяць нацыянальна-культурнаму руху. Трэба адзначыць, што пануючы клас Беларусі з прычыны шэрагу абставін аказаўся ў большай ступені дэнацыяналізаваным і апалячаным, падвергнутым уплыву польскай культуры, чым пануючы клас Украіны.

З канца XVI ст. нацыянальна-культурны рух Беларусі ўзначальваецца і апякуецца пераважна брацтвамі. Аднак брацтвы не змаглі належным чынам процістаяць дэнацыяналізацыі, бо не атрымалі рашучай падтрымкі з боку магнатаў і шляхты. Поспехі феадальна-каталіцкай рэакцыі ў справе падаўлення нацыянальнай беларускай культуры, ва ўсякім выпадку на яе афіцыйным узроўні, тлумачыліся перш за ўсё здрадай мясцовых феадалаў нацыянальна-культурнаму руху. Здрадзіўшы яму, беларускія феадалы развязалі рукі ваяўнічаму каталіцызму, контррэфармацыі, сталі актыўнымі праваднікамі і ўдзельнікамі антыпатрыятычнай, дэнацыяналізатарскай палітыкі.

Некаторыя праваслаўныя царкоўныя дзеячы, феадалы занялі катэгарычна-непрымірэнчую пазіцыю ў адносінах да заходняй навукі, філасофіі, культуры, абгрунтоўваючы яе неабходнасцю барацьбы з каталіцызмам, пратэстантызмам, ерасямі, абуджаючы ў грамадстве непрыязнасць, а часамі і адкрытую варожасць да ўсяго «лацінскага» [Артемий 1908:1326; Курбский 1913:43–46; Немировский 1979:84–86]. Занятая імі пазіцыя даволі супярэчлівая і не можа быць ацэнена адназначна. Справа ў тым, што яна змяшчала як сацыяльна-рэлігійны, так і духоўна-культурны ахоўны аспект. Выразнікі гэтай пазіцыі імкнуліся не толькі да кансервацыі традыцыйных грамадска-ідэалагічных устояў, але і да захавання і абароны старажытнарускіх рэлігійна-культурных традыцый ад езуіцка-каталіцкай экспансіі. Аднак у сваім імкненні да захавання старажытнай культуры і веры кансерватыўныя праваслаўныя дзеячы спрабавалі адмежавацца ад культурнага ўплыву Захаду. У сувязі з чым спроба праваслаўных багасловаў і грамадскіх дзеячаў абараніцца ад наступаючага каталіцызму абярнулася адхіленнем еўрапейскай свецкай культуры, рэнесансна-гуманістычнай адукаванасці.

Між тым у праваслаўным асяроддзі, асабліва ў другой палове XVI ст., расце апазіцыя палітыкі ізаляцыянізму, узрастае імкненне наладзіць дыялог з заходняй гуманістычнай культурай. Гэтая тэндэнцыя ўзмацняецца з утварэннем Астрожскай школы, асветніцкага гуртка пры Кіева-Пячэрскай лаўры, узнікненнем брацкіх школ. Сур'ёзным прарывам культурнай блакады з'явілася арганізацыя Кіева-Магілянскай акадэміі, якая адыграла вялікую ролю ў развіцці айчыннай культуры, філасофскай і грамадска-палітычнай думкі XVII–XVIII стст.

Відавочную ролю ў развіцці беларускай культуры адыграла Рэфармацыя, асабліва у пачатковы перыяд. Аднак далейшая арыентацыя рэфармацыйнага руху пераважна на польскую мову і культуру паслужыла адной з прычын заняпаду нацыянальнай пісьменнасці.

Фактарам стрымання развіцця беларускай культуры з'явілася яе ўзаемадзеянне з больш развітой у нацыянальных адносінах польскай культурай. Зразумела, само па сабе ўзаемадзеянне культур садзейнічае іх агульнаму прагрэсіўнаму развіццю [Каваленка 1975:3–59]. Аднак ёсць тут і негатыўны аспект. Ва ўмовах эксплуататарскага грамадства нацыянальная культура, якая не сфарміравалася, пастаянна адчувае націск суседняй культуры і нярэдка падпадае пад яе празмерны ўплыў. Узаемадзеянне беларускай і польскай культур у эпоху Адраджэння, як і на працягу ўсёй гісторыі, было, несумненна, карысным і плённым для абодвух народаў. Але ўзаемадзейная

з польскай культурай нацыянальная культура Беларусі, якая страціла падтрымку пануючага класа, не змагла ўтрымаць сваіх пазіцый на многіх узроўнях. У культуру Беларусі на працягу XVI–XVIII стст. урываюцца польскія формы. Хоць яны і падвяргаюцца пэўнай мясцовай трансфармацыі, аднак стрымліваюць развіццё нацыянальнай беларускай культуры, паланізуюць яе.

Штучная ліквідацыя са сферы культуры пануючага класа беларускай мовы вельмі адмоўна паўплывала на далейшае духоўнае жыццё Беларусі, істотна замарудзіла развіццё нацыянальнай самасвядомасці. Сапраўдным захавальнікам беларускай культуры стаўся народ, які ва ўмовах шматвяковай сацыяльнай эксплуатацыі і нацыянальнага прыгнёту змог зберагчы родную мову, стварыць на яе аснове ўласныя духоўныя каштоўнасці.

5 *глава* ТЫТАНІЗМ РАННЯГА АДРАДЖЭННЯ: ФРАНЦЫСК СКАРЫНА

5.1. Творчы шлях і спадчына

Нарадзіўся Ф. Скарына ў Полацку, у купецкай сям'і. Дакладная дата яго нараджэння, на жаль, невядомая, але шматгадовыя пошукі даследчыкаў у архівах і кнігасховішчах, аналіз разнастайных гістарычных крыніц даюць падставы сцвярджаць, што яна прыпадае прыкладна на другую палову 80-х ці пачатак 90-х гадоў XV ст. Бацька Ф. Скарыны Лука і старэйшы брат Іван мелі ўласную справу, гандлявалі футрамі і скурамі на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага, у краінах Заходняй Еўропы і Маскоўскага княства. Якраз пры дапамозе бацькі і брата здольны юнак яшчэ на радзіме атрымаў базавую адукацыю, а каля 1504 г. паступіў у Кракаўскі ўніверсітэт.

Першым дакладна датаваным дакументам, які пралівае святло на жыццё Ф. Скарыны, з'яўляецца актавы запіс 1504 г. аб паступленні «Францыска, сына Лукі з Полацка» ў Кракаўскі ўніверсітэт. Вучыўся Ф. Скарына ў Кракаве два гады. Настойлівае авалоданне ведамі таленавіты ўраджэнец Полацка завяршыў 14 снежня 1506 г., здабыўшы ступень бакалаўра.

Затым Ф. Скарына шмат вандраваў па краінах Заходняй Еўропы, напэўна, працягваў вучобу ў адным з еўрапейскіх універсітэтаў. У перыяд з 1506 да 1512 г. Ф. Скарына напружана працаваў, за гэты час стаў магістрам сямі вызваленых навук.

У перыяд з 1506 да 1512 г. Ф. Скарына захапіўся прыродазнаўчымі навукамі, і найперш медыцынай, што пацвярджаецца падзеямі з яго далейшага жыцця. У 1512 г., па прыездзе ў Італію, Ф. Скарына звярнуўся да Вучонай Калегіі Падуанскага ўніверсітэта з просьбай праэкзаменаваць яго ў галіне медыцыны. Экзамены праходзілі ў два туры – 6 і 9 лістапада 1512 г. На ўсе пытанні, нягледзячы на строгасць экзаменатараў, Ф. Скарына даў бліскучыя адказы, прадэманстраваўшы перад найаўтарытэтнейшымі ў тагачаснай Еўропе падуан-

скімі вучонымі глыбокія веды ў медыцыне. Беларускаму самародку аднагалосна была прысуджана ступень доктара медыцыны.

Каля 1517 г. Ф. Скарына прыехаў у Прагу, дзе пры падтрымцы мецэнатаў, мусіць, Багдана Онкава і Якуба Бабіча, заснаваў сваю першую друкарню. Ён паставіў за мэту выдаць «Біблію» на зразумелай для ўсходніх славян мове.

Першынцам скарынаўскай друкарні ў Празе быў «Псалтыр», выдадзены 6 жніўня 1517 г. Усяго ж, на працягу 1517–1519 гг., Ф. Скарына надрукаваў 23 кнігі. Беларускі асветнік, здаецца, меў намер ужо ў Празе выдаць усю «Біблію». Магчыма, ён нават падрыхтаваў тут да друку ўсе кнігі Святога Пісання ці, прынамсі, большую іх частку. Пацвярджэннем таму з'яўляецца «Прадмова да ўсёй Бібліі», у якой першадрукар не толькі пералічыў усе кнігі Старога і Новага Запавету, але і зрабіў іх падрабязны аналіз.

У канцы 1519 ці ў самым пачатку 1520 г. Ф. Скарына быў вымушаны перапыніць кнігавыдавецкую дзейнасць у Празе і перавезці сваю друкарню на радзіму, у Вільню – тагачасную сталіцу Вялікага Княства Літоўскага. У віленскі перыяд сваёй кнігадрукарскай дзейнасці Ф. Скарына выдаў «Малую падарожную кніжку», у якую ўваходзілі «Псалтыр», «Часасловец», восем канонаў і восем акафістаў, «Шасцідневу», «Паслядоўнасць царкоўнага збору», «Канон пакаяльны». Гэтае выданне выйшла з друку без указання даты, але паколькі ў «Малой падарожнай кніжцы» былі змешчаны святцы на 1523 г. і пазней, то гэта дазваляе сцвярджаць, што яна з'явілася прыкладна ў 1522 г. Апошнім выданнем Скарыны быў «Апостал», надрукаваны ў Вільні ў 1525 г.

У сакавіку 1526 г. «выдатны муж, пан Францыск, доктар медыцыны» выступаў у якасці сведкі на цырымоніі падпісання Віленскім каталіцкім біскупам Янам зацвярджальнай граматы, якая ўтрымлівала дазвол і дабраславенне князю Юрыю Слуцкаму на пабудову новага касцёла. У 1529 г. Ф. Скарына на судзе ў Вільні выступаў абаронцам маёмасных інтарэсаў сваёй жонкі Маргарыты, з якой судзіліся родзічы яе першага мужа Юрыя Адверніка.

Дакладна вядома, што ў 1530 г. беларускі першадрукар быў «падданым» (так у дакуменце) прускага герцага Альбрэхта. Праўда, стасункі асветніка з прускім дваром былі быццам бы нядоўгімі: ужо ў другой палове мая 1530 г. Ф. Скарына пакінуў Кёнігсберг і накіраваўся ў Вільню, заручыўшыся падарожнай граматай Альбрэхта, а таксама яго рэкамендацыйнымі лістамі да віленскага ваяводы

Гаштаўта і магістрата Вільні. Цалкам верагодна, што Ф. Скарына новым месцам кнігадрукавання хацеў абраць Маскву, аб чым ёсць звесткі, хаця і даволі цьмяныя.

Апошнія гады жыцця першадрукар правёў у Празе, працуючы батанікам-садоўнікам і лекарам у батанічным садзе, які належаў Фердынанду I Габсбургу. Там, прыблізна ў канцы 1551 ці ў самым пачатку 1552 г. ён і памёр, пакінуўшы пасля сябе «маёмасць, паперы, даўгі і іншыя рэчы», аб чым гаворыцца ў грамаце Фердынанда I, дадзенай сыну Ф. Скарыны Сімяону 29 студзеня 1552 г.

5.2. Ад сярэднявечнага спірытуалізму да рэнесанснага гуманізму

Аналіз асноўных вынікаў скарыназнаўства дае падставу зрабіць выснову: спадчына асветніка ўпісвалася ў кантэксты гісторыі літаратуры, эстэтычнай і грамадска-філасофскай думкі, кнігазнаўства, кніжнай графікі Беларусі. Менш за ўсё даследчыкі закранулі ўплыў Скарыны на беларускую тэалогію, публіцыстыку і мастацкую культуру ў сэнсе іх пераходу ад сярэднявечнага спірытуалізму да рэнесанснага гуманізму. Між тым ён і тут быў пачынальнікам: можна казаць, прынамсі, пра беларускую багаслоўскую думку і публіцыстыку, што ў XVI–XVII стст. яны развіваліся пад знакам Скарыны. У першым раздзеле гэтага даследавання мы ўжо вялі гаворку пра рэнесансны сінтэз багаслоўскага красамоўства, хрысціянскай асветніцкай публіцыстыкі і палемічнай літаратуры, спалучэнне іх «зямнога» і «нябеснага» планаў, узаемазбліжэнне рэлігійна-трансцэндэнтных і свецкіх, іманентных ідэалаў і каштоўнасцей. Паспрабуем развіць гэтую тэму на аснове аналізу твораў асветніка і біблеіста Ф. Скарыны.

Пачатак, зерне гэтага сінтэзу ёсць у агульнай назве перакладзеных ім кніг: «Бівлия руска выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцька *Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению*» (вылучана намі. – *У. К.*). Падкрэсленая частка назвы паўтараецца ў многіх пасляслоўях Скарыны – перакладчыка і выдаўца. Богу для шанавання – гэта нябесны, духоўны, царкоўны план, а «людем посполитым» (простым, грамадскім, свецкім) для навукі – план зямны, сацыяльна-этычны, функцыянальны, у пэўным сэнсе і палітычны. Сярэднявечныя малітвы, красамоўныя *словы, прытчы, жыціі* – гэта погляд у неба, парыў да Бога, нярэдка нават

літаратурныя ўцёкі ад «грэшнай» зямлі і ўласнага цела, суцэльная трансцэндэнцыя, калі гаварыць філасофскімі паняццямі. Ф. Скарына пачаў новую, свецкую, рэнесансную тэалогію: не забываўся пра неба, малітоўна звяртаўся да Бога ў Тройцы адзінага, але не зганьбаваў зямное, грамадскае быццё, свецкую навуку, культуру, штодзённыя людскія клопаты, урэшце – справы дзяржаўныя, прававыя, адным словам, «паспалітыя» – грамадскія. Як ужо гаварылася, Рэнесанс моцна стаіць на зямлі, але падпірае неба; або, кажучы словамі тагачаснага філосафа М. Фічына, усё разнастайнае звязвае ў адзінае.

Можна казаць пра паяднанне ўзнёсла-малітоўнага і прагматычнага, багаслоўскага і маральна-выхаваўчага аспектаў, боскай і людской мудрасці ў тлумачальных каментарыях Скарыны да Бібліі. Даволі часта нябесныя і зямныя планы пастаўлены ў адзін шэраг як аднародныя сутнасці і функцыі. Асабліва ў прадмове да Псалтыра – адной з найбольш функцыянальных для той пары кнігі. Псалмы, вучыць асветнік, ёсць «сокровище всих драгых скарбов, всякии немощи, духовныи и телесныи, уздравляють, душу и смыслы освещають, гнев и ярость усмиряють, мир и покой чинять, смуток и печаль отгоняють, чювствие в молитвах дають, людей в приязнь зводять, ласку и милость укрепляють, бесы изгоняють, ангелы на помощь призывають». З практычнага боку гэты ўзнёслы панегірык успрымаецца як натхнёна-эмацыянальныя рэкамендацыі лекара душы і цела чалавечых. Паслухаем далей: «Псалом жестокое сердце мякчить и слезы с него, яко бы со источника, изводить. Псалом есть ангельская песнь, духовный темьян, вкупе тело пением веселить, а душу учить <...>. Там ест справедливость. Там ест чистота душевная и телесная. Там ест наука всякое правды. Там мудрость и разум доскональный. Там ест милость и друголюбство без лести и вси иншии добрые нравы, яко бы со источника, оттоле походять. Там ест великая тайна о Бозе в Троици едином и о воплощении господа нашего Ісуса Христа» [III, 9–10]*.

Рэкамендуючы чытачам Кнігу Іова, Скарына па-мастацкі вобразна спалучае ў сваёй асобе багаслоўскія і лекарскія функцыі: «В сих книгах открил ест нам Бог великие тайны святым Иовам. Напервей, чего ради Господь Бог на добрых и на праведных допущаеть беды и немощи, а злым и несправедливым даеть щастье и здравие <...>.

* Тут і далей спасылкі паводле факсімільнага ўзнаўлення выдадзенай Ф. Скарынам Бібліі ў трох тамах. Рымскія лічбы – том, арабскія – старонкі.

И всякому человеку потребна чести, понеже ест зерцало жития нашего, лекарство душевное, потеха всем смутным, *наболей тым, они же суть в бедах и немощах положены, надежда истинная востания из мертвых и вечного живота*» (вылучана намі. – *У. К.*) [II, 707–708]. Прапануючы Кнігу Прытчаў у сваім перакладзе, асветнік ставіць у адзін шэраг нябесныя і зямныя каштоўнасці: «Про то я, Францішак, Скоринин сын с Полоцка, в лекарскых науках доктар, разумее сее, иже *без страху божия, без мудрости и без добрых обычаев не ест мощно почстиве жити людем посполите на земли*, казал есми тиснути Притчи или Присловия премудраго Соломона, сына Давыдова, царя Израилева руским языком *напред ко чти и ко похвале Створителю, Спасителю, Утешителю Богу в Троици единому и Пресвятой, Преблагославенной, Пречистой матери его Марии.* И всем небесным чином, и святым, и святицам божиим. *Потом людем простым посполитым к пожитку и ко размножению добрых обычаев, абы, научившися мудрости, добре живучи на свете, Милостивого Бога хвалили...*» (вылучана намі. – *У. К.*). Тут жа асветнік удакладніў: кнігу Прытчаў карысна чытаць людзям усіх станаў і здольнасцей – разумным і не вельмі разумным, а найбольш тым, хто хацеў бы навучыцца добрым звычаям, пазнаць мудрасць і навуку [III, 294–295]. Гэтую ж асветніцкую думку ён развівае ў прадмове да Кнігі Ісуса Сірахава, зноў акцэнтуючы ўвагу на адзінстве боскай мудрасці і грамадскага жыцця: «*Прото ж и я для похвалы Божией и для посполитого доброго, и розмножения мудрости – умения, опатренности, разуму и науки приложил есм працу выложити Книгу сию на руский язык...*» (вылучана намі. – *У. К.*) [III, 515].

З пункту гледжання рэнесансна-гуманістычнага тлумачэння Бібліі вельмі цікавае «Сказание доктора Франъциска Скорины с Полоцка в книги Второго закону Моисеева». Гэта, па-сутнасці, лаканічны выклад трактата аб прававым грамадстве, дзяржаве і этычных падстаў гэтых сацыяльных арганізацый. Маральнай падставай прававой дзяржавы, паводле Скарыны, ёсць евангельскі катэгарычны імператыў: «Вось усё, што хочаце, каб вам рабілі людзі, дык тое рабіце і вы ім, бо ў гэтым закон і прарокі» (Мц. 7:12). Скарынавы каментарыі да евангельскага катэгарычнага імператыву грунтуюцца на адзінстве маралі і права, што было характэрна для сярэднявечнай і рэнесанснай свядомасці: «Тым же обычаем, – гаворыць нам Ф. Скарына, – и ныне единый каждый человек, имея розум, познаеть, иже не послушание, убивство, прелюбодияние, ненависть,

татьба, несправедливость, злоимание, неволя, досаждение, гордость, злоречие, нелютость, клеветание, завистъ и иная тым подобная злая быти, понеже сам такмовых речей от иных не хощеть терпети. А тако прежде всех законов или прав писаных закон прироженный всем от господа Бога дан ест во едином словем скончивается: «Возлюбиши ближнего своего, яко сам себе» [I, 603].

Погляд Скарыны на евангельскі катэгарычны імператыў (такую назву ён атрымаў у этычнай тэорыі І. Канта) як натуральны, «прирождённый» закон, які напісаны «в серцы каждого человека», адпавядае пантэістычнаму светапогляду рэнесансных гуманістаў. Для іх свет боскі і зямны не палярныя, яны паяднаны духоўнай субстанцыяй, што зыходзіць ад Бога. Гэтага аднаго закону было б дастаткова для гарманічнага сужыцця добрых людзей – хрысціян. Але рэальнае грамадства недасканалае, у ім шмат людзей злых, яны страцілі закладзены ў людскія сэрцы маральны закон. Таму ўзнікла неабходнасць існавання дзяржавы і пісанага права: «И вчинены суть права, или закон для людей злых, абы, боячися казни, усмирили смелость свою и моци не имели ушкодити, и абы добрыи межи злыми в покои житии могли...» [I, 604].

Тут жа Ф. Скарына прапанаваў кароткі план сістэмы заканадаўства, вылучыў правa «паспалітае» (грамадзянскае), «язычаскае» (міжнароднае), «царскае» (дзяржаўнае), «рыцарскае, або ваеннае», «месцкае» (гарадскoе), марскoе, купецкае (гандлёвае). Усе гэтыя правы і законы грунтуюцца, як на «ўдненні» (аснове) – на біблейскім законе і Хрыстовай «багадаці». Паводле меркавання даследчыкаў гісторыі права (Язэп Юхо і інш.), прававая канцэпцыя Ф. Скарыны паўплывала на Статут Вялікага Княства Літоўскага 1529 г. і наступныя яго рэдакцыі 1566 і 1588 гг.

У выніку паспрабуем адказаць на асноўнае пытанне гэтага раздзела: у якой ступені творчасць і кніжна-асветніцкая дзейнасць Ф. Скарыны ўздзейнічалі на беларускую мастацкую культуру эпохі Рэнесансу – эстэтыку, паэтыку, красамоўства, выяўленчае мастацтва і іншыя яе кампаненты? Трэба пагадзіцца, што ўжо самыя першадрукарскія ілюстраваныя кніжкі Святога Пісання, апублікаваныя для таго часу масавым тыражом, не маглі не зрабіць глыбокага ўражання на грамадскую свядомасць. І ўспрымаліся яны, верагодна, не толькі як пераварот у галіне асветніцтва, але і як з’ява эстэтычная, мастацкая.

У традыцыі хрысціянскай эстэтыкі было аднясенне катэгорыі прыгожага і ўзнёслага да аднаго з атрыбутаў Бога-Творцы і яго Тварэння.

Рэнесансныя гуманісты выкарысталі гэты аргумент для апраўдання эстэтычнай каштоўнасці прыроды і мастацтва. Характэрны для іх эпохі эстэтызм, погляд на Сусвет як прыгожы твор дасканалага Майстра, верагодна, паўплываў на Скарынаў пераклад Бібліі. Такі «эстэтычны ўхіл» можна знайсці, бадай што, у кожнай перакладзенай ім кнізе. Вось славуты першы радок Бібліі ў Скарынавай рэдакцыі: «В начале сотвори Бог и небо и землю. Земля же бе *неплодна и не украшенна* (вылучана намі. – *У. К.*)». У царкоўнаславянскай рэдакцыі першастворaная зямля ацэньваецца як «невидима и пуста», у сучасным рускім перакладзе – «безвидна и пуста». Дарэчы, славутая Астрожская Біблія Івана Фёдарава (1581–1582 гг.) амаль поўнасцю паўтарае Скарынаў пераклад з той жа эстэтычнай акцэнтацыяй: «Искони сотворил Бог небо и землю, земля же бе неплодна и не украшена». Фрагментарны аналіз кананічных тэкстаў царкоўнаславянскай, сучаснай рускай і Скарынавай Бібліі сведчыць пра ўплыў пантэістычнага светапогляду рэнесанснай эпохі на літаратурны, у пэўных рамках вольны пераклад беларускага асветніка. Эстэтычныя паняцці і ацэнкі, якіх няма ў царкоўных перакладах, ёсць у Скарыны. Для зручнасці вылучым іх курсівам:

«Аз же видех безумных и укоренящихся, но абие поядено бысть их жилище. – Видел я, как глупец укореняется, и тотчас проклял дом его. – *Аз видел безумного и ускорененного и злоречих красоте его»* (Іоў 5:3); «Прими же высоту и силу, в славу же и в честь облецыйся. – Укрась же себя величием и славою, облекись в блеск и великолепие. – *Облеци на ся красу и на вышиню воздвигнися; и буди славный и в красные облецися ризы»* (Іоў 40:5); «Се еси добра, искренняя моя, се еси добра; очи твои голубиные. Се еси добр, брат мой, и ещё красен. – О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! Глаза твои голубиные. О, ты прекрасен, возлюбленный мой, и любезен! – *Се ты красна есь, приятелко моя, се ты красна есь: очи твои голубичии. Се ты красен есь, любый мой, и лепый*» (Песн. 1:14–15); «Мерзость же грешнику богочестие. – Грешнику же страх Господен ненавистен. – *Грешнику же мерзка есть мудрость»* (Іс. Сірах. 1:25); «Не возбрані словесе во время спасения. – Не удерживай слово, когда оно может помочь. – *Не сокрий мудрости в лепоте ея...*» (Іс. Сірах. 4:27); «Буй неблагорно поносит. – Глупый немилосердно укоряет. – *Безумный прикро отмолвит*» (Іс. Сірах. 18:18); «Мнози подошла злата радзи, и бысть погуба прямо лицу их. – Многие ради золота подвергались падению, и погибель их была перед лицом их. – *Мнози*

впали суть в грех для набытия злата: и ученина есть в красе его погибель их» (Іс. Сірах. 31:6); «Слава высоты, твердь чистоты, зрак неба в видении славы. – Величие высоты, твердь чистоты, вид неба в славном явлении! – *Высокость тверди есть красота Божея, и лепота небесная есть видение славы*» (Іс. Сірах. 43:1); «Како потемне злато, изменися сребро доброе! – Как потускнело золото, изменилось золото наилучшее! – *Яко затемнело злато, и променися краска наилепшая!*» (Плач 4:1); «Лучше безучадство с добродетелию, бессмертие бо есть в память ея. – Лучше бездетность с добродетелью, ибо память о ней бессмертна. – *О, яко велми прекрасные есть народ из ясностью, несмертельна убо есть память его*» (Прам. 4:1).

Такім чынам, у фрагментах з Кнігі Іова стараславянскаму *жилищу* і рускаму *дому* ў Скарынавым перакладзе адпавядае рускае слова *красота*, а *силе* і *славе* – сучаснае беларускае *краса*; словазлучэнням «в славу же и в честь облецыйся» і «облекись в блеск и великолепие» адпавядае «в красные облецися ризы». У пастаральным звароце пастушкі да пастуха вызначэнне «се еси добр» перакладзена «се ты красен». У фрагментах з кнігі Ісуса Сірахава словам *богочестие* (старaславянскі варыянт) і *страх Господен* у Скарыны адпавядае *мудрость*. Гэтак жа словазлучэнням, якія абазначаюць магчымасць выратавання і дапамогі праз слова, адпавядае Скарынава «*не сокрий мудрости в лепоте ея*» (старaславянская «лепота» абазначае «прыгажосць» і «дабро»). Вызначэнням кананічных тэкстаў Біблii *неблагорно* і *немилосердно* адпавядае Скарынава *прикро* (сучаснае беларускае *прыкры*, сінонім *брыдкі*). Для Скарыны людзі спакушаюцца не толькі золатам, але і яго красой. Велічанне неба ў той жа кнізе Ісуса Сірахава перадаецца эстэтычнымі ацэнкамі: «высокость тверди есть красота Божея, і лепота небесная». Такіх эстэтычных эквівалентаў для духоўных і зямных каштоўнасцей у Скарынавай рэдакцыі Біблii, верагодна, вельмі шмат.

Ёсць падставы думаць, што рэнесансны эстэтычны сінтэз уключаў у сістэму сваіх каштоўнасцей не толькі антычную класіку і хрысціянскую духоўнасць, але і традыцыі народнай культуры. Гуманіст Ф. Скарына не быў прыхільнікам тых крайніх плыняў сярэднявечнага рыгарызму, якія адмаўлялі эстэтычную каштоўнасць прыроды і свецкага мастацтва. Ніколі не праклінаў тых, хто, паводле яго прадмовы да Кнігі Эклесіяст, бачыць сваё шчасце ў «красе і моцы цялеснай». Праўда, гэтая краса бачылася ім не ў натуралістычным плане, мела таксама сімвалічны сэнс. Гімнам людской красе гучыць

заключны радок яго анатацыі да апошняга раздзела Кнігі Іова: «И о славе Иове, и о сынех и дщерах его, яко красны беша...» [II, 803]. Наогул жа, паводле нашага асветніка: «Гасподь Бог все учініл красно в час свой». Але краса ўсіх рэчаў пад Сонцам мае свой пачатак, час квітнення і час памірання. Гэтым элегічным настроем прасякнута любая Скарыне Кніга Эклесіяст. Чалавека ратуе толькі яго далучанасць да вечных праўды, красы і справядлівасці, абвешчаных праз Святое Пісанне. Не адмаўляў Ф. Скарына сярэднявечную трактоўку красы ў яе дэкаратыўна-прыкладным значэнні: паэзія і музыка псалмоў упрыгожваюць святыя дні і цэрквы, а ў штодзённым жыцці яны «жонам набожным молітвы і покраса». Сінонімы паняцця *красы* ў тэкстах асветніка – *прыгожае*, *чуднае* («чудное к рымлянам послание» апостала Паўла), *нарядное* (евангеліст Лука «писал ест о Слове Божием навысшей, наистей и нарядней, нежели иные»). Паняцце агіднага найчасцей пазначана тэрмінамі *прыкры і неуставічны*. Яны не маюць у творчасці Скарыны самастойнага сэнсу, служаць па кантрасце для апалогіі праўды, дабра і красы.

Катэгорыя *ўзнёслага* ў хрысціянскай эстэтыцы звычайна ёсць атрыбут нябеснай, боскай вышыні і яе зямных сімвалаў – царквы, малітвы, боскіх праведнікаў. Ф. Скарына шчодра карыстаўся рознымі варыянтамі гэтага паняцця: *высокость, превышный, великоможность, великая высокость, велеможность*. Кніга Іова раскрывае дыялектыку ўзаемапераходу малога і вялікага, нізкага і высокага. Той, хто непрыкметны і сціплы ў грэшным свеце, паднімаецца на вышыню духоўнымі подзвігамі. Так боская моц «возводить смирения на высокость, и немощнае приводить кь полному здравию» [II, 722]. Таксама боская мудрасць «узносіць паніжанага», сказана ў анатацыі Скарыны да аднаго з раздзелаў Кнігі Ісуса Сірахава. Ёсць таксама патрыятычны, нацыянальна-адраджэнскі сэнс катэгорыі ўзнёслага ў Скарынавых творах. Маюцца на ўвазе велічальныя тытулы, якімі надзяляюцца родныя гарады Полацк, Вільня і гасцінная Прага: яны ўсюды ў яго вялікія, слаўныя, велікаслаўныя. Урэшце, сустракаюцца ў яго агідныя або камічныя аспекты псеўдавысокага, асабліва тады, калі гутарка ідзе «о повышении безумного и раба», недалёкага чалавека, нявольніка сваёй або чужой несправядлівай волі. Не абмінуў наш асветнік цэнтральную катэгорыю антычнай эстэтыкі – меру. У апалогіі Кнігі Ісуса Сірахава ён закранае паняцце мернасці, надаючы яму не толькі маральна-эстэтычны, але і сацыяльна-эканамічны, нават касмічны сэнс. Ф. Скарына, як і боль-

шасць рэнесансных творцаў, бачыў у гэтым паняцці аснову ўніверсальнай гармоніі грамадскага жыцця, навукова-асветніцкай і творча-мастацкай дзейнасці. Але для хрысціянскага ідэалу гэтай меры, або, паводле Арыстоцеля, залатой сярэдзіны, недастаткова. Для высокага і гераічнага характэрна бязмернасць з дадатным знакам. Беларускі гуманіст не быў лібералам-пазітывістам, ён схіляўся хутчэй да ўзнёслага гераізму, чым да гарманічнага самаспакою.

Катэгорыя трагічнага прысутнічае ў спадчыне Ф. Скарыны не ў форме катэгорыі, а сюжэтна, у якасці канкрэтнай жыццёвай і мастацкай сітуацыі, апісваецца словамі «беды и немощи», «короткость і беда жівота человечского». Паводле хрысціянскага і папярэдняга стаічнага ідэалу, разуменне непазбежнасці пакуты і прымірэнне з трагедыяй быцця – прыкмета мудрасці. Ф. Скарына прымаў гэты ідэал. Асноўным матывам выдання Кнігі Іова на роднай мове ён называе ўсведамленне найвышэйшай мудрасці ў роздуме аб смерці, у прыманні наканаваных пакут як шляху духоўнага самаўдасканалення. Супрацьлеглая трагічнаму катэгорыя камічнага самастойна не выявілася ў творчасці беларускага асветніка, што адпавядала не толькі хрысціянскаму ўзнёсламу рыгарызму, але і рэнесанснаму эстэтызму. Багатая сфера камічнага тады развівалася пераважна ў традыцыйнай народнай творчасці. Толькі пазней (XVI–XVII стст.) народная смехавая культура з яе карнавальна-гратэскавымі сюжэтамі і вобразамі паступова пранікла ў напаўафіцыйную і элітарную культуру.

Тым звяном, якое злучае красу, ісціну, дабро і справядлівасць, адным словам, яднае эстэтыку і этыку, для рэнесансных гуманістаў быў ідэал дасканалага чалавека і грамадства. І не толькі для іх, бо кожная эпоха стварае ідэал героя свайго часу. Гэта і ёсць тое, што ў антычнай эстэтыцы адпавядала паняццю *калакагатыя* (ад стара-грэч. calos – прыгожы + agathos – добры). Рэнесансная культура стварала вобраз усебакова здольнага чалавека, майстра сваёй справы, грамадскага дзеяча. Для Ф. Скарыны такім быў «мілоснік навукі і мудрасці», адукаваны і мудры дзяржаўны дзеяч. Вось тут, у ідэале краса яднаецца з дабром. Ключавым паняццем Скарынавай сацыяльнай этыкі была згода, гармонія паміж людзьмі, народамі, дзяржавамі. Ад згоды «всё доброе всякому граду и всякому собранію пріходіть, незгода, бо і наибольшие царства разрушаеть». Але, зазначае асветнік, не ўсялякая, а толькі заснаваная на добрай волі згода адпавядае імператывам маралі і права. Згода несумленных людзей толькі павялічвае зло ў людской супольнасці. Для вызначэння розных адценняў згоды Скарына карыстаецца сінонімамі і блізказначнымі паняццямі: *міласць, ласка, мір, спакой, добры ўмысел, справядлівасць, цнота, чуйнасць, параднасць.*

Апублікаваныя Ф. Скарынам пяцьдзясят прадмоў да біблейскіх кніг складаюць аснову яго арыгінальнай літаратурна-публіцыстычнай спадчыны. Уведзеныя ім варыянты назваў уступных тэкстаў адлюстроўваюць асаблівасці іх зместу, структуры і стылістыкі. Яго *предъсловия* звычайна канцэптуальныя, большыя памерам, як правіла, складаюцца з некалькіх сэнсавых частак: абагульненай філасофскай, маральна-дыдактычнай, ці тэалагічнай, сентэнцыі («Всяко пісаніе Богом водъхненное полезно ест ко учению и ко обличению, исправлению и ко накозанию правды»), агульнай характарыстыкі зместу і структуры кнігі, яе аўтара і яе герояў («Кнігу сию, рекомю Премудрость, написал ест Филон философ греческим языком, яко о том кажеть святый Герасим в предмолве своей, еже пишеть в сию книгу»), гістарычных, філалагічных, юрыдычных і тэалагічных каментарыяў да адпаведнай кнігі, тлумачэння этымалогіі яе назвы («Исус Сирахов, он же написал ест книгу сию еврейскым языком, и потом из еврейского языка преложил ест на греческий язык на прозбу Птоломея Евергета, царя египетского...»), падрабязнай анатацыі, асабліва да кніг апавядальна-гістарычнага або сюжэтна-фабульнага зместу («Книги первые Моисеевы суть Бытия. В них же пишеть о сотворении света, о зачале людского поколения, о разделении языков и земли, и о роде еврейском и внитии их даже до Египту»), тлумачэнняў адносна прынцыпаў перакладу і характару выдання: «так же положил есми на боцех (на палях тэксту. – *У. К.*) некоторыи слова для людей простых, не рушаючы самое Псальтыри ни в чем же, яко суть онагри и чередеево жилище, и хлябие и иные слова, которыи суть в Псалтыри неразумныи простым людем, найдуть е на боцех руским языком, что которое слово знаменуеть».

У некаторых прадмовах Ф. Скарына вызначае яшчэ кола чытачоў, якім прапануецца кніга (« И всякому человеку потребна чести, понеже ест зерцала жития нашего, лекарство душевное, потеха всем смутным, наболей тым, они же суть в бедах и немощах положены...»), яе выхаваўча-эстэтычныя функцыі («Псалом жестокое сердце мякчить и слезы с него, яко бы со источника, изводить. Псалом ест ангельская песнь, духовный темьян, вкупе пением тело веселить, а душу учить»). Выдавец і перакладчык звычайна яшчэ абвяшчае ў прадмове сваё аўтарства, сваю кампетэнцыю і мэту («Прото ж я,

Францишек, Скоринин сын с Полоцка, в лекарскых науках доктор, знаючи сее, иже ест наивышшая мудрость розмышление смерти и познание самого себе, и въспоминание на придуще речи, казал есми тиснути книгу святого Иова рускым языком Богу ко чте и людем посполитым к научанию»). Скарынаўскія «сказанія», напісаныя да кніг «Апостал», 1-й і 2-й Кніг Царстваў і да Кнігі Быцця, як правіла, – кароткія анатацыі з лаканічнымі тлумачэннямі інфарматыўнага характару, нярэдка з ацэнкаю значэння кнігі («В сей малой книзе, рекомой Руф, о великой речи пишеть, то ест о початку родов царских; с них же потом изволил ест господь Исус Христос нашего ради спасения народитися...»).

Дзве «предмовы» (варыянт – «предъмолъва») да Кнігі Ісуса Сірахава і Дзеянняў святых Апосталаў выдзяляюцца сярод звычайных «предъсловий» канцэптуальнасцю, шырынёй светапогляду, у пэўных межах вольным філасофстваваннем. У першай ёсць узнёслыя словы пра навуку і мудрасць, выказаныя з нагоды найбольш філасофскай, напаўэліністычнай па змесце Кнігі Ісуса Сірахава, унука аднаго са славутых сямідзесяці двух перакладчыкаў Бібліі з яўрэйскай і арамейскай моў на грэчаскую мову (Септуагінта – грэчаская першакрыніца старазапаветных кніг Бібліі), дзе, на думку асветніка, ёсць не толькі боская (Саламонава), але і свецкая (Арыстоцелева) мудрасць. Там жа – апалогія мудрага Пталямея III Эвергета (Дабрадзея), паводле слоў Ф. Скарыны, другога цара Егіпта пасля Аляксандра Македонскага, таго Пталямея, «милосника науки и мудрости», па ініцыятыве якога стварыўся першы звод Бібліі на міжнароднай тады старагрэчаскай мове [III, 501–509]. А ў прадмове да Дзеянняў Апосталаў наш першы свецкі біблеіст, здаецца, справядліва ўгледзеў у евангелісце Луку свайго нябеснага патрона і калегу па прафесіі, які (пра гэта мы ўжо гаварылі) як дасканалы доктар захацеў быць лекарам нашых душ, створаных па вобразе і падабенстве спрадвечнага Бога. Тут жа Ф. Скарына дазволіў сабе нават навуковую і эстэтычную ацэнку новазапаветных кніг, адзначыўшы, што «святый Лука писал ест о слове Божием на вышшей, наистей и нарядней, нежели иныя».

У жанры пасляслоўя Ф. Скарына таксама абапіраўся на традыцыі славянскай рукапіснай кнігі і еўрапейскага кнігадрукавання. Яны лаканічныя, без назвы, але інфарматыўныя, да таго ж выконваюць пэўныя ідэалагічныя функцыі, дэманструюць хрысціянскі светапогляд перакладчыка і выдаўца. Напісаныя ім шэсцьдзясят два пасляслоўі падзяляюцца на поўныя, скарочаныя і кароткія. Ва ўсіх ёсць паведамленне аб заканчэнні кнігі («Скончалася книга сия святого Иова с помощью Бога въ Троицы единого...», «До Конона ест ко Титу послание святого славного учителя, апостола Хистова Павла»). Кароткія пасляслоўі (толькі да асобных пасланняў Апостала Паўла) гэтым і абмяжоўваюцца. Але і тут – не толькі выдавецкая інфармацыя. Паняцце закончанасці (прынцып finito) было важным прынцыпам эстэтыкі і паэтыкі рэнесанснай мастацкай культуры, бо яна арыентавалася на класічную паўнату твора.

Тып скарочаных пасляслоўяў мае некалькі варыянтаў. Адны з іх уключаюць, апрача інфармацыі пра заканчэнне кнігі, звесткі пра выдаўца, перакладчыка і рэдактара, пра яго родны горад («...Выложено и вытеснено з великою пилностью Франциском Скориною из славного града Полоцька»). Спасылкі на вучоную ступень вар'іруюцца: «доктар», «у лекарскіх наук доктор», «в лекарстве і в науках доктор», «в лечебных науках доктор», «в навуках вызволенных і в лекарстве доктор» [І, 827]. Пасляслоўі яшчэ сведчаць пра сімвал веры пісьменніка, часта са спасылкамі на хрысціянскі догмат Тройцы і на культ «пречистое матери Марии», пазначаюць месца выдання («у старом месце Празском»; «у великом месте Пражском»; «во славном месте Виленском»), дакладную дату выдання («...лета по Божием нароженню тысяшного пяцьсотого и семого на дзесять, месеца августа, дъня шестага», г. зн. 6 жніўня 1517 г.). Ёсць пасляслоўі, якія завяршаюцца кароткай малітвай Хрысту і Святой Тройцы, каментарыямі гістарычнага, семантычнага або іншага зместу.

Урэшце, найбольш поўнае пасляслоўе да віленскага выдання «Апостала» змяшчае інфармацыю пра мэту выдання, пра караля і вялікага князя, структуру кнігі, нататкі на палях з тлумачэннем старaславянскіх слоў, пра фундатара выдання. Вось фрагмент пасляслоўя: «Доконана ест сия книга, зовемая Апостол, еже замыкает в собе наипервей Деания апостольская, потом посланией светых апостол соборных седм таж епистол светого Павла 14, лета по нарождении нашего Спасителя Исуса Христа Сына Божия, тысещного пяцьсотого и двадесетьпятого, месяца марта, при держании найласкавшего господаря Жикгтымонта Казимировича, короля полоского и великого князя литовъскаго и руского, и жомойтьскаго и иных, во славном месте Виленском <...>. Совершися в дому почтивого мужа Якоба Бабича, наистаршего бурмустра славнаго и великого места Виленскаго».

Выдадзеная Ф. Скарынам ілюстраваная Біблія на роднай мове беларусаў – бясспрэчная з'ява рэнесанснай культуры. Гэта было выданне прыватнае, непадцэнзурнае, незалежнае ад царкоўнай і свецкай улады, багата ілюстраванае і ўпрыгожанае каляровымі шрыфтамі, з навукова-папулярнымі каментарыямі, хутчэй свецкімі, чым царкоўнымі. Напісаныя ім прадмовы і пасляслоўі адлюстроўвалі філасофскія, эстэтычныя, прававыя, рэлігійныя, педагагічна-асветніцкія погляды, высокі ўзровень нацыянальнай дзяржаўна-прававой і асабістай самасвядомасці асветніка. У якасці крыніц для перакладаў Бібліі ён выкарыстаў Септуагінту (старагрэчаскі пераклад Бібліі, II ст. н. э.), Вульгату (лацінскі пераклад Бібліі Іераніма Блажэннага, каля 405 г.), Чэшскую Біблію 1506 г. і, бясспрэчна, мясцовыя старабеларускія сярэднявечныя крыніцы.

Гуманістычнае Адраджэнне (Рэнесанс), як ужо адзначалася, рэабілітавала нацыянальныя мовы еўрапейскіх народаў, пераадолела манаполію лацінскай мовы, раней адзінай мовы навукі, асветы, высокіх жанраў мастацкай літаратуры. У Беларусі гэту місію выканаў Ф. Скарына. Яшчэ сёння лінгвісты спрачаюцца пра мову асветніка: большасць лічаць яе старабеларускай літаратурнай мовай, іншыя ж угледзелі ў ёй беларускую рэдакцыю старaславянскай мовы. На наш погляд, апошнія не ўлічваюць варыянтнасць і шматстылёвасць старадаўняй беларускай мовы, іншых сярэднявечных і пазнейшых нацыянальных моў на стадыі іх станаўлення. Відавочна, Ф. Скарына стварыў біблейскі, набліжаны да моўнай гутаркі, аднак усё ж урачысты стыль сваёй роднай мовы. Пазней, у XVII–XVIII стст. ён вар'іраваўся, аднак у сваёй аснове заставаўся такім жа адносна блізкім да старaславянскай мовы царкоўна-прапаведніцкім стылем.

Урэшце, Ф. Скарына стварыў узоры паважлівага, узнёслага, амаль малітоўнага хвалення Бацькаўшчыны і роднай мовы. У прадмове да першай друкаванай кніжкі «Псалтыр» урачыста абвясціў гістарычнае права сваёй мовы, аргументуючы тым, што яго «милостивый Бог с того языка на свет пустил». А ў прадмове да Кнігі Юдзіф тлумачыў патрыятычны подзвіг гераіні як узор-архетып для добрых грамадзян, што не шкадуюць сваіх скарбаў, працы і нават жыцця для Айчыны і народа, дадаўшы да гэтай думкі ўзнёсла-паэтычную прытчу: «Понеже от прирожения звери, ходящие въ пустыни, знають ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведають гнезда своя; рыбы, плывающие по морю и в реках, чують виры своя; пчёлы и тым подобная бороняць ульев своих, – тако ж и люди, и где зродилися и ускормлены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имають».

Ф. Скарына не адмаўляў сакральны сэнс царкоўна-славянскай мовы, традыцыйнай для праваслаўнай літургіі, яе інтэграцыйнай функцыі ў рэлігійным жыцці ўсходнеславянскіх народаў. Пра гэта сведчаць царкоўнаславянскія тэксты выдадзенай ім кнігі «Апостал», акафістаў і канонаў у «Малой падарожнай кніжцы». Дарэчы, у пасляслоўі да «Апостала» ёсць заўвага выдаўца, якая, мабыць, ускосна сведчыць, што беларускі асветнік пераклаў на беларускую мову («Руськый язык», па тагачаснай тэрміналогіі) усе кнігі Бібліі. Вось гэты фрагмент: «Главы же, яко и во всех книгах с Библии, Ветхаго и Новаго закона, мною на руськи язык выложеных, што которая в собе кратце замыкаеть, ко знайдению скоро всякое речи потребное во божественных писаниях».

На думку даследчыкаў, біблейскія кнігі Ф. Скарыны выдаваліся для праваслаўных беларусаў і іншых усходнеславянскіх народаў праваслаўнага веравызнання. Аднак з улікам таго, што Біблія Ф. Скарыны мела пераважна навучальна-асветніцкі кірунак і прапанавалася для самастойнага чытання ўсім вернікам, навукоўцам і простым «паспалітым», можна быць упэўненым, што яе чыталі ўсе – праваслаўныя, католікі, пазней пратэстанты. Яна карысталася папулярнасцю ў рускіх старавераў. Як свецкі настаўнік і біблеіст Ф. Скарына быў ідэальным хрысціянінам у сэнсе талерантнасці, заставаўся прыхільнікам адзінства хрысціянскай царквы, верагодна, прыхільнікам сусветнай царкоўнай уніі. Сваю Пасхалію (царкоўны каляндар) ён адрасаваў праваслаўным вернікам, але не абмежаваўся сярэднявечнай храналогіяй «ад стварэння Сусвету», дапоўніў яе агульным для хрысціянскай цывілізацыі летазлічэннем ад нараджэння Ісуса Хрыста і элементамі астранамічнага календара, які прадказваў гады і дні зацьменняў сонца, месяца, іншых надзвычайных падзей зорнага неба ў дыяпазоне 1523–1543 гг.

Такім чынам, і ў гэтай каляндарна-астранамічнай галіне беларускі асветнік здолеў паяднаць багаслоўе са свецкай навукай, у тым ліку з моднай у асяроддзі рэнесансных гуманістаў астралогіяй: на 1524 г. яго каляндар прадказваў: «Сего году не будеть гибели (г. зн. зацьмення. – *У. К.*) сонца ани месеца, но будзеть соитие всех седми звезд, блудящих во знамении небесном, в Рибах, месеца февраля. Они на потом, естли Господь Бог допустить, великое пременение царств, законов, людей и всех на земли и во водах рдящихся быти

знаменують, якое ж пред тым не бывало». Гэты сінтэз яшчэ больш відавочны ў паэтычных спробах Ф. Скарыны – адначасова ў традыцыйнай візантыйска-славянскай гімнаграфіі і ў сілабічнай паэзіі, што пачалася ў нас пад уплывам еўрапейскай, найперш польскай свецкай паэтыкі.

5.3. Гуманістычная парадыгма творчасці Францыска Скарыны

Францыск (Францішак) Скарына (канец 80-х гадоў XV ст. – каля 1551 г.) – культавая постаць беларускай нацыі, народжаная эпохай Рэнесансу. Першадрукар, літаратар, паэт, перакладчык, філолаг і самабытны філосаф – ён з'яўляецца сімвалам інтэлектуальнасці і невычэрпнага творчага патэнцыялу беларускага народа, увасабленнем велізарнай духоўнай моцы беларусаў. З асобай Скарыны звязаны пачатак новай культурнай традыцыі на Беларусі, пашырэнне гуманізму і адраджэнне духоўнасці.

Ф. Скарына – пачынальнік рэнесанснай думкі на Беларусі, выбітны нацыянальны філосаф і выдатны публіцыст. На старонках сваіх твораў ён выказаў вельмі важныя гнасеалагічныя ідэі, што істотна ўзбагацілі тэорыю пазнання. Найвышэйшай мудрасцю і вяршыняй ведаў ён лічыў самапазнанне, спасціжэнне загадкавай прыроды людзей, выяўленне місіі чалавека на зямлі, асэнсаванне таямніцы смерці. У «Прадмове да кнігі «Іоў» Скарына сфармуляваў уласнае філасофскае крэда: «Менавіта таму, я, Францішак, Скарынін сын з Полацка, у лекарскіх навуках доктар, ведаючы аб тым, што ў кнізе «Іоў» ёсць найвышэйшая мудрасць разважання пра смерць і спасціжэння самога сябе, загадаў друкаваць яе рускаю моваю дзеля праслаўы Госпада і навучання людзей» [Скарына 2008:37–38].

Выключнае значэнне Скарына надаваў *ведам, мудрасці, розуму, навуцы, адукацыі*, без якіх немагчыма ўдасканаленне чалавека, прагрэс грамадства, дасягненне грамадскай гармоніі, мір і шчасце. У «Прадмове да кнігі «Ісус Сірахаў» ён, падрэсліваючы прызначэнне перакладзенага твора, піша: «Таму і я, дзеля пахвалы Бога, дзеля агульнага дабра, пашырэння мудрасці, ведаў, абазнанасці, розуму і навукі прыклаў намаганні перакласці гэтую кнігу на беларускую мову, бо яна напісана была дзеля нашага навучання» [Скарына 2008:45]. Да авалодання навукамі і «кніжнай мудрасцю» Ф. Скарына неаднаразова заклікаў чытачоў. У «Прадмове да кнігі «Суддзі Ізраіля» ён акрэсліў місію адукаваных людзей – пастыраў і дактароў, якія мусяць нязменна навучаць людзей супрацьстаяць спакусам Д'ябла.

У пашырэнні асветы, ведаў, адукацыі Ф. Скарына бачыў шлях духоўнага ўдасканалення кожнай асобы, аснову імклівага развіцця нацыі і ўсяго грамадства. «Без мудрасці і без добрых парадкаў, – падкрэсліваў гуманіст, – нельга людзям паспалітым жыць на зямлі!» Вельмі высока ацэньваў Скарына «Прытчы» цара Саламона, паўтараючы за іх стваральнікам словы, што высока ўзносілі чалавечую мудрасць. Захоплена і ўзнёсла пісаў пра значнасць для людзей кнігі Філона-філосафа з характэрнай назвай «Прамудрасць Божая», якая ўваходзіла ў склад «Бібліі». Асветнік акцэнтаваў увагу на тым, што менавіта веды, пазнанне, мудрасць з'яўляюцца найважнейшымі каштоўнасцямі, галоўнымі чыннікамі пазітыўнага развіцця грамадства. У «Прадмове да кнігі «Прамудрасць Божая» ён яскрава зазначыў: «Шмат дабра і вялікіх цудаў учыніў нам Бог сваёй *прамудрасцю*» [Скарына 2008:53].

Ф. Скарына выдатна ведаў антычную філасофскую спадчыну. У «Прадмове да кнігі «Ісус Сірахаў» ён надзвычай высока ацэньваў Арыстоцеля, адзначаў канструктыўную ролю яго ідэй і пазітыўны ўплыў на пазнейшых мысліцеляў. Заклікаючы чытачоў да ўважлівага вывучэння кнігі і шматразовага яе прачытання, асветнік падсумоўваў: «І колькі разоў будзеш яе перачытваць, кожны раз знойдзеш нешта істотнае для сябе, чаго раней не ведаў, бо ў гэтай кнізе ў кароткім выглядзе сфармулявана і ўтрымліваецца ўся Саламонава і *Арыстоцелева* божая і жыцейская мудрасць» [Скарына 2008:44–45].

Але Скарына смела палемізаваў з антычнымі мысліцелямі. Так, разважаючы пра таямніцу стварэння сусвету ў «Сказанні да першай кнігі Майсея», ён наўпрост пярэчыў Арыстоцелю, які меркаваў, што чалавек можа спасцігнуць прыроду ўсіх з'яў, растлумачыць паходжанне кожнай рэчы: «Кто убо от философов мог поразумети, абы Господь Бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая. Старейшине их *Аристотелю*, глаголющу: «З ни с чего – ничто же бысть» [Скарына 1519:8].

Энцыклапедычна адукаваныя людзі старажытнасці – вучоны і філосаф Арыстоцель, мудры яўрэйскі цар Саламон, збіральнік і ўладальнік славутай Александрыйскай бібліятэкі Пталямей Філадэльф – нязменна хвалявалі творчае ўяўленне пісьменніка, называліся ім у якасці ўзору для пераймання. Беларускі асветнік лічыў вельмі

важным для адукаванага чалавека грунтоўна ведаць рэлігійна-філасофскія творы Айцоў Усходняй хрысціянскай царквы – Васілія Вялікага, Грыгорыя Багаслова, Іаана Златавуста. Ф. Скарына акцэнтаваў таксама ўвагу на асветніцкіх вартасцях гістарычных аповесцей – «Троя» і «Александрыя».

З'яўляючыся прыхільнікам ідэі асветы шырокіх колаў грамадства, Ф. Скарына шмат разоў падкрэсліваў, што веды і ўсе навукі неабходныя, каб ратавацца і здабыць Царства Нябеснае. Заклікаючы асвойваць вольныя мастацтвы, асветнік зусім не прыніжаў ролі Бібліі ў жыцці хрысціян. Навукі і Біблія для Скарыны – раўназначныя. Божы закон, паводле яго высновы, – падмурак, незаменная рэч у жыцці грамадства.

Сацыяльная і этычная дактрына Ф. Скарыны, сфармуляваная ў яго прадмовах і сказаннях, – рэвалюцыйная для яго часу. Сістэма каштоўнасцей беларускага асветніка ахоплівала найважнейшыя сферы жыцця грамадства і дзейнасці канкрэтнай асобы: сямейныя дачыненні паміж мужам і жонкай, бацькамі і дзецьмі, комплекс узаемаадносін паміж гаспадарамі і падданымі, урадоўцамі і шараговымі грамадзянамі.

Этычная канцэпцыя Скарыны таксама ўключае такія важныя палажэнні, як ўзаемапавага і шанаванне правоў чалавека, навучанне добрым норавам, павага да народных традыцый, імкненне да святасці і чысціні ва ўсіх учынках. Ён разважае пра таямніцу шлюбу і прыроду клятвы, заклікае да гуманнага стаўлення да навакольнага свету.

Як паслядоўны гуманіст Скарына аддаваў перавагу не дзяржаве і ўладным інстытутам, а чалавеку з яго багатым духоўным светам, інтэлектам, пачуццямі і памкненнямі. У аснове светапогляду беларускага пісьменніка і філосафа ляжыць ідэя прыярытэту асобы над дзяржавай.

Духоўна-інтэлектуальныя пошукі і жыццёвы досвед Вялікага Палачаніна прывялі яго да пераканання, што найвышэйшай каштоўнасцю на зямлі з'яўляецца чалавек і чалавечае жыццё. Ідэал Скарыны – гарманічная, дзейная, свабодная асоба, якой уласціва імкненне да самаўдасканалення, развіцця розуму, асоба, якая прагне ўсталявання справядлівага свету – «научившись мудрости, добре жить на свете». Місія чалавека на зямлі заключаецца ў тым, каб скарыстаць дадзены прыродай талент дзеля памнажэння агульнага дабра. У «Прадмове да «Першага паслання карынфянам» Паўла»

Ф. Скарына ўслед за вялікім хрысціянскім настаўнікам паўтарае: «Кожны чалавек павінен дадзены яму талент скарыстоўваць дзеля памнажэння агульнага дабра. Каб шанаваў кожнага і любіў, бо гэта найвялікшы Божы дарунак, без якога нічога не здзейсніцца» [Скарына 2008:81].

Беларускі гуманіст, адзначаючы разнастайнасць захапленняў і зацікаўленняў людзей, прызнаваў за асобай права на ўласны жыццёвы выбар, аб чым красамоўна сведчаць яго сентэнцыі: «Як вядома, усе людзі на свеце скіроўваюць свой розум і сэрца на пэўныя рэчы. Адны – на царствы і панаванне. Другія – на багацці і скарбы. Трэція – на мудрасць і навуку. Чацвёртыя – на цялесную моц і прыгажосць. Пятыя – на набыццё маёмасці і шматлікіх статкаў. Шостыя – на шчодрыя яствы і неўтаймаваныя пралюбадзействы. Іншыя – на дзяцей, на сяброўства, на службу, на вайсковыя поспехі і многія іншыя рэчы. Такім чынам, кожны чалавек мае штосьці такое, што больш за ўсё астатняе яму даспадобы» [Скарына 2008:47]. Сцвярджаючы думку пра першаступенную значнасць на зямлі грамадзянскіх свабод асобы, Скарына адзначаў, што самае галоўнае для ўсіх людзей – «навучыўшыся мудрасці, добра жыць на свеце!»

Антрапалогія Ф. Скарыны ўключала фундаментальную праблему «граху» і «пакаяння». Паводле канцэпцыі асветніка, грахі аслабляюць чалавека, узмацняюць яго ворагаў. Пакаянне – надзейны шлях да духоўнага і фізічнага ўдасканалення. У «Прадмове да кнігі «Суддзяў Ізраілевых» Скарына зазначаў: «Егда грешимо пред лицем Божиим – укрепляются врази наши душевныи, яко суть диаволы, и телесные, яко суть – поганы. И внегда каемся грехов своих, то посылаеть нам Господь Бог пастырей и докторов, они же научають нас противитися бесовским покусам. Теже князей и воевод добрых, иже боронят нас от рук поганских» [Скарына 1519b:3 адв.].

Дасканалыя нормы хрысціянскай маралі, на думку Ф. Скарыны, выкладзены ў новазапаветных кнігах, найперш верных паслядоўнікаў Ісуса Хрыста – апосталаў, якія самаахвярна неслі людзям у розныя канцы свету новую навуку і новую мараль, звяртаючыся ў адрозненне ад пракокаў да кожнага з народаў на яго мове: «Пракам быў дадзены дух адной мовай – яўрэйскай або халдэйскай – да людзей звяртацца. Апосталам жа і веруючым у Хрыста быў дадзены Святы Дух усімі мовамі, што існуюць пад сонцам, прамаўляць праўду Божую, словы выратавання і вучыць пра Царства Нябеснае. Апосталы вызвалілі нас ад складанасцяў і цяжару Старога Закону,

навучылі ўсіх жывых новаму, нябеснаму жыццю на зямлі. Яны прапаведвалі веру, надзею, любоў. Вучылі, каб мы збіралі сапраўдныя скарбы, імкнуліся да трывалых крэпасцяў, прагнулі духоўных багаццяў і мудрасці, а не ганяліся за зменлівымі і таннымі рэчамі гэтага свету. Апосталы навучалі не баяцца катаў, не палохацца смерці, не дрыжаць перад д'яблам, каб мы не гнявіліся, не зласловілі, не крыўдзілі бліжняга свайго. Яны патлумачылі, як мы павінны ставіцца да братоў сваіх, да бацькоў, да старэйшых, да маладзейшых, да нямоглых, да іншаверцаў, наогул да ўсіх людзей» [Скарына 2008:72].

У аснове этычнай дактрыны Ф. Скарыны – ідэя выратавання душы чалавека праз дасканалае зямное жыццё. У свядомасці чалавека таго часу ідэя выратавання знаходзілася ў шчыльнай узаемасувязі з верай у другі прыход Ісуса Хрыста, уваскрэшанне ўсіх памерлых у дзень Страшнага суда, пасля якога душы сумленных людзей здабудуць вечнае жыццё ў Царстве Нябесным. Мяркуючы паводле твораў Скарыны, пры вырашэнні пытання аб уваскрэшанні памерлых ён абапіраўся на 15-ы раздзел «Першага паслання да карынфянаў» апостала Паўла. У прыватнасці, асветнік, каментуючы гэты твор, адзначаў: «У пятнаццатым раздзеле – пра ўваскрэшанне з мёртвых. Як яно адбудзецца, паказвае сведчаннямі з Пісьма і прыроджаным розумам» [Скарына 2008:82].

Сутнасць хрысціянскай маралі, лічыў Ф. Скарына, выкладзена ў дзесяці Божых запаведзях, дадзеных Госпадам цераз Майсея (2Майсея 20:3–17). Беларускі філосаф надаваў дзесяці запаведзям выключнае значэнне, у тым ліку і эстэтычнае, аб чым красамоўна сведчыць той факт, што ён нават зарыфмаваў іх.

Найважнейшы элемент этыкі Ф. Скарыны – уяўленне пра тое, што для выратавання недастаткова адной толькі веры. Для кожнага сапраўднага хрысціяніна, сцвярджаў ён, надзвычай неабходны *добрыя справы*. Беларускі інтэлектуал, вырашаючы шматвяковую спрэчку аб тым, што важней – вера ці добрыя справы – прыходзіў да цвёрдай высновы: «Мусім не толькі словамі, але і справамі даказваць веру хрысціянскую, стрымлівацца ў словах, убогімі не пагарджаць, жабракам міластыню даваць. Вера без добрых спраў – мёртвая» [Скарына 2008:73].

Кожнаму хрысціяніну, паводле перакanання Ф. Скарыны, павінна быць уласціва *шанаванне бліжняга*, якое належыць да найвышэйшых Божых дабрачыннасцей. Філосаф пагаджаўся з апосталам Паўлам, які лічыў добры пачатак у чалавеку, спагадлівасць і павагу да іншых найвышэйшымі каштоўнасцямі: «Кожны чалавек павінен скарыстоўваць дадзены яму талент дзеля памнажэння агульнага дабра. Каб шанаваў усіх і любіў, бо гэта найвялікшы Божы дарунак, без якога нічога не здзейсніцца» [Скарына 2008:81].

Беларускі гуманіст цалкам падзяляў думку апостала Іакава пра неабходнасць для ўсіх хрысціян пазбягаць разнастайных спакус. Ён зазначаў, што злыя намеры і цялесныя пажадлівасці нараджаюцца ў людзях з-за іх саміх, насуперак Божай волі: «Бог нікога не спакушае, а зло мы самі спараджаем» [Скарына 2008:73].

Вялікім грахом для хрысціяніна Ф. Скарына лічыў самаўхваленні і празмерную ганарлівасць, а таксама абразы на адрас іншых і беспадстаўныя асуджэнні ўчынкаў адзінаверцаў. Ухваляючы вучэнне апостала Іакава, беларускі інтэлектуал зазначаў: «Не дазваляе апостал быць ганарлівымі, вучыць у пакорлівасці набліжацца да Бога, пазбягаць зла, не нагаворваць на сяброў, не асуджаць бліжніх, бо адзіны суддзя для ўсіх нас – Госпад Бог» [Скарына 2008:73]. Да справядлівых хрысціянскіх учынкаў Скарына залічваў клопат пра адзінаверцаў, стрыманасць у словах, бо слова валодае вялікай сілай і можа шмат змяніць у паводзінах людзей.

Як паслядоўны гуманіст Ф. Скарына абараняў ідэю *грамадскай гармоніі*, сацыяльнага дыялога і паразумення розных станаў. Паводле яго ўяўлення, сутнасцю сацыяльнага вучэння апосталаў якраз і з'яўляўся пошук згоды паміж слугамі і гаспадарамі, паміж валадарамі і іх падданымі. Пытанне ўзаемаадносін паміж багатымі і беднымі Скарына вырашаў цалкам у гуманістычным рэчышчы. Услед за апосталам Паўлам ён заклікаў багатых ніколі не крыўдзіць бедных, памятаць пра тое, што галоўнае багацце хрысціяніна – душэўная шчодрасць. Ён нагадваў багатым, што за іх праграшэнні, асабліва за крыўды, учыненыя беднякам, ім давядзецца расплочвацца падчас Страшнага суда. З іншага боку, кожны падданы, даводзіў гуманіст, мусіць выконваць распараджэнні гаспадароў і агульнагаспадарскія законы. Такім чынам, у грамадстве будуць дасягнуты мір і парадак, што паслужыць надзейным падмуркам для росквіту і дабрабыту.

Адным з першых на ўсходнеславянскіх землях Ф. Скарына на поўны голас загаварыў пра самакаштоўнасць кожнага з народаў, заклікаў захоўваць тое лепшае, што створана ўсімі пакаленнямі людзей. Ён марыў пра такі парадак у свеце, дзе будуць панаваць мір, справядлівасць, узаемапавага, роўныя магчымасці для ўсіх людзей.

Паводле яго слоў, ідэальным з'яўляецца тое грамадства, дзе існуе «роўная свабода всем, общее имение всех».

Ф. Скарына выступаў як паслядоўны прыхільнік *прававой дзяржавы*. Да гэтай тэмы ён неаднаразова звяртаўся ў сваіх творах. Вялікі гуманіст у прадмовах, пасляслоўях і сказаннях настойліва праводзіў думку пра неабходнасць рэгулявання законамі ўсіх сфер грамадскага жыцця. Паводле яго філасофскага заключэння, чалавечая натура рэгулюецца двума чыннікамі – Госпадам Богам, гэта значыць уласна прыродай, і пісанымі законамі: «Чалавечая натура рэгулюецца двума чыннікамі: Госпадам Богам, г. зн. законамі прыроды і пісанымі законамі. Выкананне прыроднага закону палягае на тым, каб чыніць людзям тое, што самому прыемна атрымліваць ад іх, і таго не чыніць людзям, чаго сам не жадаеш мець ад іх. На гэтым падмурку, як на яснай раніцы, складзены ўсе напісаныя законы» [Скарына 2008:56]. Сутнасць «прыроджанага закону», лічыў ён, заключаецца ў тым, каб не чыніць людзям таго, чаго сам не жадаеш мець ад іх.

Паводле слушнага меркавання Ф. Скарыны, асаблівая роля ў грамадстве належала агульнаму, міжнароднаму, дзяржаўнаму, рыцарскаму, купецкаму, сямейнаму і крымінальнаму праву. Беларускі асветнік упершыню поўна і аб'ёмна акрэсліў фундаментальнае прызначэнне, місію заканадаўства. На яго думку, законы павінны рэгламентаваць дзейнасць асобных людзей і станаў, гарантаваць іх свабоды і стрымліваць ліхіх людзей страхам пакарання ад благіх учынкаў: «Створаны правы або законы дзеля дзвюх мэтаў. Каб злыя людзі, баючыся пакарання, стрымлівалі безадказнасць сваю і не мелі моцы шкодзіць іншым. З другога боку, каб добрыя людзі, жывучы сярод злых, маглі мець спакой» [Скарына 2008:58–59].

Кожны закон, сцвярджаў асветнік, мусіць адпавядаць традыцыям народа, быць справядлівым, грунтоўным, даступным, накіраваным на агульную карысць: «Земскія правы ў кожнага народа маюць свае адметнасці, бо адно пасуе адным, а другое – іншым. Але ёсць у іх і агульнае, усе правы або законы мусяць быць вартымі, справядлівымі, неабходнымі, істотнымі, карыснымі паводле прызначэння, адпаведнымі звычаям зямлі, часу і месцу, прыгожымі, яскравымі, празрыстымі, напісанымі не для аднаго чалавека, а для агульнага дабра» [Скарына 2008:58]. У «Прадмове да «Першай кнігі Царстваў» Ф. Скарына паказаў вытокі і гісторыю зараджэння права. Ён назваў імёны першых стваральнікаў грамадзянскага пісанага права – грэчаскага цара Фаранея, егіпцяніна Мяркурыя Трымеіста, афінянiна

Салона Філосафа, лакедыманяніна Лікурга і рымляніна Нумы Пампілія, якія пакінулі для карысці сваіх земляў і дзяржаваў грунтоўныя «книги, писма, уставы, права, науку или закон».

Ф. Скарына выступаў за развітую *судовую сістэму* ў краіне. На яго думку, менавіта справядлівыя суды мусяць стаць галоўнымі інстытутамі ўлады ў дзяржаве, знаходзіцца вышэй за манархаў і духоўных іерархаў. Такое разуменне асветнік выказаў у «Прадмове да кнігі «Суддзі Ізраіля», дзе паведамляў пра логіку і паслядоўнасць Божага ўпарадкавання Ізраіля. Бог там спачатку прызначыў акурат суддзяў, а затым – цароў і, урэшце, жрацоў.

Істотнае месца ў інтэлектуальным дыскурсе Ф. Скарыны належала катэгорыі «згоды». Асветнік выступаў як паслядоўны прыхільнік грамадскага і сацыяльнага паразумення. Паводле яго слушнага разумення, згода прыносіць дабро і парадак, а нязгода («распря») – асноўная прычына разбурэнняў і бязладдзя, якія могуць прывесці да знікнення самых магутных дзяржаў. Канцэптуальныя падыходы да гэтай фундаментальнай сацыяльнай праблемы Скарына сфармуляваў у каментарыях да «Першага паслання Паўла да карынфянаў», дзе ён літаральна пісаў: «Найперш, Павел піша аб згодзе, з якой усё добрае прыходзіць усякаму гораду і кожнай супольнасці. Бо нязгода нават самыя магутныя царствы разбурае. Паколькі канфлікты звычайна ўзнікаюць з-за ганарлівасці, а ганарлівасць нараджаецца ад свецкай прамудрасці, дык апостал Павел заклікае карынфянаў развітацца з ганарлівымі ведамі і вядзе іх да пакорлівага шляху Хрыста, які ёсць для ўсіх нас выратаванне» [Скарына 2008:80].

Вельмі істотнае месца ў Ф. Скарыны займала *філасофска-тэалагічная* праблематыка. Пры вырашэнні складанейшай тэалагічнай праблемы пра сутнасць Абсалюту беларускі экзэгет прытрымліваўся трынітарнай канцэпцыі, паводле якой адзіны праўдзівы Бог – Святая Тройца – Бог Айцец, Бог Сын і Бог Святы Дух. Тры Божыя персоны, або іпастасі, – адзінасутнасныя, маюць агульную прыроду [Savercanka 2002:104–130].

Ф. Скарына выступаў супраць манаполіі іерархаў Царквы на права тлумачыць і пашыраць Біблію. Такім чынам, падобна іншым заходнееўрапейскім гуманістам, ён рыхтаваў тэарэтычную глебу для Рэфармацыі. Менавіта гэтая рэфарматарская ідэя была падхоплена пратэстантамі. Многія з іх, не маючы царкоўнага сану і, галоўнае, дазволу вышэйшых духоўных улад, браліся за пераклады і выданні Святога Пісання на народных мовах.

Значнае месца ў творах Скарыны займала праблема *міжканфесійных і міжцаркоўных* дачыненняў. Аналіз зместу яго прадмоў, пасляслоўяў і надпісаў да раздзелаў, а таксама асаблівасці яго перакладаў біблейскіх твораў паказваюць на тое, што славуты гуманіст быў актыўным прыхільнікам і прапагандыстам ідэі царкоўнай і канфесійнай уніі ў межах хрысціянства. Беларускі асветнік лічыў цалкам пераадольнымі адрозненні паміж Каталіцкім касцёлам і Праваслаўнай царквою. Яго мала хвалявалі розныя меркаванні пра крыніцу выпраменьвання Святога Духа, сутнасць Прычашчэння, хроснага знака, Чысцец (Чысцілішча) і ўсё тое, вакол чаго на працягу стагоддзяў доўжыліся вострыя дыскусіі паміж заходнерымскімі і ўсходневізантыйскімі тэолагамі. Як носьбіт рэнесанснага светапогляду Скарына не знаходзіў і не вылучаў нейкіх істотных прычын для падзелу адзінай Хрыстовай Царквы і тым больш варожасці ў ёй.

Шматлікія выказванні Ф. Скарыны красамоўна сведчаць пра яго захопленасць якраз ідэяй яднання Хрыстовай Царквы ці, прынамсі, глыбокага міжканфесійнага паразумення і дыялога. Так, у «Прадмове да «Дзеянняў святых апосталаў» Скарына адзначаў: «Тут знойдзеш пра царкоўнае адзінства, як усім належыць супольна маліцца з узаемным шанаваннем» [Скарына 2008:72]. Доказам таго, што хрысціяне павінны жыць у міры, разам, з’яўлялася, паводле слоў асветніка, агульная для ўсіх паслядоўнікаў Ісуса Хрыста навука. У той жа «Прадмове да «Дзеянняў святых апосталаў» ён падкрэсліваў: «Тут знойдзеш пра царкоўную навуку, што павінна быць агульнай для ўсіх хрысціян» [Скарына 2008:71–72]. Ва ўсходніх і заходніх хрысціян, падкрэсліваў Скарына, няма аніякіх падстаў для адасаблення, бо яны маюць адзінага настаўніка – Сына Божага, які заклікаў сваіх паслядоўнікаў жыць у братняй любові, добрых звычаях і супольнай веры. Такім чынам, асветнік усімі магчымымі сродкамі і паўсюль падкрэсліваў бессэнсоўнасць падзелу Хрыстовай Царквы ды надуманасць спрэчак аб першынстве паміж найвышэйшымі іерархамі Каталіцкага касцёла і Усходняй царквы.

Ф. Скарына стварыў адметную *эстэтыку*, выпрацаваў уласны стыль і манеру. Ён выявіў сябе як выключна таленавіты беларускі пісьменнік, выдатны майстар мастацкага слова; зрабіў істотны ўклад у развіццё айчыннай літаратуры, аказаў істотнае ўздзеянне на станаўленне беларускай літаратурнай мовы.

Як пісьменнік Ф. Скарына значна пашырыў межы і магчымасці традыцыйных літаратурных жанраў – прадмоў, сказанняў і пасляслоўяў. У нарацыях прадмоўна-пасляслоўнага комплексу пісьменнік адлюстроўваў пераважна падзеі старажытнай гісторыі. Так, «Прадмова да кнігі «Юдзіф» утрымлівае літаратурна апрацаваныя гістарычныя сюжэты пра блізкаўсходнія царствы старажытных часоў. У творах Скарыны ў белетрызаваным стылі апісваюцца найбольш значныя царкоўныя саборы, дэталёва паведамляецца пра дзяржаўных асоб, многіх філосафаў і рэлігійных дзеячаў.

На старонках прадмоў і сказанняў Ф. Скарына стварыў яркія і запамінальныя *вобразы* рэальных гістарычных асоб – цара Саламона, Юдзіфі, Аляксандра Македонскага, філосафа Філона, апосталаў Пятра, Іаана, Іакава, Іуды і Паўла. Ён акцэнтаваў увагу перважна на дзейнасці гістарычных персанажаў, паказваў значнасць іх спраў і веліч учынкаў.

Асабліва каларытны вобраз егіпецкага цара Пталямея Філадэльфа, створаны Скарынам у «Прадмове да кнігі «Ісус Сірахаў». Пісьменнік звяртае ўвагу на дзейнасць Пталямея па пашырэнні кніжных ведаў, мудрасці і філасофіі, дэталёва апісвае запрашэнне ім з Іерусаліма ў Александрыю 72 вучоных дзеля перакладу кніг з яўрэйскай на грэчаскую мову. Скарына паведамляе пра захапленне Пталямея кнігамі, створаную ім унікальную Александрыйскую бібліятэку, дзе сабраны звыш сарака тысяч рарытэтных кніг. Пісьменнік паказвае велізарную асветніцкую місію цара Пталямея арнаментаванымі і ўзнёслымі словамі: «Цар Пталямей Філадэльф быў незвычайным мiласнікам навук і мудрасці. Ён вырашыў пакінуць пра сябе вечную славу і памяць як прыхільнік кніг і навук, а не як збіральнік царскіх скарбаў, што хутка мінаюць» [Скарына 2008:44].

У «Прадмове да кнігі «Іоў» Ф. Скарына даў уласную характарыстыку Іову. Пісьменнік называе яго прарокам, які бліскуча вытлумачваў Божыя таямніцы, апантана вучыў пра паўстанне з мёртвых.

Абмалёўваючы апостала Пятра, Скарына выкарыстоўваў даведачна-біяграфічны прынцып вобразатворчасці. У «Сказанні да «Першага саборнага паслання» апостала Пятра» пісьменнік паведамляў, што Пётр займаў пасаду епіскапа ў Антыёхіі, прапаведаваў Божае слова ў Азіі. Пісьменнік канкрэтызуе, што ў часы імператара Клаўдзія апостал Пётр пераехаў у Рым, каб выкрыць вучэнне Сімяона Чарадзея. Там ён займаў пасаду рымскага першаіерарха на працягу 25 гадоў. Паводле загаду менавіта Нерона – жорсткага імператара-тырана – быў укрыжаваны, прыняў пакутніцкую смерць.

На старонках твораў Ф. Скарыны надзвычай ярка прадстаўлены вобраз апостала Паўла. У «Сказанні да «Паслання да эфесянаў» святога апостала Паўла» гэты персанаж абмалёўваецца пісьменнікам гістарычна дакладна. Павел паказваецца як адзін з галоўных ідэолагаў хрысціянства, выдатны палеміст, які здатны пераконваць самых зацятых апанентаў. Паводле Скарыны, апостал Павел – нястомны прапаведнік Божага слова; ён перамагае іудзеяў на іх сходах і элінаў у іх школах.

Характэрная адзнака творчага метаду Ф. Скарыны – рэгулярнае акрэсліванне сваёй асветніцкай місіі, працы як перакладчыка і выдаўца. Ён нязменна ўказваў на асветніцкія матывы і адукацыйнае прызначэнне сваёй творчай працы, у аснове якой – пашырэнне ведаў, мудрасці, навукі, добрых нораваў. Напрыклад, пра высакародную і гуманістычную скіраванасць сваёй нялёгкай працы над кнігай «Ісус Сірахаў» Скарына пісаў: «Таму і я, дзеля пахвалы Бога, дзеля агульнага дабра, пашырэння мудрасці, ведаў, абазнанасці, розуму і навукі прыклаў намаганні перакласці гэтую кнігу на беларускую мову, бо яна напісана была дзеля нашага навучання» [Скарына 2008:45].

Беларускі першадрукар выявіў сябе як бліскучы нацыянальны паэт, сапраўдны майстар паэтычнага слова. У прадмовах да кніг «Іоў», «Зыход» і «Эсфір» змешчана некалькі цікавых па сваім змесце рыфмаваных радкоў, якія не страцілі свайго мастацкага і духоўнамаральнага значэння да нашага часу [Саверчанка 1992:14–38]. Першы паэтычны твор Ф. Скарыны – вершаванае чатырохрадкоўе на тытуле кнігі «Іоў» (1517 г.). У вершаванай форме паэт вельмі сцісла, але надзвычай дакладна сфармуляваў прызначэнне свайго выдання. Істотна, што выкарыстаная Скарынам рытмічная суаднесенасць радкоў – 16:15, 15:14 – дазваляла вельмі лёгка запомніць верш, з'яўлялася эстэтычна прывабнай і дасканалай. Другі вершаваны твор – «Веруй у Бога адзінага» змешчаны ў «Прадмове да кнігі «Зыход» (каля 1519 г.). Верш напісаны ў адпаведнасці з логікай біблейскіх дзесяці запаведзяў Майсея, але даступнай для беларускага чытача мовай. Ён мае пераважна паралельную рыфму і адметную рытмічную структуру – 9:12, 9:7, 9:9, 7:11, 10:11 – даволі мілагучную і лёгкую для чытацкага ўспрымання. Трэці верш Скарыны змешчаны ў канцы «Прадмовы да кнігі «Эсфір» (1519 г.). Паводле зместу прыведзенае чатырохрадкоўе – гэта апрацоўка старажытнага мудраслоўя, у якім гучыць заклік да чалавека пазбягаць злых учынкаў.

Дзеля рытмічнай арганізацыі верша паэт ужывае ўдалую суаднесенасць радкоў – 11:5, 13:7.

Вершаваныя ўстаўкі ў прадмовах Ф. Скарыны выконвалі надзвычай важныя эстэтычныя функцыі. Паэтычныя радкі стваралі ўзнёслае ўспрыманне ўсёй кнігі, абуджалі эмоцыі і глыбокія пачуцці ў чытача, рыхтавалі яго да сустрэчы з незвычайным, таямнічым, прыгожым. Паэтычны талент Скарыны выявіўся на ніве гімнаграфіі – духоўных вершаў у гонар Бога, Маці Божай, святых, якія ён апублікаваў у «Малой падарожнай кніжцы». Ф. Скарына пераклаў і творча перапрацаваў творы старажытных паэтаў-гімнографаў – Іосіфа Песняпісца (памёр каля 883), Іаана Дамаскіна, Рамана Мілагучнага, Феакціста Студзійскага, Ісідара Бухіраса (XIV ст.), Ігнація і Філафея (памёр каля 1376).

У «Малой падарожнай кніжцы» сярод мноства духоўных песняспеваў ёсць два акафісты, якія ўтрымліваюць імянныя акравершы Скарыны, што сведчаць пра ўласныя гімнаграфічныя здольнасці паэта. Так, «Акафіст Ісусу» змяшчае акраверш: «*Делал доктор Скоринич Францiскус*». Як паказаў аналіз, гэты твор быў складзены Скарынам з перапрацаваных частак песняспеваў папярэдніх гімнографаў [Саверчанка 1989:24–36]. «Акафіст Іаану Прадцечу» – арыгінальны паэтычны твор Скарыны, які ўтрымліваў акраверш: «*Писал доктор Скоринич Францискус*». Гэты паэтычны шэдэўр напісаны паводле ўзораў візантыйскіх гімнаў і вельмі блізкі да іх тэматычна. Біблейскі персанаж Іаан Прадцеча паслужыў для Скарыны незаменнай персаніфікаванай асновай для стварэння станоўчага героя, вобраза ідэальнага чалавека, місія якога – выхоўваць і навучаць, быць бездакорным узорам для пераймання, служыць прыкладам добрых спраў і ўчынкаў. Паводле мастацкай канцэпцыі Ф. Скарыны, станоўчы герой – адукаваны чалавек, духоўна трывалы і інтэлектуальна прасветлены, навучае людзей дабру і справядлівасці, нязменна спрыяе развіццю народаў («разные языки житием просветівый»). Ён смела змагаецца з ворагам, цярплівы і надзейны, захоўвае цялесную чысціню, не злоўжывае віном.

Пяру Ф. Скарыны належаць дзве арыгінальныя высокамастацкія малітвы: «Малітва Імі Ісусаваму» і «Малітва пабожная да Найсвяцейшай Багародзіцы Марыі». У малітвах апяваецца Сын Божы Ісус Хрыстос і ўзносіцца хвала Марыі Багародзіцы. Звяртаючыся да жанру малітваў, Скарына наўпрост працягваў традыцыі К. Тураўскага. Не выпадкова ў «Малой падарожнай кніжцы» побач з уласнымі

гімнаграфічнымі шэдэўрамі ён змясціў тры выдатныя малітвы К. Тураўскага – «Малітву ў Тройцы адзінаму Богу», «Малітву да святых анёлаў» і «Малітву да святых апосталаў».

Найважнейшае месца ў творах Ф. Скарыны займала *патрыятычная* тэматыка. Айчына, родны Полацк, беларускі народ – крыніца натхнення, галоўная тэма і асноўныя вобразы яго твораў. Заклік Скарыны да сучаснікаў шанаваць Бацькаўшчыну і мову вельмі сугучны духу ўсяго еўрапейскага Рэнесансу. Як духоўны запавет нашчадкам, гучаць і сёння надзённыя словы асветніка з «Прадмовы да кнігі «Юдзіф» пра святое пачуццё Радзімы, уласцівае ўсім жывым тварэнням:

Ад нараджэння звяры, што ў
нетрах блукаюць, –
ведаюць ямы свае!
Птушкі, паветра свідруючы, –
гнёзды свае не губляюць!
Рыбы ў морах бурлівых –
чуюць свой вір без памылкі!
Пчолы і іншая жыўнасць –
вуллі бароняць заўжды!
Гэтак і людзі: дзе нарадзіла іх маці,
на шчасце ўскарміўшы, –
Ласку да месца таго
берагуць заўсягды!

[Скарына 2008:63–64]

Самаадданае, ахвярнае служэнне сваёй краіне, роднай Айчыне – найважнейшы абавязак усіх сумленных грамадзян. Ухваліўшы подзвіг Юдзіфі, якая рызыкавала ўласным жыццём дзеля свайго народа, Скарына заклікаў суайчыннікаў часцей прыгадваць яе гераічны чын, чытаць твор як найлепшы ўзор для пераймання: «Каб мы, нібы люстра, гэтую славутую жанчыну перад вачыма мелі. Каб у добрых справах і ў шанаванні Айчыны не толькі жанчыны, але і мужчыны бралі з яе прыклад. І ўсялякіх намаганняў і скарбаў для агульнага дабра і для Айчыны сваёй ніколі не шкадавалі» [Скарына 2008:64]. Ідэя велічы Радзімы вызначае змест усіх твораў Ф. Скарыны. Патрыятычныя заклікі асветніка паслужылі істотным фактарам грамадскага паразумення, сталіся трывалай інтэлектуальнай перадумовай фарміравання беларускай нацыі і дзяржавы.

Адна з галоўных тэм творчасці Францыска Скарыны – веліч матчынай *мовы.* У сваіх прадмовах асветнік пры кожным зручным выпадку падкрэсліваў, што Святое Пісанне выдае на той мове, з якой яго «літасцівы Бог на свет пусціў». Філалагічная канцэпцыя Скарыны пацвярджае рэнесансны лад яго мыслення. Так, існаванне шматлікіх моў пісьменнік лічыў не Божым пакараннем, а найважнейшым набыткам цывілізацыі. Патрыятычныя ідэі асветніка, сфармуляваныя дакладна і аргументавана, сталіся найважнейшым элементам усёй яго светапогляднай сістэмы. Яны гальванізавалі працэсы нацыянальнай кансалідацыі, стваралі трывалы падмурак для станаўлення гуманістычнага грамадства. Пры гэтым асветнік выступаў за мірныя дачыненні беларусаў з суседзямі, заставаўся паслядоўным прыхільнікам узаемаразумення паміж усімі народамі.

Ф. Скарына – выдатны рэлігійны крытык і філолаг-біблеіст. Ён валодаў унікальнымі тэксталагічнымі і філалагічнымі здольнасцямі, што выявіліся на розных узроўнях. Перадусім упершыню ва ўсходніх славян падрыхтаваў сістэматызаваны кодэкс кананічных біблейскіх кніг, аб чым сведчыць дакладны пералік і вызначэнне місіі кожнай з іх у «Прадмове да ўсёй «Бібліі». Асветнік слушна вылучыў чатыры асноўныя зместава-тэматычныя групы кніг, што складалі «Біблію», аб чым пісаў у «Прадмове да «Першай кнігі Царстваў»: першая група – законы, навукі і суды Божыя, другая – гістарычныя і летапісныя кнігі, трэцяя – «кнігі аб мудрасці, розуме і навуцы Старога і Новага Запавету», чацвёртая – кнігі прароцтваў і ўяўленняў.

Скарына асабіста ажыццяўляў пераклады надрукаваных ім кніг Бібліі. У «Прадмове да «Першай кнігі Царстваў» ён літаральна піcаў: «О сих всех книгах, *мною на руский язык ново выложенных* и о именах их ширей, в предисловиах от мене на кожныи роздельно положенных, выписано знойдеши» [Скарына 1519а:4]. Шэраг старазапаветных кніг беларускі біблеіст перакладаў з улікам лацінамоўнай Вульгаты, якая была падрыхтавана Іеранімам паводле халдзейскіх першакрыніц і грэчаскага перакладу, выкананага 72 александрыйскімі дактарамі. Так, у «Прадмове да кнігі «Эсфір» Скарына наўпрост паведамляў, што пры яе падрыхтоўцы кіраваўся найбольш дасканалым і поўным, блізкім да халдзейскага арыгінала перакладам Іераніма: «Святы Іеранім або Герасім-прэсвітэр, які жыў праз чатырыста год пасля ўвасаблення Госпада, пераклаў кнігу «Эсфір» на лацінскую мову, выкарыстоўваючы халдэйскі арыгінал, а таксама грэцкі і яўрэйскі пераклады. У другой частцы ён таксама змясціў адсутны ў яўрэйскім варыянце кавалак, не разбіваючы, аднак, яго на раздзелы. Я таксама ўслед за святым мужам дзеля ўшанавання

адзінага ў Тройцы Бога, дзеля навукі на сваёй адпрыроднай беларускай мове, дзеля пашырэння дабра, узняў гэтую працу. З Божай дапамогай пераклаў, сярод іншых, і гэтую кнігу «Эсфір», каб услужыць Госпаду і памножыць дабро» [Скарына 2008:66].

Пры перакладзе Бібліі і яе выданні Ф. Скарына абапіраўся таксама на досвед заходнееўрапейскіх і славянскіх папярэднікаў. Ён, несумненна, выкарыстоўваў старадрукі, сярод якіх былі тры вядомыя выданні Бібліі на чэшскай мове: пражскае (1488 г.), кутнагорскае (1489 г.) і венецыянскае (1506 г.). Рыхтуючы да друку тэксты Святога Пісання, асветнік грунтоўна займаўся іх глыбокімі філалагічна-тэксталагічнымі апрацоўкамі, экзэгетыкай і герменеўтыкай – каментаваннем біблейскіх кніг, тлумачэннем незразумелых месцаў на палях, што з'яўляецца адной з вызначальных рыс яго творчага метаду.

Пра ўласныя філалагічныя прынцыпы і характар апрацоўкі біблейскіх кніг ён паведамляў у «Прадмове да «Псалтыра»: «Гэтаксама змясціў узбоч некаторыя тлумачэнні для простых людзей, ні ў чым не парушаючы «Псалтыра». Напрыклад, словы – «анагры», «Герадзеева жыллё», «хлябі» ды іншыя, якія ёсць у «Псалтыры», – незразумелыя простым людзям. Таму збоку падаюцца іх пераклады на рускую мову, або што яны абазначаюць» [Скарына 2008:26]. У заключных радках «Прадмовы да «Першай кнігі Царстваў» Скарына інфармаваў беларускага чытача аб тым, што твор напісаны прарокам Самуілам і царом Давыдам. Ф. Скарына ў «Прадмове да кніг Даніілa-прарока» змясціў важныя звесткі аб тым, што прароцтвы Даніілa былі перакладзены з халдзейскай мовы на грэчаскую вялікім настаўнікам Феадосіем, а на лацінскую – Іеранімам.

Падчас працы над біблейскімі кнігамі Ф. Скарына зыходзіў з таго, што ў тэксце Бібліі існуюць два семантычныя ўзроўні: першы – літаральны, знешні і другі – унутраны, глыбінны, духоўны. Асветнік найперш даводзіў, што не толькі асобныя выказванні, але нават кожнае слова ў Бібліі мае свой унутраны, патаемны сэнс, які якраз і патрабуе тлумачэння, пэўнага духоўнага напружання: «Сапраўды, напісаныя тыя кнігі з унутраным, духоўным зместам, пра вялікія таямніцы Божыя» [Скарына 2008:26]. Такім чынам, ён узаконьваў алегарызм, прытрымліваючыся думкі, што ўнутраны сэнс Бібліі здольны зразумець пераважна духоўныя асобы, адукаваныя людзі. Скарына ўказваў таксама і на выключную важнасць літаральнага, вонкавага аспекту біблейскага дыскурсу. На яго думку, знешні бок, літаральнае прачытанне Бібліі адрасаваны простым людзям: «Напісаны яны гэтаксама і даступна, вонкава зразумела. Такім чынам, не толькі вучоныя людзі іх разумеюць, але і кожны просты, звычайны чалавек, чытаючы або слухаючы іх, можа зразумець, што ў іх карыснае для яго духоўнага выратавання» [Скарына 2008:26]. Услед за евангелістам Мацвеем Скарына лічыў, што просты чалавек можа ўбачыць у Святым Пісанні тое, што нярэдка застаецца неўспрынятым і добра адукаванымі людзьмі.

У прадмовах, сказаннях, пасляслоўях і надпісаннях да раздзелаў Францыск Скарына неаднаразова падкрэсліваў значэнне Бібліі ў грамадскім і духоўна-культурным жыцці народаў, з натхненнем пісаў пра гэты велічны твор у «Прадмове да ўсёй «Бібліі». Беларускі інтэлектуал характарызаваў Біблію як аснову ўсіх «сямі вызваленых навук», бачыў у ёй скарбніцу мудрасці старажытных народаў. Рэгулярна падаваў вычарпальную інфармацыю пра кожную з біблейскіх кніг, паведамляў пра час, месца і абставіны іх напісання, пра аўтараў, прызначэнне, выхаваўчую ролю, змяшчаў назвы на мове арыгінала, што было новым у літаратурнай традыцыі ўсходніх славян. Скарына, як правіла, паказваў сутнасць і найважнейшыя ідэі біблейскіх філасофска-публіцыстычных тэкстаў, сцісла фармуляваў іх асноўныя тэмы і праблемы, акрэсліваў галоўныя сюжэтныя лініі белетрызаваных твораў Бібліі, выхаваўчую і адукацыйную іх місію. Напрыклад, прызначэнне кнігі «Ісус Сірахаў» ён акрэсліў вельмі коратка, але дакладна: «Гэтая кніга навучае нас добрым норавам і добрым справам больш, чымся якія іншыя кнігі, таму і належыць чытаць яе кожнаму чалавеку» [Скарына 2008:45]. Пры гэтым пісьменнік дэталёва ахарактарызаваў структурна-кампазіцыйную будову гэтага твора, усебакова раскрыў ідэйна-стылёвую спецыфіку і характар кожнай асобнай часткі: «Дзеліцца гэтая кніга на дзве часткі. Першая частка – ад пачатку кнігі да сорак чацвёртага раздзела. У ёй прыводзіць нас да мудрасці і добрых звычаяў шляхам розуму. Другая частка пачынаецца ад сорак чацвёртага раздзела і да канца. У ёй прыводзіць нас да святасці і добрых спраў шляхам прыкладу, згадваючы жыцці святых, якія добра жылі на свеце, а па смерці дасталі вечную славу» [Скарына 2008:45].

Беларускі гуманіст у «Сказанні да кнігі «Іоў» вельмі высока ацэньваў выхаваўчую і пазнавальную ролю гэтага біблейскага твора, які, паводле яго вызначэння, – сапраўднае люстра жыцця, духоўныя лекі, суцяшэнне хворым і смуткуючым. У кнізе «Іоў», паводле слушнай заўвагі асветніка, чытач знойдзе вытлумачэнне таямніц

Божых, атрымае адказ на пытанне, чаму Гасподзь насылае на добрых і сумленных людзей пакуты і хваробы, а злым дае багацце і здароўе.

У «Прадмове да «Песні Песняў» цара Саламона» Скарына акцэнтаваў увагу на сімволіка-алегарычным аспекце гэтага твора. Паводле беларускага філолага-экзэгета, у «Песні Песняў» наймудрэйшы цар Саламон прарочыў пра Прышэсце Хрыста і ўсталяванне хрысціянства. Асноўныя вобразы твора – Жаніх і Нявеста – гэта сімвалы Сына Божага і Хрыстовай Царквы, дружкі з боку Жаніха – гэта апосталы, а сяброўкі Нявесты – шчырыя вернікі.

Ф. Скарына ў «Прадмове да «Плачу» Іераміі» раскрыў гістарычныя абставіны, падчас якіх прарок Іерамія напісаў высокамастацкі «Плач». Беларускі біблеіст падкрэсліваў, у прыватнасці, што твор быў напісаны пасля ўварвання вавілонскага войска ў Іерусалім, страшэннага разбурэння і спусташэння горада. Пра глыбокае філалагічнае пранікненне Скарыны ў мастацкую тканку «Плачу» Іераміі сведчыць указанне на тое, што ў арыгінале тэксту змяшчалася зашыфраваная яўрэйская азбука.

Каментуючы «Першае саборнае пасланне» апостала Іаана ва ўласным «Сказанні» да гэтага твора, Скарына вылучыў яго асноўныя тэматычныя дамінанты – разважанні апостала пра святло і цемру, жыццё і смерць, любоў і нянавісць, розніцу паміж паслядоўнікамі Хрыста і паслядоўнікамі Д'ябла, пра шанаванне Госпада і павагу да блізкіх.

Асабліва падрабязна Ф. Скарына раскрываў семантыку чатырнаццаці Пасланняў апостала Паўла. Гуманіст акцэнтаваў увагу на маральна-этычных аспектах твораў апостала, падкрэсліваў іх значэнне для духоўнага сталення чалавека, выхавання добрых нораваў і ўзаемнай павагі сярод людзей.

Каментуючы «Пасланне да Рымлянаў» апостала Паўла, Скарына раскрыў характар ідэйнай барацьбы паміж рымскімі элінамі і іудзеямі. Іх аблуды і памылковыя вучэнні, паводле высновы беларускага філолага-біблеіста, якраз і прымусілі Паўла звярнуцца з канцэптуальным пасланнем да жыхароў Рыма. Скарына слушна акцэнтаваў увагу на тым, што «Пасланне да рымлянаў» – найбольш філасафічны і інтэлектуальна заглыблены твор апостала, у якім вельмі грунтоўна сфармулявана антрапалогія, падрабязна выкладзены сацыяльная і маральна-этычная дактрыны Паўла, яго вучэнне пра розныя віды права, разважанні пра фізічнае і духоўнае жыццё людзей, цялесную і духоўную смерць, вучэнне пра дабрачыннасці і папярэджанні аб грэшных учынках, навучанне добрым звычаям і ўчынкам. Беларускі біблеіст адзначыў супярэчлівасць асобных меркаванняў апостала Паўла, падкрэсліў, што «Пасланне да Рымлянаў» цяжкае для разумення нават адукаваных дактароў, не кажучы ўжо пра звычайных людзей.

У «Сказанні да «Паслання калосянам» апостала Паўла» Скарына асвятліў канкрэтныя прычыны і светапоглядныя матывы, што прымусілі апостала Паўла напісаць калосянам ліст. Сярд прычын беларускі філолаг-біблеіст назваў, у прыватнасці, імкненне апостала адвесці калосянаў ад хлуслівага вучэння, паводле якога, анёлы, пасланыя Богам, а не Ісус Хрыстос, – выратавальнікі людскога роду.

У «Сказанні да «Першага паслання Цімафею» святога апостала Паўла» Ф. Скарына паведамляе пра асобу адрасата, у прыватнасці пра нараджэнне Цімафея ад змешанага шлюбу – эліна і яўрэйкі, навучанне падлетка самім апосталам Паўлам. Беларускі біблеіст падкрэслівае, што гэтае пасланне Павел напісаў, каб дапамагчы Цімафею, які служыў у Эфесе, супрацьстаяць хлуслівым вучэнням, што забараняли ўжываць мяса і жаніцца.

«Сказанне да «Паслання Ціту» святога, слаўнага апостала Паўла» Ф. Скарыны адметнае тым, што беларускі экзэгет указвае ў ім на клапатлівае стаўленне Паўла да Ціта, які з'яўляўся любімым вучнем апостала. Ён таксама піша пра месца знаходжання адрасата – на Крыцкай выспе, куды Ціт быў прызначаны Паўлам на пасаду архіепіскапа, духоўнага пастыра хрысціян, што жылі ў ста крыцкіх гарадах. Скарына акрэслівае мэту апостальскага паслання – навучыць Ціта змагацца з прыхільнікамі іудаізму, абаронцамі Старога Запавету, «ілжэнастаўнікамі», якія прапаведавалі выключны аскетызм і этнічную богаабранасць.

У «Сказанні да «Паслання Філімону» святога Паўла-апостала» Скарына адзначае ўзнёсласць стылю і незвычайную эмацыйнасць, выяўленую апосталам Паўлам у лісце, адрасаваным Філімону.

Менавіта пачынаючы з Ф. Скарыны грунтоўныя ўводныя словы – прадмовы, сказанні і звароты да чытача – сталіся істотным мастацка-кампазіцыйным кампанентам у беларускай, украінскай і рускай літаратурах, а таксама пазнейшых шматлікіх выданнях Бібліі. Такім чынам, у творчасці Скарыны арганічна спалучаліся заходняя філасофія і ўсходнія інтэлектуальныя традыцыі, пад уздзеяннем якіх фарміраваліся беларуская грамадска-палітычная думка і нацыянальная культура. Беларускі асветнік аказаў грандыёзны ўплыў на

развіццё беларускай і ўсёй усходнеславянскай філасофіі, кніжнапісьмовай культуры, літаратуры, філалагічнай думкі, выступаючы як наватар і першаадкрывальнік у многіх галінах і сферах. На працягу наступных стагоддзяў з выданняў Скарыны ў Беларусі, Украіне і Маскоўскай Русі рабіліся шматлікія спісы, многія з якіх захаваліся да нашага часу і цяпер зберагаюцца ў кнігасховішчах і архівах Масквы, Санкт-Пецярбургу, Кіева. У наш час творчая спадчына Францыска Скарыны выклікае шырокае зацікаўленне ў інтэлектуалаў Еўропы, аб чым сведчаць факсімільныя перавыданні яго кніг у Германіі, якія суправаджаюцца грунтоўнымі навуковымі каментарыямі на нямецкай і англійскай мовах.

5.4. Праблема «чалавек – грамадства»

Светапогляд ёсць род духоўнай дзейнасці, які спалучае навуковатэарэтычны і духоўна-практычны, каштоўнасны спосаб асваення свету. Ён не абавязкова фіксуецца ў паняційнай, філасофскай форме. Хоць філасофія і з'яўляецца тэарэтычнай асновай светапогляду, яна тым не менш яго не падмяняе, паколькі «светапогляд» – паняцце больш шырокае і адлюстроўваецца яно ў такіх духоўных формах, як рэлігія, мараль, права, мастацтва, навука, звычайная свядомасць. А. С. Майхровіч выказаў думку, якая мае важнае метадалагічнае значэнне, асабліва для ўсходнееўрапейскага культурнага рэгіёна, аб светапогляднай дамінанце, сутнасць якой зводзіцца да наступнага: у структуры пэўнай светапогляднай сістэмы пераважаюць тыя або іншыя духоўныя формы, што залежаць ад культурнагістарычных умоў, традыцый духоўнага жыцця, якія ўжо склаліся, таго ці іншага народа ў тую ці іншую эпоху і г. д. [Майхрович 1982:15]. В. С. Горскі, напрыклад, прыходзіць да вываду, што ў грамадскай свядомасці Кіеўскай Русі панавалі духоўна-практычныя, каштоўнасныя формы асваення быцця [Горский 1988:11]. З такой сітуацыяй сутыкаемся і ў Беларусі ў XVI–XVII стст.

Светапогляд Скарыны – узор пераважна каштоўнаснага, духоўнапрактычнага асваення рэчаіснасці, хоць у ім ужо прысутнічае даволі прыкметная філасофска-тэарэтычная тэндэнцыя, звязаная з арыстацелізмам і навуковымі ўяўленнямі эпохі Адраджэння. У працэсе інтэрпрэтацыі біблейскіх сюжэтаў Скарына часта разважае ўжо зусім «катэгарыяльна», выкарыстоўваючы такія паняцці, як «паспалітае добрае» (грамадскае дабро), «пажытак паспаліты» (грамадская карысць), «мудрасць» (духоўна-практычныя веды, адзінства ведаў і маральнасці), «навука» (веды), «опатренность» (умеранасць, разважлівасць) і да т. п. Калі разглядаць светапогляд Скарыны як сістэму ўзаемазвязаных прынцыпаў і ўстановак, то неабходна адзначыць наступнае.

Першае. У яго светапогляднай структуры, як ужо адзначалася, дамінуюць духоўна-практычныя, каштоўнасныя формы асваення рэчаіснасці – катэгорыі дабра, ліха, кахання, справядлівасці, несправядлівасці, прыгажосці, патрыятызму.

Другое. Галоўным прынцыпам светапогляду Скарыны з'яўляецца адраджэнскі антрапацэнтрызм, г. зн. вылучэнне на першы план праблемы зямнога прадвызначэння чалавека; у той жа час мысліцелем не знімаецца праблема замагільнай адплаты.

Трэцяе. Скарына значна пашырыў межы духоўна-маральнай свабоды чалавека: абвясціў права індывіда на адносна незалежнае вытлумачэнне біблейскіх тэкстаў; вылучыў палажэнне аб здольнасці чалавека дасягнуць ідэалу пры дапамозе індывідуальных намаганняў, без царкоўнага асвячэння; пастуляваў неабмежаванае права чалавека на пазнанне і творчасць; сцвярджаў неабходнасць актыўных адносін чалавека да грамадскай рэальнасці. Разам з тым ідэю духоўнай свабоды Скарына не даводзіць да крайняга індывідуалізму, а суадносіць з дамінуючай у сістэме яго сацыяльна-этычных каштоўнасцей ідэяй агульнага дабра.

Чацвёртае. У якасці светапогляднай устаноўкі Скарыны выступае натуралістычная тэндэнцыя, што знаходзіць адлюстраванне ў яго канцэпцыі «натуральнай маралі» і «натуральнага права». Аднак натуралізм не выключае тэалагізму ў светапоглядах Скарыны на прыроду, грамадства, чалавека. Прычым Скарына не проціпастаўляе «натуральнае» і «боскае», а спрабуе паказаць магчымасць іх «мірнага суіснавання».

Пятае. Характэрная светапоглядная ўстаноўка Скарыны – ідэйны кампраміс, імкненне не да рашучага разрыву з традыцыйным, сярэднявечна-тэалагічным светапоглядам, а да яго абнаўлення, рэфармавання, узгаднення з новымі, рэнесансна-гуманістычнымі ўстаноўкамі, прынцыпамі, ідэаламі.

Шостае. Прынцыпам скарынаўскага светапогляду з'яўляецца дэмакратызм, які заключаецца, з аднаго боку, у арыентацыі дзейнасці інтэлігента на народ, «люд просты, паспаліты», з другога – у веры ў інтэлектуальна-творчыя патэнцыі народа, у яго здольнасці далучыцца да самых высокіх каштоўнасцей духоўнай культуры.

Сёмае. Вялікую ролю ў светапоглядзе беларускага мысліцеля адыгрывае прынцып адзінства дабрачыннасці, прыгажосці і ісціны, хоць у шэрагу выпадкаў гэтыя паняцці выступаюць у якасці адносна незалежных (напрыклад, прыгажосць і ісціна).

Францыску Скарыне належыць прыярытэт у пастаноўцы праблемы «чалавек – грамадства» ў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай этыцы. Адну з істотных асаблівасцей філасофска-каментатарскай творчасці беларускага гуманіста складае імкненне пры дапамозе Бібліі абгрунтаваць некаторыя, у асноўным этычныя, ідэі эпохі Адраджэння. Скарына з'яўляецца выразнікам ідэалогіі, духоўных патрэб прагрэсіўна настроеных гараджан Беларусі, галоўным чынам купцоў і рамеснікаў, у светапоглядзе якіх пад уплывам эканамічных, сацыяльна-палітычных і культурных зрухаў намеціўся адыход ад артадаксальных феадальна-царкоўных уяўленняў свайго часу. У той жа час шэраг яго ідэй выходзіць за вузкія сацыяльныя рамкі, мае непераходзячае, агульначалавечае значэнне. Прычым спецыфічны спосаб філасофствавання Скарыны тлумачыцца не толькі тыпічнымі рысамі эпохі, але і асаблівымі айчыннымі культурна-гістарычнымі абставінамі, пра якія ўжо гаварылася вышэй. У прыватнасці, своеасаблівы характар філасофска-этычных поглядаў Скарыны адлюстраваўся ў сінтэзе ўсходніх і заходніх, сярэднявечна-хрысціянскіх і рэнесансна-гуманістычных ідэй. Істотны ўплыў на яго светапогляд мела старажытнаруская народна-этычная і эстэтычная, а таксама літаратурна-філасофская традыцыя. Неабходна таксама адзначыць, што біблейска-хрысціянская этыка мадэрнізуецца і адаптуецца Скарынам у суадносінах з патрабаваннямі і ідэйнымі шуканнямі эпохі Адраджэння, актуальнымі сацыяльна-палітычнымі і нацыянальна-культурнымі задачамі беларускага, украінскага і рускага народаў – трох брацкіх народаў, ад імя якіх, як вядома, ён выступаў. У цэнтры ўвагі беларускага мысліцеля-гуманіста знаходзіцца праблема чалавека і грамадства. У сувязі з гэтай усёабдымнай этычнай праблемай Скарынам разглядаюцца і рашаюцца пытанні прызначэння, сэнсу жыцця, духоўнага свету, годнасці чалавека; паходжання маральных уяўленняў, духоўна-маральнай свабоды, агульнага і індывідуальнага дабра, грамадзянскай актыўнасці і г. д.

Скарына зрабіў спробу перагледзець артадаксальна-хрысціянскую трактоўку праблемы чалавечага існавання, згодна з якой зямное жыццё чалавека не ўяўляе самазадавальняючай каштоўнасці, гэта толькі падрыхтоўка да жыцця замагільнага. Мысліцель сцвярджае

самакаштоўнасць чалавечага жыцця, рэабілітуе зямное быццё, не адвяргаючы ў той жа час і веры ў замагільнае жыццё. Этыка Скарыны арыентуе чалавека пераважна на рэальнае, грамадска карыснае зямное жыццё, служэнне «пажытку паспалітаму», пастаяннае інтэлектуальна-маральнае ўдасканаленне, «абы научившися мудрости» люди «добре жили на свете» [Скарына 1969:20–24]. Звяртаюць на сябе ўвагу меркаванні Скарыны аб сэнсе жыцця і вышэйшым дабры. Характэрна, што гэтыя праблемы разглядаюцца мысліцелем у прадмовах да «Прытчаў Саламона», «Прамудрасці Ісуса, сына Сірахава», «Эклесіяста» і інш. У іудзейскай традыцыі названыя кнігі лічыліся філасофскімі і не былі ўключаны ў канон. Такія ж адносіны да некаторых з іх былі на Старажытнай Русі. У прыватнасці, кнігі «Прытчы Саламона», «Прамудрасць Ісуса, сына Сірахава» былі шырока вядомы старажытнарускаму чытачу і разглядаліся як свецкія маральна-дыдактычныя сачыненні. У «Прытчах Саламона» высокае прызнанне атрымлівае розум, сцвярджаецца каштоўнасць рэальнага жыцця і г. д. Негатыўныя адносіны да замагільнага свету, прапаведзь зямнога шчасця і асалоды змяшчаюцца ў «Эклесіясце». У кнізе «Прамудрасць Ісуса, сына Сірахава» таксама выяўляецца адсутнасць веры ў замагільнае жыццё. Даволі сімптаматычна, што многія з гэтых ідэй прыцягнулі ўвагу мысліцеля і атрымалі адлюстраванне ў яго прадмовах. Перш за ўсё гэта сведчанне ўплыву на светапогляд Скарыны старажытнарускай філасофска-этычнай традыцыі.

У прадмове да «Прытчаў Саламона» Скарына сцвярджае, што галоўнае прадвызначэнне чалавека заключаецца ў дасканалым зямным жыцці, а аб'ектам этыкі з'яўляецца праблема, «яко ся имамы справовати и жити на сем свете» [Скарына 1969:17]. Мысліцель у каментарыях да «Эклесіяста» фіксуе множнасць сэнсажыццёвых пазіцый рэальнага чалавека, плюралізм яго каштоўнасных арыентацый. У прыватнасці, Скарына зазначае, што аўтар «Эклесіяста» «пишет о науце всех людей посполите сущих в летех мужества, приводячи им на паметь суету, беду и працу сего света, понеже в розмаитых речах люди на свете покладают мысли и кохания своя: едины в царствах и в познании, друзии в богатестве и в скарбех, инии в мудрости и в науце, а инии в здравии, в красоте и в крепости телесной, неции же во множестве имения и статку, а неции в роскошном ядении и питии и в любодеянии, инии теже в детех, в приятелех, во слугах и во иных различных многих речах. А тако

адзіны каждый человек имать некоторую речь пред собою, в ней же ся наболей кохает и о ней мыслит» [Скарына 1969:28].

Прыведзены фрагмент сведчыць пра добрае знаёмства Скарыны з антычнымі філасофска-этычнымі канцэпцыямі вышэйшага дабра, у прыватнасці арыстоцелеўскай, эпікурэйскай, стаічнай і інш. Скарына не прымае этычнай канцэпцыі эпікурэізму, а імкнецца сінтэзаваць хрысціянскія маральныя нормы амаральнымі прынцыпамі арыстацелізму і ўмеранага стаіцызму.

Мысліцель правільна заўважыў дыялектычны характар меркаванняў «прамудрага Саламона», у якіх адлюстравана супярэчлівасць маральнай свядомасці і паводзін чалавека ў рэальным жыцці, разнастайнасць жыццёвых пазіцый, складанасць быцця чалавека ў цэлым, якое не ўкладваецца ў жорсткую дагматычную схему той або іншай этычнай канцэпцыі. «Можемы досканале поразумети, – піша ён, – иже царь Саломон о мыслях и о кохании людьских говорить; на некоем бо месте пишеть, «иже несть лепшего, только ясти и пити и чинити добро души своей». А на другом месте пишеть: «Лепей ест пойти в дом плачю, нежели в дом пированиа...» Таке жь и о иных речах в сей книзе пишет; они же видятся собе быти противны, яко и людская кохания и мысли суть собе противна, един бо в том ся кохаеть, тое хвалить и о том хвалить и о том мыслит, а другый другое, а иный иное. И во всих тых коханиах и мыслях людьскых знашол есть царь Саломон суету и утиснение души» [Скарына 1969:29–30]. Скарына з разуменнем ставіцца да рэальнай, зямной маралі людзей, у той жа час ён проціпастаўляе ёй маральны ідэал, у якасці якога ў яго выступае гуманістычна мадэрнізаваная хрысціянская этычная канцэпцыя жыцця. Для Скарыны вышэйшае дабро – дабро зямное. Гэта інтэлектуальна насычанае, маральна-дасканалае і грамадска карыснае жыццё на зямлі, перш за ўсё служэнне людзям, а потым ужо Богу, ці, дакладней, служэнне Богу пры дапамозе служэння людзям.

У цэнтры ўвагі Скарыны знаходзіцца духоўны свет чалавека, яго каштоўнасці, ідэалы, прадвызначэнне. «Да совершен будет человек божий, – пастулюе мысліцель, – и на всяко дело добро уготован, яко святый апостол Павел пишеть. И сего ради святые писма уставлена суть к нашему навчению, исправлению, духовному и телесному, различными обычаи» [Скарына 1969:9]. Аднак духоўнае ўдасканаленне чалавека Скарына, як гэта вынікае з яго прадмоў, разумее зусім не ў духу пасланняў апостала Паўла. У прыватнасці, для Скарыны характэрны ярка выяўлены інтэлектуалізм, погляд на пазнанне як на адну з істотных функцый духоўнай прыроды чалавека. У аснове яго этычнай канцэпцыі ляжыць думка аб неабходнасці і магчымасці пастаяннага ўдасканалення чалавечай прыроды, аб тым, што ад гэтага ўдасканалення залежыць ўдасканаленне грамадскага жыцця.

Скарына сцвярджае ідэал думаючага, інтэлектуальна накіраванага чалавека. Інтэлектуальныя і маральныя дабрачыннасці трактуюцца ім як саманабытыя, якія з'яўляюцца функцыяй актыўнай, разумова-пазнавальнай і грамадска-практычнай дзейнасці чалавека. Ён услаўляе людзей, якія імкнуцца да пазнання і перад усімі іншымі асалодамі аддаюць перавагу асалодзе духу. У якасці прыкладу ў яго выступаюць такія біблейскія інтэлектуалы, як цар Саламон, які «не просил еси собе дней многих, ни богатества», але «мудрости и разума» [Скарына 1969:16]; цар Пталямей Філадэльф, уладальнік вядомай Александрыйскай бібліятэкі, дзе налічвалася, як паведамляе Скарына, звыш 40 тысяч кніг. «Таковый убо был милосник науки и мудрости, – піша аб ім мысліцель, – иже болей избрал оставити в науце и в книгах вечную славу и паметь свою, нежели во тленных великих царскых сокровищах» [Скарына 1969:22–23]. Імкненне да інтэлектуальна-творчага самавыяўлення Скарына лічыць адной з найбольш пахвальных вартасцей чалавека. Ісус Сірахаў, расказвае ён, прыехаўшы ў Александрыю, быў здзіўлены кніжным багаццем тамашняй бібліятэкі. Ён «узрел ест тамо множество книг различных и межи ими видел писмо и книгы деда своего... И возревновал ест тому, дабы, оставил теже и по себе паметь, яко и предкове его оставили суть дабы паметь его не загинула во веки» [Скарына 1969:23–24]. У скарынаўскай інтэрпрэтацыі гэтага сюжэта імпліцытна змяшчалася думка аб тым, што бессмяротнасць чалавека заключаецца ў памяці нашчадкаў і забяспечваецца добрымі ўчынкамі, служэннем «пожытку посполитому», што, зразумела, не адпавядала хрысціянскай догме. Само па сабе жаданне славы, вядомасці, памяці ў нашчадкаў – уласцівасць рэнесанснай свядомасці, зусім не характэрная для сярэднявечнай культуры, пранізанай духам ананімнасці. Тут, несумненна, наказана ўзрослае ўяўленне аб каштоўнасці індывідуальнага чалавечага існавання.

Ідэалам для Скарыны з'ўляецца чалавек, які спалучае ў сабе біблейскую мудрасць і мудрасць філасофскую, «духа святого и философии исполненный, еврейского языка и греческого досконале

умелый» [Скарына 1969:22]. У гэтым выказванні, па-першае, бачна характэрная для Скарыны спроба сінтэзу культурна-філасофскіх традыцый Антычнасці і хрысціянства, па-другое, рэнесансна-гуманістычная трактоўка навуковай дзейнасці, якая дапускае дасканалае веданне старажытных моў. Аб мудрасці Скарына лічыць за лепшае гаварыць у навукова-філасофскім, чым у тэалагічным сэнсе. У яго ўяўленні «мудрасць» – гэта галоўным чынам веды [Скарына 1969:20–22]. Хутчэй за ўсё, мудрасць Скарына разумеў у арыстоцелеўскім сэнсе, як веданне існага. «Мудрость, – пісаў ён, – якобы моць в драгом камени, и яко злато в земли и ядро у ворех. Кто ю знайдеть, сей знайде милость и достанеть благословения от господа, и придеть к нему все доброе посполу с нею, хвала и честь безчисленая моцию ся, – она убо ест мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению» [Скарына 1969:20]. Скарына разглядаў веды не толькі ў якасці самадастатковай каштоўнасці, але і як неабходную ўмову маральна-прыгожага жыцця. Адукацыя, культура, меркаваў ён, паказваюць чалавеку шлях да індывідуальнага і агульнага дабра, з'яўляюцца асновай маральных дабрачыннасцей, зямнога шчасця. Прычым доступ да маральнага ідэалу адкрыты кожнаму чалавеку, паколькі дабрачыннасці можна навучыцца. Звяртаючыся да ўнутранага свету чалавека, праяўляючы клопат аб яго інтэлектуальных і маральных дабрачыннасцях, Скарына тым самым сцвярджаў адзін з прагрэсіўных, рэнесансна-гуманістычных прынцыпаў, згодна з якім сапраўдная годнасць і высакароднасць чалавека заключаюцца не ў паходжанні, не ў знатнасці, не ў грамадскім становішчы і, нарэшце, не ў рэлігійнай стараннасці, а ў такіх якасцях, як інтэлект, маральны воблік, здольнасці, дзякуючы якім ён прыносіць сапраўдную карысць грамадству.

Беларускі мысліцель спрабуе вытлумачыць паходжанне маральных паняццяў. На яго думку, яны маюць дваістую аснову: індывідуальны розум і боскае адкрыццё [Скарына 1969:93]. Прычым натуральны маральны закон валодае прыярытэтам: «Прежде всех законов или прав писаных закон прироженый всем людем от господа бога дан ест» [Скарына 1969:94]. Натуральны маральны закон, мяркуе Скарына, «написан есть в серци единого каждого человека», ён дадзены яму Богам разам з розумам і свабоднай воляй, дзякуючы чаму чалавек валодае здольнасцю прымаць свядомае маральнае рашэнне. «От зачала убо веков, – піша мысліцель, – егда сотворил бог первого человека, написал ест закон сей в серци его» [Скарына 1969:93]. Асноўны пастулат натуральнага маральнага закону, які ён выводзіць з розуму, фармулюецца наступным чынам: «То чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хощеши от иных иметь» [Скарына 1969:93].

На гэтым маральным прынцыпе, мяркуе Скарына, заснаваны ўсе «пісаныя» маральныя законы, у тым ліку і закон Старога і Новага Запавету. Ім кіраваліся і кіруюцца людзі на працягу ўсёй гісторыі. «Тым же обычаем, – піша мысліцель, – и ныне единый кожный человек, имея розум познаеть, иже непослушание, убийство, прелюбодеяние, ненависть, татба, несправедливость, злоимание, неволя, досаждение, гордость, злоречие, нелютость, клеветание, зависть и иная тым подобная злая быти, понеже сам таковых речей от иных не хотеть терпети» [Скарына 1969:93–94]. Скарына, такім чынам, імкнецца знайсці нейкі ўніверсальны, рацыянальны маральны прынцып, прымальны для ўсіх людзей незалежна ад сацыяльнага статусу і рэлігійнай прыналежнасці, на аснове якога можна было б рэгуляваць грамадскае жыццё. Тут відавочны не толькі ўплыў хрысціянскай этыкі («Дык вось, ва ўсім, як хочаце, каб з вамі паступалі людзі, паступайце і вы з імі» (Мц. 7:12)), але і адлюстраванне шматвяковага пошуку сусветнай філасофска-этычнай думкі, якая спрабавала знайсці катэгарычны імператыў сацыяльна-маральных паводзін чалавека.

Пісьмовай крыніцай маральных норм, на думку Скарыны, з'яўляецца галоўным чынам Біблія [Скарына 1969:95]. З рэлігійна-этычнага вучэння Скарыны вынікае, што чалавек самастойна, без царкоўнага пасрэдніцтва можа разабрацца ў маральна-этычным сэнсе «боскага адкрыцця» і дасягнуць маральнага ўдасканалення індывідуальнымі намаганнямі ў выніку самастойнага вывучэння Бібліі, асабістай веры. Зыходныя палажэнні маралі ва ўяўленні Скарыны разумна асэнсоўваюцца чалавекам і выступаюць у канчатковым выніку як маральны абавязак, сумленне. Мысліцель, такім чынам, сцвярджаў інтравертны, арыентаваны знутры характар вытокаў веры і чалавечай маралі, абгрунтоўваў думку аб асабістай адказнасці чалавека за свае ўчынкі. Яго рэлігійна-маральную пазіцыю можна кваліфікаваць як праяўленне рэнесанснага індывідуалізму, што сцвярджаў мараль унутранага роздуму ў супрацьлегласць афіцыйнай царкоўнай маралі замагільнай адплаты [Титаренко 1974:112–113]. Скарына – адзін з першых еўрапейскіх рэфарматараў як у галіне рэлігіі, так і ў сферы ўяўленняў аб маралі. У яго прадмовах назіраецца

тэндэнцыя да разрыву сувязі паміж мараллю і афіцыйнай царквою. Крыніцу маральных паняццяў беларускі гуманіст спрабуе знайсці перш за ўсё ў самім чалавеку, яго розуме, асабістых адносінах да Бога. Менавіта таму ў сваіх каментарыях ён акцэнтуе ўвагу на маральна-этычнай сутнасці Бібліі, ігнаруючы яе рэлігійна-дагматычны змест ці адводзячы яму нязначнае месца. Скарына імкнецца раскрыць у рэлігіі не яе знешні, дагматычна-абрадавы бок, а зразумець яе ўнутраную сутнасць, пераважна філасофска-этычную, асэнсаваць некаторыя акумуляваныя хрысціянствам грунтоўныя агульначалавечыя маральныя каштоўнасці. Рэнесансна-гуманістычная тэндэнцыя да пераадолення залежнасці вучэння аб маралі ад афіцыйнай царкоўна-рэлігійнай дактрыны атрымала далейшае развіццё ў філасофска-этычнай думцы Беларусі другой паловы XVI–XVII ст.

Скарына ставіць і вырашае адну з важнейшых філасофска-этычных праблем – праблему суадносін індывідуальнага і агульнага дабра. Мысліцель разглядае чалавека як істоту грамадскую, і для яго этыкі характэрна сцвярджэнне прымату агульнага дабра перад індывідуальным. Паняцце агульнага дабра ў творах Скарыны фігуруе пад тэрмінам «посполітое доброе». Толькі ў грамадстве, разважаў ён, жыццё чалавека напаўняецца сапраўдным сэнсам, таму людзі павінны навучыцца «вкупе жити». Грамадскае жыццё патрабуе ад чалавека бескарыслівага служэння «пожитку посполитому», выкарыстання ўсіх сваіх здольнасцей і дараванняў у інтарэсах агульнага дабра. «Единому каждому, – піша Скарына, – не хвалитися самому в собе божественными духовными даровании. Но яко уды разно імуще в теле деание, вси вкупе собе суть помощни, тако каждый хрестианин свое имея дарование к посполитого доброго размножению да уделяеть» [Скарына 1969:132]. У прадмове да «Кнігі Эсфір» Скарына наступным чынам фармулюе сваё разуменне грамадскага абавязку: «Не толико бо сами народихомся на свет, но более ко службе божией и посполитого доброго» [Скарына 1969:109]. Сваю асабістую дзейнасць Скарына разглядаў перш за ўсё як служэнне агульнаму дабру, як выкананне свайго абавязку перад народам, «братьями русью» і Радзімай [Скарына 1969:24]. Гэтая думка праводзіцца ім у кожнай прадмове і пасляслоўі. З этычнага вучэння Скарыны ўскосна вынікала, што людзей перш за усё павінна аб'ядноўваць ідэя агульнага дабра. Грамадскія інтарэсы павінны стаяць вышэй за рэлігійныя рознагалоссі, а таму рэлігійная верацярпімасць – найбольш разумны спосаб суіснавання людзей.

Самая характэрная асаблівасць этыка-гуманістычнага светапогляду Скарыны – патрыятызм. Скарына быў заснавальнікам нацыянальна-патрыятычнай традыцыі ў гісторыі беларускай культуры. Для мысліцеля інтарэсы народа і Айчыны вышэй за рэлігійныя інтарэсы і канфесійныя дамаганні, пачуццё абвязку перад Радзімай і «братьями русью, людьми посполитыми» выступае ў яго значна мацней, чым рэлігійная набожнасць. Патрыятычны пачатак у светапоглядзе Скарыны – вынік канкрэтызацыі ідэі «агульнага дабра». Ён з'яўляецца адным з найбольш яркіх праяў традыцый старажытнарускай культуры. Абгрунтоўваючы сваю дзейнасць інтарэсамі «пожытку посполитого», беларускі гуманіст пастаянна канкрэтызуе яе накіраванасць: «Наболей с тое причины, иже мя милостивый бог с того языка на свет пустил» [Скарына 1969:11]. Добра вядома, што творцы культуры эпохі Адраджэння даволі часта звярталіся да біблейскіх сюжэтаў для абгрунтавання актуальных філасофскіх ідэй і сацыяльна-палітычных задач свайго часу і свайго народа. У прыватнасці, Майсей, Давід, Юдзіф і іншыя біблейскія персанажы былі любімымі героямі мастакоў італьянскага Адраджэння. Скарына таксама ў якасці прыкладу гераічнага і самаадданага служэння сваёй Айчыне апісвае подзвіг Юдзіфі. Ён лічыць, што «Кніга Юдзіф» дадзена «к нашему научению, абыхом яке зерцало, жену сию преславную пред очима имеюще, в добрых делах и в любви отчины не толико жены, но и мужи наследовали и всякого тружания и скарбов для посполитого доброго и для отчины своея не лютовали» [Скарына 1969:59]. Свой патрыятызм, любоў да Радзімы Скарына выказаў у наступных выдатных словах: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знають ямы своя; птици, летающие по воздуху, ведаюць гнезда своя; рибы, плывающие по морю и в реках, чують виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, – тако ж и люди, игде зродилися и скормлемы суть по бозе, к тому месту великую ласку имають» [Тамсама]. Этыка Скарыны, такім чынам, выхоўвала ў чалавеку грамадзяніна і патрыёта, фарміравала ў ім якасці, неабходныя для актыўнай грамадска-практычнай дзейнасці на карысць свайго народа і Радзімы.

Скарына не абсалютызуе «агульнае дабро» на шкоду «дабру індывідуальнаму», а спрабуе гарманічна вырашыць праблему ўзаемаадносін паміж гэтымі дзвюма маральна-этычнымі дабрачыннасцямі. Каб быць карысным грамадству, садзейнічаць яго аздараўленню, удасканаленню, захоўваць яго ў цэласнасці, чалавек павінен

развіваць сваю духоўнасць, выхоўваць у сабе пэўныя, неабходныя для грамадскага жыцця маральныя якасці. Важнейшай маральнай дабрачыннасцю чалавека Скарына ў адпаведнасці з хрысціянскай этыкай лічыць любоў. Евангельскае паняцце «любоў да бліжняга» ім гуманістычна пераасэнсоўваецца. Ва ўяўленні мысліцеля чалавекалюбства – не ардынарная норма паўсядзённых паводзін, а вышэйшы прынцып узаемаадносін паміж людзьмі, універсальны закон уласнага і грамадскага жыцця, аснова ўсіх іншых дабрачыннасцей [Скарына 1969:104]. «Каждый християнин, – піша беларускі гуманіст, – ... наиболей любовь ко всим да соблюдаеть, еже есть совершена над все иные дарования, без нея же ничто проспешно ест» [Скарына 1969:132]. Характэрна, што ў іерархіі маральных каштоўнасцей «вера» ў Скарыны стаіць пасля «любові». Прынцып любові распаўсюджваецца ім не толькі на прадстаўнікоў хрысціянскага веравызнання, але звернуты «да ўсякага чалавека» незалежна ад яго становішча ў грамадстве, веравызнання, нацыянальнага паходжання. Скарыне ўласціва глыбокая павага да «простого и посполитого человека», высокае разуменне яго годнасці, якая, на думку мысліцеля, заключаецца ў інтэлекце, маральных дабрачыннасцях, грамадскай актыўнасці, а не ў багацці, ва ўладзе, саслоўнай прыналежнасці, што сведчыць пра рэнесансна-гуманістычную накіраванасць яго светапогляду.

Што да справядлівасці, то яна, на думку Скарыны, па свайму паходжанню таксама боска-прыроднае маральнае паняцце. Чалавекалюбства і справядлівасць – два галоўныя крытэрыі паводзін чалавека. Менавіта на аснове чалавекалюбства і справядлівасці Скарына фармулюе свой катэгарычны маральны імператыў. На аснове гэтых дабрачыннасцей, лічыў ён, павінны будавацца не толькі маральныя ўзаемаадносіны паміж людзьмі, але і складацца юрыдычныя законы, выконвацца правасуддзе, ажыццяўляцца дзяржаўнае кіраванне і палітыка [Скарына 1969:95,115].

Хоць Скарына і прызнаваў важнасць самапаглыбленасці і сузіральнасці, аднак перавагу аддаваў сацыяльна актыўнаму, дзейнапрактычнаму жыццю. Інтэлектуальныя і маральныя дабрачыннасці чалавека істотныя толькі ў тым выпадку, калі яны маюць «выхад у практыку», служаць «посполитому доброму», калі людзі ў імя агульнага дабра, «отчины своей» аддаюць сябе цалкам і поўнасцю «розмножению мудрости, умения, опатренности, розуму и науки», не шкадуюць «всякого тружания и скарбов» [Скарына 1969:24, 59].

Сцвярджэнне ў якасці ідэалу актыўнага, грамадска карыснага мірскога жыцця было выяўленнем самасвядомасці гандлёва-рамесных слаёў гарадскога насельніцтва, выступала адным з момантаў раннебуржуазнай ідэалогіі Адраджэння, якая фарміравалася. У італьянскай этыка-гуманістычнай думцы лінія «грамадзянскага гуманізму» прадстаўлена К. Салготацы, Л. Бруні, Л. Альберці і іншымі мысліцелямі, якія пераасэнсавалі з пазіцый рэнесанснага гуманізму канцэпцыю вышэйшага дабра і сацыяльна-маральнага абавязку чалавека [Ревякина 1977:100–190]. Характэрна, што служэнне агульнаму дабру, Айчыне, «людем посполитым» Скарына ўзводзіць у ранг падзвіжніцтва. Неабходна адзначыць карэннае разыходжанне паміж мысліцелем і артадаксальным хрысціянствам па гэтым пытанні. Калі для афіцыйных хрысціянскіх філосафаў падзвіжніцтва ў асноўным рэлігійная аскеза, служэнне Богу і царкве, то для Скарыны падзвіжніцтва галоўным чынам служэнне грамадству, Радзіме, людзям, г. зн. мірская, свецкая грамадска карысная дзейнасць.

Такім чынам, філасофска-этычныя погляды Скарыны ствараюць шэраг даволі супярэчлівых пластоў. Ён імкнецца спалучыць хрысціянскае, а правільней, раннехрысціянскае, евангельскае этычнае вучэнне з некаторымі ідэямі антычнай і рэнесансна-гуманістычнай этыкі. З пункту погляду тыпалагічнага этычныя погляды Скарыны далучаюцца да ідэйна-філасофскай плыні эпохі Адраджэння, вядомай пад назвай «хрысціянскі гуманізм» [Осиновский 1978:38–39, 128–130]. Без хрысціянскай веры Скарына, зразумела, не ўяўляў сабе інтэлектуальна і маральна дасканалага чалавека, служэнне грамадству ён самым цесным чынам увязваў са служэннем Богу. Разам з філасофскай мудрасцю і ведамі чалавека павінны адрозніваць ісцінная вера, «доўгацярплівасць», «пакорлівасць», «ціхмянасць» і іншыя традыцыйна хрысціянскія дабрачыннасці [Скарына 1969:24–25]. Свае этычныя погляды Скарына грунтуе на рэлігійна-маральных прадпісаннях Бібліі, выбірае маральна-дыдактычны сэнс з яе павучанняў, гістарычных сюжэтаў, алегорый. У той жа час ён стараецца выйсці за межы артадаксальна-хрысціянскай трактоўкі, імкнецца грамадзянска-гуманістычна інтэрпрэтаваць змест Святога Пісання, расставіць новыя акцэнты, звярнуўшы ўвагу чытачоў на тыя маральна-філасофскія і грамадскія праблемы, якія ігнараваліся афіцыйнымі каментатарамі біблейскіх тэкстаў. Як і для прадстаўнікоў «хрысціянскага гуманізму» (Эразм і Томас Мор і інш.), для Скарыны характэрна імкненне сінтэзаваць хрысціянства з элементамі антычнай

і рэнесанснай культуры, павагай да свецкіх ведаў, навукі, філасофіі, зрабіць сваё вучэнне зброяй інтэлектуальна-маральнага ўдасканалення чалавека, маральна-рэлігійнага і сацыяльнага рэфармавання грамадства, сцвярджэння новых, рэнесансна-гуманістычных каштоўнасцей. «Хрысціянскі гуманізм» Скарыны мае грамадзянскі і асветніцка-дэмакратычны характар. Ва ўсіх сачыненнях ён апелюе да патрыятычных пачуццяў сваіх суайчыннікаў, звяртаецца перш за ўсё да народа, «людей простых, посполитых».

6 *глава* СТАЛЫ РЭНЕСАНС

6.1. Станаўленне ідэалагічнай парадыгмы

Канец XV – першая палова XVI ст. мелі выключнае значэнне для асэнсавання і ідэалагічнага выразу як інтэлектуаламі, так і кіруючымі элітамі ВКЛ сваёй адметнай партыі ў «еўрапейскім канцэрце». У гэты час адбывалася не толькі актыўнае засваенне ўсіх найноўшых дасягненняў еўрапейскай грамадска-палітычнай думкі, але і іх дастасаванне да мясцовых рэалій і традыцый. Таму і ў самой грамадска-палітычнай думцы ВКЛ гэтага часу мы знойдзем дзіўнае, аднак цалкам заканамернае спалучэнне, здавалася б, супрацьлеглых, але хутчэй камплементарных, чым кантрадыкторных, светапоглядных і ідэалагічных арыентацый: пільнаванне «старыны» і адкрытасць да інавацый, дагматызм і вальнадумства, манархізм і арыстакратычнае рэспубліканства і г. д. Гэтыя полюсы напружання стварылі належны градыент, так неабходны для інтэнсіўнага інтэлектуальнага і палітычнага жыцця, найбольш адметныя рысы якога разглядаюцца ў гэтым раздзеле.

6.1.1. «Старына»: публічны вобраз і сацыяльны канцэпт

Грамадскі кансерватызм. Аналіз дакументальных матэрыялаў Вялікага Княства Літоўскага XV–XVI стст. дазваляе заўважыць адну важную заканамернасць – у прынцып велікакняжацкай палітыкі было ўзведзена правіла непарушнасці «старыны», звычаяў і парадкаў, што склаліся на працягу стагоддзяў. Як абяцаў вялікі князь, «бо мы новин не уводим, а старины не рухаем» [РИБ-27 1910:595–596]. Прынцып «старыны» быў не толькі важным элементам афіцыйнай ідэалогіі, але складаў і неад’емную рысу тагачаснай масавай свядомасці, менталітэту насельніцтва ўсёй дзяржавы.

Для ўсіх станаў насельніцтва ВКЛ «старына» была сінонімам справядлівых парадкаў, нават ідэалам, адступленне ад якога разглядалася як недапушчальныя «крыўды» і «навіны». Аднак для кожнага

сацыяльнага слоя гэтае паняцце было напоўнена сваім канкрэтным зместам. Меркавалася, што гэты «змест» – жыццёвы ўклад, вызначаны статус, аб’ёмы правоў і абавязкаў – былі ўласцівы і дасталіся ад продкаў, канкрэтна – «бацькоў і дзядоў», што было вельмі важна для трансляцыі сацыяльных інстытутаў. Аргументацыя «ад старыны» была ўсім зразумелай, гэтая мова звычаёвага права знітоўвала паміж сабой «нізы» і «вярхі» грамадства ў рамках неаднароднага паводле праваўладання соцыуму. Звычаёвае ж права было той сістэмай правіл паводзін, якія выпрацоўваліся працяглым часам і набывалі юрыдычнае значэнне, санкцыянаваліся дзяржаўнаю ўладай. «Старына», такім чынам, выступала ментальна-прававой асновай існавання грамадства. Але звычаёвае права як сукупнасць стыхійна паўсталых прававых норм, пры ўсім іх традыцыяналізме і кансерватызме [Юхо 1991:9], фарміравалася тады, калі яно атрымлівала санкцыю дзяржаўнай улады.

Час узнікнення. Азнаямленне з крыніцамі дазваляе прыйсці да высновы, што традыцыя, арыентаваная на «старыну», узнікла даволі позна. Вельмі цяжка казаць нешта пэўнае пра кіеўскі перыяд [Кром 1994:69]. Больш таго, найноўшыя даследаванні паказваюць, што сцвярджаць аб непасрэднай прававой рэцэпцыі даўнярускага права ў прававой спадчыне ВКЛ не зусім карэктна [Вашчук 2009:197].

Вядома, немагчыма вызначыць дакладную дату зараджэння традыцыі «старыны», як немагчыма назваць падобную дату для любой іншай старажытнай гістарычнай з’явы. Але тэндэнцыю выявіць можна і яна заключалася ў паступовым пераходзе ад побытавых выразаў і формул да абагульненага паняцця «старыны» як прынцыпу нязменнасці традыцыйных парадкаў і ладу, як ідэалу сацыяльнай справядлівасці. Важнай вяхой у гэтым працэсе стала мяжа XIV–XV стст. [Кром 1994:70]. Само звычаёвае права было пануючым у ВКЛ да сярэдзіны XV ст., а затым пачало толькі паступова замяняцца пісаным правам, у якім многія нормы звычаёвага права набылі форму закону ў выглядзе «лістоў», прывілеяў, соймавых пастаноў, статутаў і іншых прававых актаў [Юхо 1992:137].

Ужо ў канцы XIV ст. стары парадак стаў супрацьпастаўляцца навацыям, якія ўспрымаліся негатыўна. Паняцце «старына» заняло цэнтральнае месца ў сістэме каштоўнасцей, бо менавіта ключавыя паняцці ўтвараюць дуальныя апазіцыі, якія ствараюць сістэму каардынат у маральнай, прававой і іншых сферах жыцця. Кожнае з гэтых вызначэнняў набывае свой семантычны шэраг. «Старына» атрымлівае сінонімы «по давному», «здавна», «подлуг давного обычая». Навацыі называюць «новинами» і яны сустракаюцца ў тэкстах побач з такімі негатыўнымі характарыстыкамі, як «кривды» і «тяжкости». І што важна – нейкага прамежкавага, нейтральнага ланцуга паміж імі няма. Праўда, выяўлялася ўстойлівая традыцыя інтэрпрэтаваць «старыну» на сваю карысць. «Старына» зусім не была нейкай нейтральнай аб’ектыўнай дадзенасцю – вакол яе распаляліся жарсці ды сутыкаліся супрацьлеглыя інтарэсы.

Зямельнае права. Вельмі часта прынцып «старыны» выкарыстоўваўся пры абгрунтаванні права на зямельныя ўладанні. Падчас судовых спрэчак бакі імкнуліся давесці, што спрэчныя двор ці вёска належалі іх продкам. Даўнасць жа ўладання вымяралася людскімі пакаленнямі, але мяжа «пагружэння» ў мінулае – два пакаленні, бацькі і дзяды. Прадзедаў жа прыгадвалі вельмі рэдка і толькі ў тым выпадку, калі ў родзе меліся нейкія дакументы з тых часоў [ПГ-1 1977:64, № 16; ПГ-2 1978:178, № 241]. Спасылкі на дакладнае ўказанне гадоў (10, 20, 30 і г. д.) не вельмі частыя і фактычна выконваюць ролю дапаўнення да сцвярджэння таго, што сам землеўладальнік ці ягоны бацька фактычна трымалі гэтую зямлю.

Землеўладальнікі спасылаліся не на абстрактную даўнасць, а на канкрэтнае, дакладна вызначанае мінулае, у якім жылі іх продкі, названыя па імені [Кром 1991:540]. Магчыма, такі абмежаваны лік продкаў (бацькі і дзяды) тлумачыцца панаваннем вуснай традыцыі, якая складае натуральную мяжу чалавечай памяці. Адбываліся нават выпадкі, калі бок, які валодаў «лістом» на зямельныя ўладанні, мог прайграць справу, бо іншы бок мог абвесціць такі «ліст» фальшывым, падробленым ці атрыманым незаконна, – і ў гэтым выпадку галоўным аргументам аказвалася спасылка на саму даўнасць валодання спрэчнай зямлёй.

Але і гэтая даўнасць, на якую спасылаліся ўладальнікі зямлі, валодала пэўнай «рухомасцю», перасоўваючыся ў часе. Баяры канца XV ст., бароначы свае правы на зямлю, спасылаліся на «пажалаванні» іх дзядамі ці дзядзькамі бацькі альбо іншымі сваякамі таго ж пакалення, атрыманыя ад вялікіх князёў Вітаўта (1392–1430 гг.), Жыгімонта Кейстутавіча (1432–1440 гг.) ці ў пачатку кіравання Казіміра Ягайлавіча (1440–1492 гг.), г. зн. у першай палове XV ст. Але ўжо ў пачатку каралявання Жыгімонта Старога (1506–1548 гг.) спасылаліся на наданні Казіміра Ягайлавіча і Аляксандра Казіміравіча (1492–1506 гг.). У канцы доўгага ўладарання караля і вялікага князя

Жыгімонта I спасылаліся на акты Аляксандра ці самога Жыгімонта. Змянялася пакаленне землеўладальнікаў і адначасова перамяшчаліся рамкі «актуальнай старыны», найглыбейшы рубеж якой адстаяў ад тагачаснага актуальнага часу на 70–80 гадоў [Кром 1991:541], але звычайна – на 50 гадоў. Родавая памяць у перыяд панавання вуснай традыцыі не паглыблялася далей бацькоў і дзядоў.

Увогуле спасылка на дзядоў і бацькоў патрабавалася не толькі для абгрунтавання ўладальніцкіх правоў на зямлю, але і для пацвярджэння сацыяльнага статусу той ці іншай асобы, у тым ліку мяшчан. У разуменні «старыны» паміж баярамі і сялянамі ўсё ж такі існавала розніца. Для першых «старына» была сінонімам даўнасці, якою яны маглі абгрунтоўваць свае палітычныя і эканамічныя прывілеі [Голубеў 2006:630]. Сяляне ж настойліва супрацьдзейнічалі падвышэнню павіннасцей. І гэта цалкам зразумела, бо ва ўмовах перавагі норм звычаёвага права аднойчы ўведзеныя павіннасці маглі стаць прэцэдэнтам і пераўтварыцца ў «старыну» [Кром 1991:543].

Рэгіянальная панарама. Прынцып, ці «мова», «старыны» былі засвоены і вярхоўнаю ўладаю. «Старына» была агульнадзяржаўнай палітыкай, аднолькава зразумелай ва ўсіх землях разлеглага Вялікага Княства Літоўскага. І гэта пры тым, што «таўшчыня» культурнага слою ў розных рэгіёнах дзяржавы была рознай. Уласна літвінская дзяржаўнасць вяла свой адлік з сярэдзіны XIII ст. Больш багатымі былі палітычныя і прававыя традыцыі земляў былой рурыкавіцкай Кіеўскай Русі. Унармаванасць падобных традыцый даследчыкі фіксуюць і на паўночным усходзе ад ВКЛ – у Вялікім Ноўгарадзе: «по старине» складаліся граматы ўжо ў 1260-х гг. [Грамоты ВНП 1949:9–10]. У Маскве гэты прынцып замацоўваецца з пачатку XIV ст. [Акты СВР 1964:15, № 3].

Паралель паняццю «старыны», а можа і правобраз гэтай рэаліі з прававога пункту гледжання мы знаходзім у Візантыі, дзе ў шэрагу імператарскіх навел (указаў) гаворка вядзецца пра неабходнасць максімальнай павагі да старога і праверанага закону, таксама як і да гістарычна праверанага звычаю [Хвостова 2009:202]. Перагляд старых законаў, іх выпраўленне ці адмена ды замена новымі разглядаецца як мера надзвычайная, якая дапускаецца толькі ў выпадках крайняй неабходнасці. Падобнаму акту павінны былі папярэднічаць падрабязны аналіз рэалій і разнастайныя спробы дапоўніць старыя законы выданнем новых часовых пастаноў ці стварэннем прававых прэцэдэнтаў.

У ВКЛ «культ старыны» дасягнуў пэўнай спеласці ўжо ў канцы XIV ст. Існавала даволі разгалінаваная тэрміналогія паняцця са сваімі адценнямі – «из века», «издавна», «по старине», «подлуг обычая». «Старына», па сутнасці, ахоплівала ўсе сферы жыцця Вялікага Княства: землеўладанне, падаткі і павіннасці, пошліны, нават знешнюю палітыку [Кром 1994:71]. Але свайго апагею прынцып «старыны» дасягнуў у канцы XV – першай палове XVI ст., практычна стаўшы ў перыяд Рэнесансу афіцыйнай палітыкай. Можна сцвярджаць, што ў гэты перыяд менталітэт самкнуўся з афіцыйнай ідэалогіяй, спасылкі на «старыну» сталі неабходным атрыбутам гаспадарскіх (велікакняжацкіх) прывілеяў. Настаў перыяд класічнага панавання формулы «мы никому новины не вводим, а старины не рушаем». Такім чынам, «навіны» і «крыўды» супрацьпастаўляліся даўнім звычаям.

Вельмі цікава выявіць існаванне «старыны» і ў знешняй палітыцы ВКЛ. У зносінах з суседзямі гэта найперш азначала непарушнасць даўніх межаў і сфер уплыву, выкананне саюзніцкіх абавязкаў. У гэтай сферы працягласць «старыны» была відавочна большай (амаль у два разы), чым у зямельных справах. У дамове з Масквой 1449 г. за ўзор браліся часы Альгерда, Ягайлы і Вітаўта, спасылкі паглыбляліся амаль на сто гадоў. У першай палове XVI ст. рытуальна працягвалі спасылацца на часы Вітаўта, але рэальна новыя дамовы з Масквой базаваліся на актах 1494 і 1508 гг. «Старына» заставалася ідэалам, але яе рэальны змест з часам паступова абнаўляўся [Кром 1991:544].

«Сведкі добрыя» і дэмаркацыя дзяржаўных межаў. Вельмі паказальным таксама можа быць прыклад дэмаркацыі мяжы Вялікага Княства Літоўскага з Лівоніяй, абставіны правядзення якой абвастрала якраз праблема пакаленняў. 22 студзеня 1542 г. кароль польскі і вялікі князь літоўскі Жыгімонт Стары накіраваў сваіх пасланцоў гаспадарскіх Івана Глебавіча Корсака і Яна Кміту Сакаловіча, каб яны «границы пописовали стародавъныи, пана Радивиловы долъгость и широкость, какъ долъго и широко Нѣмцы забрали земъли господара Короля Его милости, земълями пана Мистра Лифлянтъского почонъшы отъ озера Курчомъ, аж до границъ Московъскихъ». Гэта было сапраўдным падарожжам у край, які для аўтараў XVI ст. усё яшчэ заставаўся крыху загадкавым і часам прыгадваўся ў паўміфічным кантэксце. Дэмаркацыі 1542 г. цалкам прысвечана Кніга № 560 Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага.

Падчас гэтай дэмаркацыі ў інтэрпрэтацыі таго ці іншага маркера мяжы маглі ўзнікаць дыскусіі. Таму асабліва важнымі тут былі паказанні сведкаў. Вось як гэта выглядала ў Дрысвяцкім павеце: «Какъ жо на тыи знали старыи пана Радивиловы границы, врадъникъ Дрысвєцъкий панъ Сємєнъ Мацъковичъ ставилъ пєрєдъ нами свєтъковъ людєй старихъ, вєри годъныхъ... Тыє вси свєтъки свєтъчыли тымъ ѡбычаємъ, мы памєтаємъ, коли панъ Радивилъ єъздилъ и граничилъ з нємъцы за Его милости Короля Казимира. В тотъ часъ ѡтъцовє наши єъздили с паномъ Радивиломъ, и насъ в тотъ часъ, дєтєй своих, зъ собою брали. И тотъ єъздъ памєтаємъ, и границу пана Радивилову...» [РГАДА Ф. 389, спр. 560:14–14 v.; Метрыка-560 2007:51]. У выпадку, калі сведкі па стане здароўя не маглі непасрэдна прыбыць на мяжу, то іх «на возехъ вывозили до насъ (памежных камісараў. – *А. Дз.*), которие не могли ходить, предъ старостою асветъчыли тымъ ѡбычаемъ, в одно слово поведаючы...» [РГАДА Ф. 389, спр. 560:10 v.; Метрыка-560 2007:46].

Крыніца падае крытэрыі, паводле якіх адбіраліся такія сведкі: «...ставили пєрєдъ нами свєтъковъ добрыхъ, людєй старыхъ, вєры годъныхъ». Яшчэ цікавая дэталь – пры дэмаркацыях на мяжу наўмысна бралі дзяцей, каб яны ў будучым маглі выступаць у якасці памежных сведкаў. Прынамсі, так было падчас Радзівілавай дэмаркацыі 1473 г., і ў 1542 г. гэтыя, ужо дарослыя, людзі сведчылі на мяжы: «...мы памєтаємъ, коли панъ Радивилъ єздилъ и граничилъ з нємъцы за Его м(и)л(о)сти Королѧ Казимира. В тотъ часъ ѡтъцовє наши єздили с паномъ Радивиломъ, и насъ в тотъ часъ, дєтєй своих, зъ собою брали. И тотъ єздъ памєтаємъ, и границу пана Радивилову» [РГАДА Ф. 389, спр. 560:10 v.; Метрыка-560 2007:46].

Тэрміналагічна сведкі («люди старие, вєри годъные») выразна аддзелены ад афіцыйных публічных сведкаў («вижей»), функцыі якіх прапісаны ў Статуце ВКЛ 1529 г. Пазначэнне сведкаў пры дэмаркацыі сугучнае з назваю так званых пабочных сведкаў у Статуце – «людей добрих, вери годьныхъ». Менавіта пабочныя, а не афіцыйныя сведкі з'яўляюцца ў працэдуры дэмаркацыі галоўнымі ў адрозненне ад крымінальных ці грамадзянскіх спраў, дзе Статут 1529 г. узаконіў наяўнасць пры віжах пабочных сведкаў, што былі як бы «грамадскім дадаткам» да афіцыйных (неаспрэчных) сведкаў, інстытут якіх зведаў сваю эвалюцыю [Поліщук 2003:10–11; Zakrzewski 1985:153–165]. Звязана гэта з тым, што сведкі – мясцовыя жыхары з'яўляліся рэальнымі носьбітамі тапаграфічнай інфармацыі. Гэтыя

сведкі рэпрэзентавалі традыцыю вуснага права, пра што гаворыць спасылка на звычай: «...асвєтъчыли тымъ ѡбычаємъ» [РГАДА Ф. 389, спр. 560:10 v.; Метрыка-560 2007:46].

Уся гэта гісторыя з «выбудоўваннем запамінання» мяжы пацвярджае тэзісы даследчыкаў сярэднявечнай культуры пра тое, як людзі той эпохі вымяралі час – яны былі абыякавымі да дакладнага часу і проста не ўмелі яго вымяраць [Блок 1986:137–138; Кром 1994:79]. Густ дакладнасці з яго павагай да лічбы і ліку быў чужым для людзей таго часу, нават высокапастаўленым. У кожнай мясцовасці час успрымаўся лакальна і антрапаморфна, г. зн. працякаў у адпаведнасці са зменаю пакаленняў, быў «родавым ці сямейным часам», ланцужком чалавечых генерацый [Гуревич 1972:88–89, 92]. Гісторыя з апытаннем сведкаў і стварэнне механізму «трансляцыі памяці» на мяжы з Лівоніяй выдатна ілюструе функцыянаванне прынцыпаў звычаёвага права. «Даведацца старыны» азначала распытаць мясцовых жыхароў – знаўцаў мясцовага «старадаўняга звычаю». «Старына» стала таксама абгрунтаваннем для шматлікіх гаспадарчых і сацыяльна-прававых навацый у Вялікім Княстве Літоўскім XVI ст.

Лозунг сацыяльных навацый. Менавіта ў той час, калі са старонак дзяржаўных актаў ВКЛ вярхоўная ўлада ў асобе вялікага князя ўсё мацней заяўляла пра вернасць традыцыям «старыны», у самім Вялікім Княстве адбываліся каласальныя трансфармацыі: у шэрагу гарадоў уводзілася магдэбургскае права; адбывалася фарміраванне юрыдычна раўнапраўнага і з прававога пункту гледжання адзінага шляхецкага стану, што падмацоўвалася на ідэалагічным узроўні крышталізацыяй «легенды пра Палемона»; адначасова знікалі апошнія рэшткі ўдзелаў, на тэрыторыі якіх агульнадзяржаўнае права дзейнічала з пэўнымі выняткамі; праз Статуты адбывалася кадыфікацыя самога земскага права ВКЛ; афармлялася Канцылярыя ВКЛ як цэнтральны орган выканаўчай улады; ад ініцыятыў каралевы Боны першай паловы XVI ст. і праз «Валочную памеру» 1557 г. адбылася рэформа ўсяго аграрнага ладу дзяржавы. Нарэшце, нарасталі ўнійныя працэсы з Каронай Польскай, якія стваралі новую дзяржаўна-прававую рэальнасць.

Гэты парадокс можа быць вытлумачаны праз узаемадзеянне звычаёвага і пісанага права. Але гэтае тлумачэнне, якое выглядае даволі лагічным, у рэчаіснасці не ўзнікае аўтаматычна. Бо сам працэс перапляцення гэтых рэалій у XVI ст. мае сваю перадгісторыю.

Сапраўды, патрабавалася даволі шмат часу, каб назапасіўся сам пласт традыцыі, склаўся і ўтрываўся жыццёвы лад, які можна было б прыняць за ўзор. Верагодна, менавіта таму ў Вялікім Княстве Літоўскім апагей культу «старыны» прыпаў ужо на позняе Сярэднявечча. З іншага боку, самі змены, якія пачаліся, павінны былі ўзбудзіць трывогу за сваю «старыну». Таму зусім невыпадкова, што большасць спасылак на «старыну» ўтрымліваецца ў скаргах на парушэнне старога парадку [Кром 1994:72].

Апроч таго, як мы можам пераканацца, грамадства позняга Сярэднявечча і ранняга Новага часу зусім не было бесканфліктным. Паводле тых дакументаў, што захаваліся ў Метрыцы ВКЛ з канца XV ст., рэгулярна адбываліся судовыя цяжбы, у якія ўцягваўся вялікі князь як вярхоўны суддзя свайго гаспадарства. Судовыя кнігі і Кнігі запісаў Метрыкі поўняцца такімі справамі, дзе за формуламі паважнага звароту да вялікага князя хаваюцца эмоцыі нявырашаных, найчасцей зямельных, спрэчак паміж суседзямі і сваякамі. Атрымліваецца, што дэкларацыі прыхільнасці да «старыны» зусім не перашкаджалі ўзнікненню гэтых канфліктаў. У такой сітуацыі апазіцыя «старыны» і «навіны» ўводзіла гэтыя канфлікты ў прававое рэчышча і паказвала шляхі вырашэння падобных спрэчак. Але калі адзінай «старыны» не існавала – іх было зашмат – лакальных і прыватных, – то «навіны», наадварот, заўжды былі не «свае», а «чужыя».

Працяглы час грамадства бачыла ў непарушнасці «старыны» ідэал сацыяльнай справядлівасці, такім чынам захоўвалася ілюзія стабільнасці, нязменнасці парадкаў, што засталіся ад продкаў. Людзі той эпохі прасоўваліся наперад са звернутым у мінулае позіркам [Ле Гоф 1992:183]. Здавалася, што шматлікія «навіны», многія з якіх лёгка было адмяніць спасылкай на «старыну», не былі ў стане пахіснуць асноў. Між тым незваротныя змены ў грамадстве Вялікага Княства ўжо пачаліся, але да пэўнага часу яны не ўсведамляліся грамадствам. Механізм непрыкметнай эвалюцыі быў запушчаны.

Як бачым, познесярэднявечнае грамадства валодала «кароткай памяццю» – ужо праз два пакаленні мінулае гублялася з далягляду. Атрымліваецца, змены даволі лёгка маглі прышчапіцца і праз нейкі час самі станавіліся паважанай «старыной». Фактычна, застаючыся ідэалам, змест «старыны» ўвесь час абнаўляўся. Да таго ж дзейнічаў прынцып ацэначнай выбіральнасці – «добрыя» новаўвядзенні бесперашкодна траплялі ў грамадства ў выглядзе льгот і прывілеяў, іх навізны проста не заўважалі. Ільготы, прывілеі, якія, безумоўна, уносілі значныя змены ў звыклы лад жыцця, добразычліва ўспрымаліся насельніцтвам і праблема «навін» не ўздымалася. Добрым чынам гэта ілюструюць прывілеі на магдэбургскае права для гарадоў ВКЛ. Таксама не лічыліся «навінамі» тыя падатковыя льготы, якія атрымлівалі гарады і паветы ў сувязі з ваеннымі разбурэннямі, пажарамі ці іншымі бедствамі.

Недзе да першай паловы – сярэдзіны XVI ст. у дыялогу вуснай і пісьмовай традыцый першынства належала вуснай. У той час «старына» грунтавалася на гэтай традыцыі, на памяці і на паказаннях сведкаў-старажылаў. На працягу XV – першай паловы XVI ст. насельніцтва са значна меншым даверам ставілася да пісьмовых дакументаў («лістоў»), чым да «жывой» традыцыі. Ліст мог згарэць падчас пажару, яго можна было сфальсіфікаваць ці абвесціць незаконным. У такіх выпадках справа вырашалася звычайным сродкам – апытаннем і прысягаю сведак. Але сітуацыя пачала змяняцца ў другой палове XVI ст. – у зямельных цяжбах бакі ў абгрунтаванні сваіх пазіцый усё часцей пачалі прадстаўляць дакументы. І цяпер мінулае паглыблялася на недасяжную для памяці глыбіню. У 1551 г. полацкі святар Міхайла Фёдаравіч спасылаўся на купчую грамату свайго продка, які жыў пры Вітаўце [ПГ-1 1977:63, № 15]. І паказаў гэты дакумент, якому было больш за 120 год! Праўда, пры гэтым заяўляльнік спасылаўся на лісты судовыя «ваяводы Полацкага нябожчыка пана Пятра Мантыгірдавіча». Хоць Пётр Янавіч Мантыгірдавіч Белы быў ваяводам не Полацкім, а Троцкім і маршалкам гаспадарскім (1491–1497 гг.) [Urzędnicy 1994:222]. Як бачым, прынцып дакладнасці пісанага права тут спрацоўваў яшчэ не да канца – у тэксце ліста яўна гучыць інтэрпрэтацыя самога святара.

Калі ў XV – першай палове XVI ст. «старына» карысталася найбольшым шанаваннем, то на мяжы XVI–XVII стст. яе прыцягальнасць для жыхароў Вялікага Княства стала паступова блякнуць. Таксама пачала паступова размывацца такая функцыя «старыны», як магчымасць выконваць функцыю мовы міжсаслоўнай камунікацыі. Для шляхты справядлівасць чым далей, тым больш асацыявалася з прывілеямі, правамі і вольнасцямі, замацаванымі ў дакументах. Падобныя працэсы адлюстраваліся і на ўзроўні афіцыйнай мовы ўлады – гаспадары (каралі і вялікія князі) ужо не рэпрэзентавалі сябе як абаронцаў «старыны», але гарантавалі захаванне правоў і прывілеяў, г. зн. рэаліяў, адлюстраваных у пісаным праве. Жыгімонт III Ваза ў адным з прывілеяў 1589 г. абяцаў бараніць «усе пра-

вы, прывілеі і вольнасці, як публічныя, так і асабістыя» [АВАК-VII 1874:99, № 25].

Такім чынам, няпросты працэс узаемадзеяння «старыны» і «навіны» ілюструе працэс абнаўлення культуры і шляхі яе эвалюцыі. Культ «старыны» не мог перашкаджаць эвалюцыі грамадства – гэтая ментальная заслона мела некалькі шлюзаў, якімі былі рухомасць «старыны» ў часе і этычна-ацэначны прынцып у яе ўспрыняцці. Але кансерватыўны ідэал, які панаваў у грамадстве, прадвызначаў і своеасаблівасць сацыяльнага абнаўлення – утварыўся механізм непрыкметнай эвалюцыі [Кром 1994:85]. Звяртаючыся да мінулага і шануючы яго, нашыя продкі няўхільна прасоўваліся па шляху мадэрнізацыі ўласнага грамадства.

6.1.2. Сацыяльныя і палітычныя стратэгіі

У XVI ст. у беларускім грамадстве абвастрыліся духоўна-інтэлектуальныя пошукі, адбылося сутыкненне розных ідэалогій і філасофскіх дактрын. Беларуская грамадска-палітычная думка гэтага часу ўключала дзве асноўныя плыні – свецкую і рэлігійную. Філасофскія творы пісаліся як свецкімі асобамі – урадоўцамі, ваярамі, князямі, шляхтай, так і прадстаўнікамі духоўнага стану – святарамі, манахамі, найвышэйшымі іерархамі.

Паводле канфесійнай прыналежнасці філосафаў і ідэйнай скіраванасці іх творчасці ўвесь корпус філасофскай публіцыстыкі публіцыстычных твораў XVI ст. тыпалагічна распадаецца на тры асноўныя групы і прадстаўлены пратэстанцкай, каталіцкай і праваслаўнай плынямі. Прызнаныя майстры мастацкага пяра Сымон Будны, Мікалай Радзівіл Чорны, Пётра Гоняд (Пётр з Ганёндза), Андрэй Волан, Васілій Цяпінскі – стваральнікі багатай пратэстанцкай рэлігійна-філасофскай думкі Беларусі. Ва ўлонні каталіцкай культуры сфарміраваліся і расквітнелі творчыя індывідуальнасці выдатных інтэлектуалаў-публіцыстаў Аўгусціна Ратундуса (Мялешкі) і Льва Сапегі. Праваслаўная рэлігійна-філасофская плынь знітавана з выбітнымі імёнамі В. Суражскага-Малюшыцкага, Феадула (Сціслы адказ) Крыштофа Русіна (Зачапка). Істотнае месца ў праваслаўнай палемічнай літаратуры другой паловы XVI ст. займае таксама корпус ананімных твораў: «Супраць яўрэеў і лацінянаў» (1580 г.), «Асобнае мавенне», «Аб абразах і крыжы», «Супраць аповесці цяперашніх ерэтыкоў».

Філасофская публіцыстыка Беларусі XVI ст. (рэлігійная і свецкая), што развівалася ў поліэтнічным, шматканфесійным грамадстве, адметных сацыяльна-палітычных і духоўна-культурных умовах функцыянавання тагачаснага кніжна-пісьмовага слова, была ў ідэйна-тэматычным плане надзвычай стракатай. Яна мела даволі разгалінаваную і шматстайную жанравую сістэму. У ёй дамінавалі: палемічныя трактаты («адказы», «аспрэчанні», «абароны», «апалогіі», «пярэчанні», «пасланні», «эпісталы» і «водпісы»); аналітычныя творы («навукі», «вучэнні», «фундаменты», «гутаркі», «размовы», «дыялогі», «разважанні», «філасофіі», «вызнанні», «сімвалы», «тэзісы» і «артыкулы»); экзэгетычныя творы («тлумачэнні», «прыпіскі», «надпісы» да раздзелаў біблейскіх кніг); урачыстыя словы і казанні; катэхізісы, дыдаскалі і павучанні; казанні на пахаванні («на пагрэб»); адозвы, перасцярогі, звароты і заявы; пратэстацыі і суплікі; прамовы і словы на сеймах, трыбуналах, саборах, дыпламатычных раўндах; прадмовы, пасляслоўі і прысвячэнні; сатырычныя лісты, псеўдаказанні, псеўдапрамовы і псеўдаграматы.

Найбольш значны ўздым філасофскай публіцыстыкі адбыўся ў сярэдзіне XVI ст. Гэта было выклікана агульнадзяржаўнай дыскусіяй вакол прынцыпаў вайскова-палітычнага пагаднення Вялікага Княства Літоўскага з Польшчай. У дыскусіі ўзяў чынны ўдзел *Аўгусцін Ратундус (Мялешка)* (каля 1520 – 1582). Выдатны мысліцель і пісьменнік нарадзіўся на Валыні, атрымаў бліскучую адукацыю ў Пазнанскай акадэміі, Вітэнбергскім і Падуанскім універсітэтах. Вывучаў права, філасофію, багаслоўе і гісторыю. На працягу жыцця А. Ратундус займаў розныя пасады: з 1549 г. быў сакратаром каралеўскай канцылярыі. У 1552 г. прывілеем манарха прызначаны віленскім войтам і з гэтага часу стала жыве ў Вялікім Княстве Літоўскім. У 1558 г. атрымаў у пажыццёвае валоданне старапства Стоклішкі. З 1563 г. займае пасаду віленскага бурмістра. А. Ратундус браў удзел у сеймах (1563–1564, 1569 гг.) і сейміках. Актыўна працаваў над другой рэдакцыяй Статута 1566 г. Найбольш значны твор А. Ратундуса – аналітыка-публіцыстычны трактат «Размова Паляка з Літвінам» (1564 г.), які быў напісаны ў форме палемікі з С. Ажахоўскім напярэдадні сейма 1564 г., дзе павінна было ў чарговы раз разглядацца пытанне аб пагадненні Вялікага Княства Літоўскага з Польшчай.

Віленскі войт і вядомы да таго часу ў Еўропе прававед у «Размове Паляка з Літвінам» раскрытыкаваў асноўныя палажэнні «Піраміды» С. Ажахоўскага. Найперш ён аспрэчыў тэзіс апанента, які сцвярджаў, што ва ўсіх каралеўствах нібыта пануюць свабода і дэ-

макратыя, а ва ўсіх княствах – рабства і дэспатыя. Ратундус слушна выявіў хібы разважанняў Ажахоўскага, вядомыя ў логіцы пад назвай «accidentis aequivocationis» («памылковая выпадковасць») і «secundum nom causam, ut causam» («папярэдняе – не абавязкова прычына»). Аўтар «Размовы...» аргументавана давёў, што вызначаць сутнасць дзяржавы, зыходзячы толькі з яе агульнага наймення – regnum (царства), ducatus (княства), libertas (каралеўства, дэмакратыя), servitus (дэспатыя, рабства), – абсалютна памылковы прыём. «Воля» ці, наадварот, «рабства», сцвярджаў ён, могуць запанаваць у кожным гаспадарстве незалежна ад яго назвы. Становішча ў краіне, паводле яго слушных разважанняў, вызначаецца зусім іншымі фактарамі – палітычным рэжымам, формай кіравання, узроўнем прававой думкі, характарам унутранай і вонкавай палітыкі, дачыненнямі паміж станамі, урэшце, гістарычнымі абставінамі.

Ратундус паказаў таксама, што не заўсёды дзяржава вольная і дэмакратычная, калі яе манарх каранаваны Папам Рымскім, як тое сцвярджаў Ажахоўскі. Прыкладам, імперыя Карла Вялікага, які атрымаў карону ад Папы Льва III, на думку А. Ратундуса, сапраўды была дзяржаваю «вольных грамадзян», бо імператар Карл быў літасцівы гаспадар і дабрадзей, а яго краіна і людзі жылі ў вялікай свабодзе. Па смерці ж Карла Вялікага, у Свяшчэннай Рымскай імперыі запанавалі рабства і тыранія, што насаджаліся каранаванымі манархамі – Генрыхам III, Генрыхам IV, Фрыдрыхам I, Фрыдрыхам II, Генрыхам VI, якія не толькі здзекаваліся з сваіх падданых, трымалі іх у кайданах і прыгнёце, дапамагалі язычнікам праліваць хрысціянскую кроў, але і «чынілі нечуваныя ганенні на Божы Касцёл, а сваіх каранатараў – рымскіх папаў – выганялі, лавілі, мардавалі» [Rotundus 1890:12]. Што да Польшчы, дык А. Ратундус на шматлікіх прыкладах з гісторыі пацвердзіў: гэтая дзяржава не заўсёды пры каранаваных каралях была вольнаю, на чым настойваў яго апанент, і не заўсёды ў часы гаспадарання князёў знаходзілася ў рабстве. Абапіраючыся на звесткі з «Велікапольскай хронікі...», Ратундус зазначаў, што пры князях Уладзіславе I Германе (1040–1102), Баляславе III Крывавусным (1085–1138), Баляславе IV Кучаравым (1125–1173), Казіміры Справядлівым (1138–1149), Лешку Белым (1186–1227) і Баляславе Лысым (1224–1278) Польшча «квітнела набажэнствам, цнотаю і пачцівасцю». Тады ж паўсталі славутыя польскія княскія роды – Сецехаў, Дунінаў, Скарбікаў, Хабданцаў, Уластавіцкіх, а людзі «подлага стану» жылі «без трывогі, вольна і свабодна».

А. Ратундус катэгарычна не пагадзіўся з вызначэннем Вялікага Княства Літоўскага як «дзяржавы нявольнікаў», дзе нібыта адвеку панавалі прыгон і ўціск. Абураны зваротамі С. Ажахоўскага, зняважлівымі для жыхароў Княства, ён заявіў, што ў старасвецкія часы менавіта шляхта Вялікага Княства Літоўскага была ўзорам мужнасці, рыцарскай ахвярнасці і адданасці Бацькаўшчыне. Да таго ж, паводле сцвярджэння Ратундуса, у Вялікім Княстве падданыя заўсёды шанавалі сваіх гаспадароў, бо бачылі ў іх прыклад самаадданага служэння Айчыне.

Адмоўныя грамадскія з'явы ў Літву прыйшлі якраз з Польшчы, сцвярджаў Ратундус. Адтуль пачалося маральнае раскладанне шляхты, абыякавасць урадоўцаў да сваіх абавязкаў, нежаданне сумленна служыць манарху і Бацькаўшчыне, масавае невыкананне законаў, свавольствы і разбоі, здрада і адступніцтва. Усе гэтыя заганы прыкметна аслабілі гаспадарства, спрычыніліся да страты Княствам велізарных тэрыторый, шматлікіх гарадоў і нават паставілі пад пагрозу само існаванне краіны. Каб адкінуць абвінавачанні апанента, Ратундус прасачыў усю гісторыю Вялікага Княства Літоўскага ад яго ўтварэння да часоў Жыгімонта II Аўгуста і паказаў, як паўставала дзяржава, як пашыраліся яе межы, як фарміраваліся галоўныя дзяржаўна-палітычныя інстытуты і сімволіка.

А. Ратундус грунтоўна асвятліў тэму генезісу шляхецкага стану, з'яўленне якога, на думку яго апанента С. Ажахоўскага, нібыта і спрычынілася да ўсталявання ў Княстве «нявол», таму што, маўляў, з фарміраваннем вышэйшага стану складваўся і стан «подлых людзей», павялічваліся сацыяльныя кантрасты. Ратундус інакш ацэньваў сацыяльнае расслаенне грамадства. Прааналізаваўшы рэальныя вынікі грамадскіх дачыненняў у Вялікім Княстве Літоўскім, ён прыйшоў да высновы, што шляхецкі стан (nobilitas generis) у гістарычным сэнсе выключна неабходны перадусім як фактар палітычнай стабільнасці гаспадарства. Вельмі важным ён лічыў усталяванне шляхецкай традыцыі, шляхецкай этыкі. Гонар нашчадкаў за сваіх мужных продкаў сапраўды стаўся найважнейшым чыннікам выхавання патрыётаў, абаронцаў Айчыны. Што да людзей ніжэйшых станаў, дык іх, на думку аўтара «Размовы...», аніяк нельга лічыць нявольнікамі, яны маюць іншае, але не менш важнае прызначэнне.

Адстойваючы ўласную тэорыю дзяржавы і права, А. Ратундус смела абапіраўся на дасягненні антычнай і рэнесанснай грамадска-палітычнай думкі, перадусім на творы Платона, Арыстоцеля, Цы-

цэрона, Авідзія, Ксенафонта, Дэмасфена, Макіявелі, якіх ён шматкроць цытаваў у сваім трактаце.

Аўтар «Размовы...» выступіў супраць нападкаў Ажахоўскага на палітычны лад і форму кіравання ў Княстве, у прыватнасці на парасткі спадчыннай манархіі, якая нібыта рабіла з жыхароў гаспадарства паднявольных («Літва мусіць трываць дзедзічнага гаспадара») у адрозненне ад «вольнай» Польшчы, дзе шляхта выбірала сабе гаспадара, а ў выпадку парушэння яе правоў мяняла на іншага. На думку Ратундуса, дзедзічны гаспадар – гэта аптымальная форма кіравання для Вялікага Княства Літоўскага. Яна забяспечвае пераемнасць найвышэйшай улады, закрывае шлях да пасада розным выпадковым асобам і авантурыстам, прытупляе барацьбу між рознымі палітычнымі групоўкамі шляхты. Прыналежнасць да вялікай дынастыі павялічвае адказнасць манарха і ўздымае аўтарытэт улады. На думку пісьменніка-публіцыста, велікакняжацкая дынастыя Ягайлавічаў пацвердзіла перавагі менавіта спадчыннай манархіі над іншымі формамі кіравання. У богабаязі, цнатлівасці, мудрасці, сціпласці і міласці валадароў з гэтага роду, паводле слоў аўтара «Размовы...», змаглі пераканацца не толькі літвіны, але і палякі, чэхі, вугорцы, мараўцы і сілезцы, дзе гаспадарылі Ягайлавічы. Спадчынная манархія для Вялікага Княства Літоўскага, рабіў выснову А. Ратундус, – гэта не гвалт і не рабства, а першаступенная палітычная і грамадская патрэба. Такім чынам, найбуйнейшы аналітык і знаўца розных гістарычных тыпаў дзяржаўнага ладу ўважаў асвечаную манархію за найболыш дасканалую форму праўлення. Манархіяй краіна мусіць быць не толькі паводле назвы, але і паводле духу (omnibus), сцвярджаў Ратундус.

Адхіліўшы абвінавачанні і неверагодныя выдумкі апанента на адрас Княства, аўтар «Размовы...» выказаў сваё стаўленне да хаўрусу з Польшчай. На яго думку, пагадненне павінна быць раўнапраўным і ўзаемакарысным: «Мы хочам з вамі разам быць, але хочам пры гэтым захаваць сваю вольнасць, якую з ласкі Божай спрадвеку маем. Мы не жадаем, злучыўшыся з вамі, страціць нашай здаўна ўпарадкаванай і дагледжанай Рэчы Паспалітай. Не маем мы права, калі хочам застацца добрымі сынамі Айчыны, страціць яе гэтак, як вы нас да таго змушаеце» [Rotundus 1890:1].

А. Ратундус раіў польскім урадоўцам і шляхце як мага хутчэй дапамагчы Вялікаму Княству Літоўскаму ў вайне з Масквою, а не марыць пра захоп ягоных земляў: «Няспынна нас да ўніі цягнеце, пра яе ўжо колькі сеймаў дыспутуеце. Выдзерыце нас раней з рук

непрыяцеля, які забраў Смаленск, Пскоў, Ноўгарад Вялікі і Северскі, ужо год як гаспадарыць у Полацку, нібы на горла сеўшы, душыць нас! А вы нас за ногі хапаеце, замест адзінства не толькі раздвоіць, але і разарваць на кавалкі прагнеце!.. Не займайцеся на сеймах другаснымі справамі, ратуйце Княства ад Масквы, пакуль дарэшты не знішчыла нас!» [Rotundus 1890:44–45].

Патрыятычныя ідэі Ратундуса атрымалі шырокі розгалас у Вялікім Княстве Літоўскім. Яны зрабілі велізарнае ўздзеянне на грамадскую думку. Пафасная і па-філасофскі заглыбленая «Размова...» А. Ратундуса спрыяла ўмацаванню пазіцый дэлегацыі ВКЛ падчас перамоў аб палітычнай уніі з Польшчай.

Прыкметны ўнёсак у беларускую філасофскую публіцыстыку зрабіў *Васілій Цяпінскі* (Амельяновіч) (каля 1540–1603). Пісьменнік нарадзіўся ў маёнтку Цяпіна (цяпер Чашніцкі раён). Яго бацька Мікалай Іванавіч і маці Матруна Мікалаеўна належалі да шляхецкага стану. Месца навучання пісьменніка невядомае. У 60-я гады XVI ст. ён браў удзел у баявых дзеяннях, пад харугвамі аршанскага старасты Філона Кміты і падканцлера Астафея Валовіча, супраць агрэсіі Маскоўскага княства.

В. Цяпінскі належаў да арыянства – адной з мадыфікацый Рэфармацыі, выступаў супраць догмата Тройцы. На Лоскім сінодзе 1578 г. ён востра палемізаваў з лідарамі тагачасных «камуністаў» Аляксандрам Вітрэлінам і Марцінам Чаховіцам. Асветнік адстойваў ідэю моцнай улады, стаяў на пазіцыі памяркоўнага ўдасканалення грамадства.

З творчай спадчыны Цяпінскага захаваўся няпоўны пераклад Новага Запавету з рукапіснай «Прадмовай» і каментарыямі, а таксама адна старонка «Катэхізіса, або Сумы навукі для дзетак». На гэтай старонцы змешчана назва твора: «Катехисис, або Сума науки детей въ Христе Исусе», і дзве наступныя вытрымкі з апосталаў: «Святаго апостола Петра слова: «Яко новороженіи младенцы словесное и нескверное млеко возлюбите, да о нем возрастете во спасеніе». 1 Петра. Зачало 58; Святаго апостола Павла: «Братія не дети бывайте умом, но злобою младенствуйте, в умы же совершени бывайте». 1 Кор. 14:20–21 (Зачало 156)». На першай старонцы падаецца невялікі аўтарскі тэкст, у якім Цяпінскі называе сябе стваральнікам «Катэхізіса», а таксама без непатрэбнай сціпласці гаворыць пра сябе як перакладчыка Евангелля: «Иж се имя свое подписываем. А если то фалы своее ищучи. Хто не всхоч верит, трудно се ему

справит. Але въ богобойного, само досыт ясне на тое, што нам для того задавано и о нас мнимано бываеть вымовит. Яко бысмы або для встыду Словом Божим, або то иж бысмы <...> што се подает Словом Божим, подперети не могли. А наостаток, жебы стараючи-се для тое правды, чого естли Бог допустить утерпети, имен наших не смели подписовать. А вед же дал Бог по всеи моеи покоре. И о кождом лепей, ниж о собе розумеючи» [Цяпінскі 1576:267 адв.]

Пісьменнік дэталёва раскрыў мэты напісання «Катэхізіса», а таксама паведаміў аб сваім намеры змясціць гэты тэкст у першай частцы выдання: «До чого, абы первей сами и их детки смыслы свои неяко готовали, острили и в вере прицвичали тым часом тот *Катехисис,* а которіи сами зданем своим, яко довнимаю за реч исте потребную, естли не зараз, вжды з своим часом узнают, им вперед подаю. Ова их охотными и хутливыми ку можнеишим наукам в слове своем, ку статочному разсудку и ку умеетности пан учинит и взбудить. А то не без великое се потребы чинит тая, бо тепер межи ними яко устала, яко загинула; обачиване речи жалосных кгвалтом слова до уст гонит» [Цяпінскі 1576:267 адв.]

У «Прадмове» да Евангелля В. Цяпінскі сфармуляваў уласную эстэтычную і мастацкую канцэпцыю. Мэту выдання ён вызначыў наступным чынам: служыць праўдзе і свайму народу, быць адданым, «аказваць зычлівасць» Айчыне. Невымерная заслуга Цяпінскага перад беларускай культурай у тым, што ён на старонках сваёй «Прадмовы» на поўны голас заявіў пра неабходнасць развіцця пісьменства, літаратуры і навукі на матчынай мове. Пісьменнік і перакладчык фактычна сфармуляваў грандыёзную праграму асветы паспалітага люду, акрэсліў дактрыну развіцця нацыянальнай культуры, чым прадвызначыў галоўную тэндэнцыю духоўнай эвалюцыі беларускага народа. Занядбанне роднай мовы, пагарда да яе сярод розных станаў грамадства, асабліва сярод князёў і паноў, на думку Цяпінскага, неверагодная рэч, вартая жалю і слёз. Гэткае жахлівае становішча пісьменнік расцэньваў як Божае пакаранне. «Бо а хто богобоиный, – усклікваў ён, – не задержить, на такую казнь Божію гледечи, хто бы не мусил плакати, видечи так великих княжат, таких панов значных, так много деток невинных, мужов з жонами в таком зацном руском, а злаща перед тым довстипном учоном народе, езыка своего славнаго занедбане, а просто взгарду» [Цяпінскі 1576:268 адв.].

В. Цяпінскі адстойваў меркаванне, што без роднай мовы паспалітыя людзі не зразумеюць Святога Пісання, не спасцігнуць сутнасці

Божай навукі. Менавіта таму ён друкаваў евангелічныя тэксты на старабеларускай і паралельна на царкоўнаславянскай мове. Пісьменнік абгрунтоўваў выданне паралельнага беларускага і царкоўнаславянскага тэкстаў неабходнасцю найлепш раскрыць сутнасць Евангелляў, дзеля «лепшага разсудку».

Пісьменнік выказваў вялікую занепакоенасць станам школьнага навучання, асветы і адукацыі. Бадай, упершыню выразна адзначыў, што будучыня краіны залежыць найперш ад узроўню адукаванасці грамадства. Толькі развіццё школы і якасная асвета моладзі, паводле высновы асветніка, выратуюць народ і дзяржаву, дапамогуць пераадолець грамадскі крызіс. Асноўнай мовай навучання, паводле цвёрдага пераканання Цяпінскага, павінна з'яўляцца родная мова. Занядбанне матчынай мовы ў школах – найвялікшая памылка і грэх. Цяпінскі дакарае перадусім святароў і духоўных асоб, якія не толькі не паказваюць прыкладу, але і самі пазбягаюць выкарыстання роднай мовы падчас казанняў і павучанняў. Пры гэтым пісьменнік, спасылаючыся на досвед Іаана Златавуста і Грыгорыя Багаслова, заклікаў вывучаць мовы іншых народаў, што заўсёды спрыяе духоўнаму ўзбагачэнню людзей і росквіту краіны.

Значнае месца ў гісторыі беларускай філасофскай публіцыстыкі займае *Андрэй Волан* (1530–1610) – сацыяльны і рэлігійны філасоф, таленавіты пісьменнік-публіцыст. Ён атрымаў выдатную адукацыю: спачатку ва ўніверсітэце Франкфурта-на-Одэры, а затым у Кёнігсбергскім універсітэце. Па сканчэнні навучання паступіў на службу да князя Мікалая Радзівіла Чорнага ў якасці сакратара, а пазней быў запрошаны на адпаведную пасаду да вялікага князя і караля Жыгімонта Аўгуста. У 1595 г. у складзе дыпламатычнай місіі наведваў Маскву.

А. Волан актыўна ўдзельнічаў у тагачасных сацыяльна-палітычных дыскусіях. Першы фундаментальны трактат пісьменніка меў назву «Аб палітычнай і грамадзянскай свабодзе» (Кракаў, 1572 г.). У гэтым трактаце А. Волан грунтоўна сфармуляваў асноўныя палажэнні ўласнай сацыяльнай філасофіі. Пазней зноў вярнуўся да сацыяльна-палітычнай праблематыкі на старонках твора «Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя вартасці» (Гданьск, 1608 г.), у якім падрабязна сфармуляваў патрабаванні да ўрадоўцаў.

Рэлігійны філасоф А. Волан належаў да рэфармацыйнай царквы, быў яе апалагетам. На рэлігійную тэматыку ён напісаў «Пяць кніг супраць Скаргі» (Вільня, 1584 г.). Выданне выйшла пры фінансавай

падтрымцы мінскага кашталяна і земскага падскарбія Яна Глябовіча. У яго гонар надрукавана аўтарскае прысвячэнне, што папярэднічала асноўнай частцы кнігі. У гэтым творы А. Волан аспрэчваў каталіцкую рэлігійную дактрыну і адстойваў правы рэфарматаў.

Пісьменнік-публіцыст нязменна выступаў у абарону асабістых свабод асобы. Абапіраючыся на дасягненні папярэдняй грамадска-палітычнай думкі – творы Арыстоцеля, Платона, Цыцэрона, Сенекі, ён даводзіў, што найвышэйшай каштоўнасцю для кожнага чалавека з'яўляецца свабода. «З усіх рэчаў людскіх, – пісаў А. Волан, – найпякнейшая ёсць вольнасць. Няволя ж – горшая нават за смерць» [Wolan 1859:5]. Тых, хто сумняваўся ў гэтым, пісьменнік пераконваў шматлікімі прыкладамі з гісторыі, калі «людзі добраахвотна ішлі на смерць, абы не трапіць у палон» [Wolan 1859:7 – 8]. Прага да волі пануе ва ўсёй жывой прыродзе, сцвярджаў А. Волан. Ён спасылаўся на Авідзія, які ўказваў, што птушкі, маючы добры корм у клетцы, усё ж няспынна імкнуцца ў лес, на волю. Чалавек таксама ад прыроды вольны, ён нараджаецца, каб жыць паводле агульных законаў прыроды. Гэты найгалоўнейшы прынцып быцця пісьменнік паслядоўна адстойваў на старонках усіх сваіх твораў.

А. Волан з'яўляўся непахісным прыхільнікам прававой дзяржавы. Усебаковы аналіз рэчаіснасці, вывучэнне разнастайных чыннікаў грамадскага жыцця прывялі яго да цвёрдага пераканання неабходнасці прававой дзяржавы, «дзе пануюць законы, а не асобы». Паводле яго слушнага меркавання, толькі прававая дзяржава з'яўляецца трывалай зарукай сапраўднай вольнасці, дазваляе найбольш поўна рэалізавацца адпрыродным талентам людзей. Статуты і законы, на думку філосафа, павінны будавацца на здаровым сэнсе і разважлівасці. Як сапраўдны гуманіст Волан рэзка выступаў супраць смяротнага пакарання. З пачуццём пратэсту і адчаю ён пісаў: «Сапраўды шкада, што нашаму гуманнаму народу даспадобы такое нялюдскае права» [Wolan 1859:22].

У сваіх творах А. Волан праводзіў думку, што найлепшай палітычнай сістэмай дзяржавы з'яўляецца асвечаная манархія, якая мусіць абмяжоўвацца воляй шляхты і рашэннямі сеймаў. У грамадстве, лічыў ён, мусіць захоўвацца сацыяльная іерархія, а канфлікты і супярэчнасці пераадольвацца праз дыялог і ўзаемапаразуменне.

Істотны ўклад у развіццё філасофскай думкі Беларусі ўнёс *Леў Сапега* (1557–1633) – велічная постаць на духоўна-культурным небасхіле Вялікага Княства Літоўскага. Яго жыццё і дзейнасць прыпалі

на перыяд ўздыму і росквіту ВКЛ. Нарадзіўся Л. Сапега ў Астроўне, што на Віцебшчыне, у сям'і Івана Сапегі, драгічынскага старасты, і Багданы з роду Друцкіх-Сакалінскіх. Пачатковую адукацыю юнак атрымаў у Нясвіжскай пратэстанцкай школе, а ў 13-гадовым узросце паступіў у Лейпцыгскі ўніверсітэт, дзе некалькі гадоў вывучаў права. Па вяртанні на радзіму ён трапіў на службу да вялікага князя С. Баторыя. У 1579–1582 гг. на чале гусарскага аддзела вызваляў беларускія землі ад маскоўскіх агрэсараў, ваяваў пад Вялікімі Лукамі, Псковам і Завалачам.

Як узнагароду за ратныя справы Л. Сапега ў лютым 1580 г. атрымаў пасаду сакратара, а неўзабаве і найвышэйшага пісара Вялікага Княства Літоўскага. З гэтага часу пачалася кар'ера Сапегі як палітычнага дзеяча, змагара за ўмацаванне Бацькаўшчыны. У 1581 г. ён разам з А. Валовічам і К. Радзівілам Перуном дамагаецца ўтварэння Трыбунала – найвышэйшага апеляцыйнага суда Княства. Пры яго чынным ўдзеле было падрыхтавана юрыдычна-прававое абгрунтаванне з аднайменнай назвай «Трыбунал» (Вільня, 1581 г.).

У 1584 г. Л. Сапега едзе на чале пасольства ў Маскву, дзе на выключна выгодных умовах падпісвае пагадненне з усходнім суседам і вяртае з маскоўскага палону без аніякага выкупу каля 900 суайчыннікаў. Поспех кіраўніка пасольства місіі быў добра ўзнагароджаны манархам: у 1585 г. ён атрымаў Слонімскае староства і партфель велікакняжацкага падканцлера. Новая пасада дазволіла Л. Сапегу здзейсніць яго даўнюю задуму – умацаваць дзяржаву.

Пасля смерці С. Баторыя, ў 1586 г. Л. Сапега ўзяў чынны ўдзел у выбарах новага манарха. На апошнім этапе палітычнай барацьбы ён падтрымаў кандыдатуру Жыгімонта Вазы і той, урэшце, выйшаў пераможцам, заняўшы велікакняжацкі пасад. Дзякуючы ўзважаным дзеянням падканцлера і ягоных аднадумцаў Вялікае Княства Літоўскае выйшла з палітычнага крызісу без істотных страт. Больш за тое, Л. Сапега дамогся выканання Жыгімонтам галоўнага перадвыбарнага абяцання – зацвердзіць новы Статут Вялікага Княства Літоўскага. 28 студзеня 1588 г. Жыгімонт III Ваза паставіў свой подпіс пад Прывілеем, пацвердзіўшы гэтым юрыдычную моц Статута. Не чакаючы дзяржаўнай падтрымкі, Сапега ахвяраваў уласныя сродкі на выданне Статута. 12 ліпеня 1588 г. ён пісаў з гэтай нагоды тагачаснаму канцлеру К. М. Радзівілу: «Статут новы загадаў ужо друкаваць па-руску, хацеў бы яго выдаць і па-польску, аднак, калі б давялося яго перакладаць літаральна, паводле рускіх слоў і сентэнцый,

то атрымалася б вельмі блага. Ахвотна пачуў бы рады вашае міласці. Прывілеі гэтаксама хацеў бы выдаць пры Статуце, аднак не ўсе яны для нас прыдатныя – у адных пачатак добры, а сярэдзіна дрэнная, у другіх сярэдзіна добрая, а пачатак і канец дрэнныя». Падрыхтаваны Сапегам Статут 1588 г., як найдасканалейшы ва ўсёй Еўропе кодэкс законаў стаўся гарантам эканамічнай, духоўна-культурнай і дзяржаўна-палітычнай незалежнасці ВКЛ [Archiwum 1885:195].

Перад тэкстам Статута 1588 г. Л. Сапега надрукаваў два ўласныя публіцыстычныя творы: «Прысвячэнне Жыгімонту Трэцяму» і «Зварот да ўсіх станаў Вялікага Княства Літоўскага», у якіх выклаў сваю сацыяльна-палітычную дактрыну і сфармуляваў асноўныя палажэнні прававой дзяржавы.

Шмат высілкаў ад канцлера патрабавала ўрэгуляванне канфліктаў паміж шляхтай і дачыненняў між рознымі канфесіямі. У 1596 г. ён удзельнічаў у Берасцейскім царкоўным саборы ў якасці камісара. Падчас сабора Сапега выступіў з «Прамовай», у якой абгрунтоўваў неабходнасць яднання католікаў і праваслаўных з мэтай дасягнення спакою ў гаспадарстве.

Л. Сапега вёў сталую перапіску з Папам Рымскім Кліментам VIII, пад эгідай якога тады ствáралася еўрапейская кааліцыя хрысціянскіх дзяржаў супраць Турцыі. Недзе ў канцы XVI ст. ён распачаў парадкаваць галоўны архіў Княства, гэтак званую Літоўскую Метрыку. Па яго загадзе былі перапісаны спарахнелыя кнігі, сістэматызаваны стосы з найкаштоўнейшымі дакументамі.

У пачатку XVII ст. Сапега актывізаваў усходнюю палітыку Княства, аб чым сведчаць яго шматлікія лісты да ўрадоўцаў ВКЛ. Восенню 1600 г. ён на чале пасольскай місіі едзе да Барыса Гадунова і падпісвае 24 артыкулы «вечнага міру», каб перашкодзіць хаўрусу Маскоўскага княства з Швецыяй. Канцлераў дыпламатычны манеўр меў поспех.

Імкнучыся замацаваць пазіцыі Княства на ўсходзе, Л. Сапега падчас Варшаўскага сейма 15 студзеня 1609 г. выступіў з палітычнай «Прамовай», у якой выказаўся за разгортванне вайсковых дзеянняў супраць Масквы. Вайсковыя кампаніі 1609–1613 і 1617–1618 гг., у якіх Сапега браў непасрэдны ўдзел, мелі значныя поспехі. Па іх завяршэнні было падпісана Дзявулінскае перамір'е (1 снежня 1618 г.). Як кіраўнік дэлегацыі краіны-пераможцы, Сапега дамогся ўключэння ў дагавор аб міры артыкулаў, паводле якіх Вялікаму Княству Літоўскаму вярталіся спадчынныя землі і гарады Смаленск, Белы,

Дарагабуж, Старадуб, Папова Гара, Чарнігаў, Трубчэўск, Сярпейск, Невель, Себеж, Красен, Ноўгарад-Северскі, Манастырскае Гарадзішча, Вяліжская воласць і Манастырскае гарадзішча.

У 1623 г. Л. Сапега атрымаў булаву вялікага гетмана. Лаўры аднак не прынеслі спакою. На яго плечы лёг увесь цяжар новай вайны са Швецыяй. У надзвычай складаных умовах, калі да варожага наступу далучыўся страшэнны мор, што ахапіў Вільню, Гародню, Брэст, Наваградак, Мінск, Слуцк, вялікі гетман фарміраваў вайсковыя аддзелы, наймаў валанцёраў. Відаць, у многім дзякуючы ахвярнасці гетмана Вялікае Княства Літоўскае здолела вытрымаць цяжар ваеннага ліхалецця і падпісаць у Альтмарку (снежань 1629 г.) мір са Швецыяй. Гэта была, бадай, адна з апошніх значных спраў у шматграннай палітычнай, вайсковай і дзяржаўнай чыннасці Сапегі.

Леў Сапега быў яркім сацыяльным філосафам і надзвычай таленавітым публіцыстам, аб чым яскрава сведчыць яго пісьмовая спадчына – вялікі корпус эпісталярных твораў і асабліва «Прысвячэнне Жыгімонту Трэцяму» і «Зварот да ўсіх станаў Вялікага Княства Літоўскага», што былі змешчаны ў якасці прадмоў да Статута 1588 г.

Філасофска-публіцыстычнае майстэрства Сапегі ўпершыню выявілася ў сакавіку 1585 г. Тады польскія магнаты пачалі беспадстаўна атрымліваць каралеўскія прывілеі на землі Вялікага Княства Літоўскага, вернутыя беларускім рыцарствам падчас баталій з Маскоўскай Руссю. Л. Сапега, абураны дзеяннямі суседзяў, з гневам асудзіў беспадстаўныя эканамічна-маёмасныя прэтэнзіі палякаў і даказваў абсалютнае права беларускага гаспадарства на набытыя тэрыторыі. «Ад таго часу, як пачалася вайна за Інфлянты, – пісаў падканцлер, – палякі і гарэлага шэлега не далі нам у дапамогу. А цяпер, калі ўсё ідзе пад канец, дык пан пóляк імкнецца авалодаць Вялікімі Лукамі, Завалачам, Холмам... Яны нас хочуць адпіхнуць не толькі ад заваяванага намі цяпер, але і ад таго, што мы трымалі раней» [Archiwum 1885:178–179]. Як бачым, пазіцыя Льва Сапегі была бескампраміснай і выразна патрыятычнай.

Публіцыстычныя здольнасці Сапегі найбольш поўна выявіліся падчас абароны ім канцэпцыі прававой дзяржавы, дзе пануе не свавольнічанне манархаў, а закон, парадак і справядлівасць. Звяртаючыся да жыхароў ВКЛ, ён палымяна пераконваў суайчыннікаў засвойваць права, жыць паводле законаў, бараніць праўду і даваць адпор крыўдзіцелям: «Сорамна народу не ведаць сваіх законаў, асабліва нам, бо не на чужой якой мове, а на сваёй уласнай маем пісанае

права! І кожнага моманту, пры патрэбе даць адпор усялякай крыўдзе, мусім ведаць права» [Сапега 2008:253].

Падканцлер нязменна выступаў за міжканфесійны мір і рэлігійную талерантнасць, неаднаразова засцерагаў рэлігійных дзеячаў ад крайніх учынкаў, спроб прымусовым шляхам вырашаць міжцаркоўныя супярэчнасці. На старонках сваіх шматлікіх лістоў ён даводзіў набходнасць сацыяльнага сумоўя, заклікаў апанентаў вырашаць канфлікты не зброяй, а праз дыялог і ўзаемныя саступкі.

Леў Сапега валодаў выдатным пісьменніцкім талентам, аб чым яскрава сведчаць яго шматлікія лісты, у якіх арганічна спалучаліся белетрызаваныя і публіцыстычныя элементы. Сацыяльна-палітычная дактрына Сапегі, яго гуманістычныя ідэі істотна паўплывалі на грамадскія працэсы, прадвызначылі духоўныя пошукі тагачасных інтэлектуалаў.

Такім чынам, філосафы Беларусі XVI ст. заклалі падмурак нацыянальнай сацыяльнай філасофіі, сфарміравалі яе стандарты, вызначылі ключавыя складовыя гэтага тыпу дыскурса. Ракурсы асвятлення найактуальнейшых грамадскіх тэм і выбар прыярытэтаў развязання праблем у творах філосафаў залежалі ў першую чаргу ад іх светапогляду, вызначаліся ўласцівай кожнаму з іх іерархіяй духоўных і эстэтычных каштоўнасцей. Яны развівалі, трансфармавалі, удасканальвалі ідэі антычных, заходнераманскіх і грэка-візантыйскіх філосафаў. На падмурку традыцыйных вучэнняў беларускія філосафы будавалі арыгінальныя дактрыны, прапаноўвалі новыя канцэпцыі радыкальных змен у сацыяльна-грамадскай і духоўна-культурнай сферах.

У інтэлектуальных дыскусіях вакол пытанняў дзяржаўна-палітычных саюзаў Вялікага Княства Літоўскага з Польшчай і Маскоўскім княствам адназначна перамагла думка на карысць захавання дзяржаўнай цэласнасці краіны, якая, аднак, не заўсёды паслядоўна рэалізоўвалася ў палітычнай практыцы. У філасофскай публіцыстыцы ўпершыню адбыўся зрух у бок асэнсавання ўласнай самабытнасці, перадусім усведамлення нацыянальнай мовы як важнейшага, надзвычай каштоўнага кампанента культуры, незаменнага фактару духоўнай эвалюцыі народа. Філалагічныя аспекты дыскусій філосафаў і публіцыстаў спарадзілі ідэю грамадскай патрэбы ва ўнармаванай літаратурнай мове, якая б засноўвалася на народнай моўнай традыцыі з яе лексіка-фразеалагічным і марфалагічна-сінтаксічным багаццем.

Дыскусіі на старонках філасофскіх твораў вакол этычнай праблематыкі прывялі да ўдасканалення антрапацэнтрычнай тэорыі, удакладнення зместу чатырох асноўных этычных катэгорый – грэх, дабро, ліха, ідэал. Менавіта ў сацыяльна-філасофскай літаратуры Беларусі выкрышталізавалася ідэя пабудовы прававой краіны, неабходнасці панавання на ўсіх абшарах гаспадарства пісанага права, адзінага закону.

Беларускія філосафы ў 60–80-х гадах XVI ст. абгрунтавалі ідэі свабоды слова і свабоды думкі, рэлігійнай цярпімасці, сацыяльнага партнёрства, прапанавалі галоўныя прынцыпы грамадзянскай супольнасці, давялі да грамадскай свядомасці першаступенную важнасць для агульнага дабра дасканалай судовай сістэмы, эфектыўных цэнтральнай і мясцовай улад, заявілі пра неабходнасць асветы і адукацыі «паспалітага» люду, усебакова абгрунтавалі глыбока гуманістычны і дэмакратычны прынцып усеагульнай адукацыі, увядзенне ў навучальныя ўстановы цыклу з сямі асноўных навучальных дысцыплін (вызваленых мастацтваў) – граматыкі, рыторыкі, дыялектыкі, арыфметыкі, геаметрыі, музыкі і астраноміі.

Унікальнасць старабеларускай філасофскай спадчыны на ўзроўні ідэй, тэматыкі і праблематыкі ў тым, што у ёй знайшлі адлюстраванне дыскусіі розных узроўняў і кірункаў, напоўніцу адбіўся паўнавартасны дыялог паміж сацыяльнымі станамі, урадоўцамі і грамадзянамі, гаспадарамі і падданымі, прафесійнымі кангламератамі, майстрамі слова і літаратурнымі гурткамі, якія прадстаўлялі чатыры асноўныя адгалінаванні хрысціянства. Спектр сацыяльных праблем, што знайшлі адлюстраванне ў публіцыстыцы, уключаў глыбокія і праграмныя распрацоўкі маштабных грамадскіх пераўтварэнняў, базавыя прынцыпы рэформ дзяржаўных інстытутаў, удасканалення найвышэйшай улады, судовых органаў, фарміраванне прынцыпаў рэгулявання адносін паміж станамі, а таксама нормы міжнародных і міждзяржаўных дачыненняў.

6.1.3. «Вайна» міфа-гістарычных наратываў

Гістарычныя міфы і гістарычная ідэнтычнасць. Ідэалы Рэнесансу, аформіўшыся ў асяродках італьянскіх гуманістаў, шырокімі хвалямі разыходзіліся па ўсёй познесярэднявечнай Еўропе, дасягаючы самых аддаленых яе ўскраін – Брытаніі, Скандынавіі, Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі і ініцыюючы нараджэнне аўтэнтычных этнагістарычных і ранненацыянальных наратываў. Гэта неўнікова пры-

водзіла не толькі да рэцэпцыі асноўных рэнесансных ідэалагем, але і да паўстання цэлага спектру геапалітычных і ідэалагічных праектаў, часта адкрыта апазіцыйных да італьянскіх.

Тым не менш навучанне ў італьянскіх універсітэтах было ледзь не абавязковай умовай набыцця кваліфікацыі ў галіне права, медыцыны, філасофіі, прызнаванай ва ўсёй тагачаснай Еўропе. Аднак чым больш паўночныя еўрапейцы знаёміліся з дасягненнямі мастацтва, літаратуры, навук італьянцаў, тым больш узнікала падстаў для акцэнтавання адрознасці сваіх уласных краін і непаўторнасці іх аўтэнтычнага мінулага. Так, для многіх адукаваных немцаў XV ст. італьянскія палітычныя і культурныя мадэлі ўжо не выглядалі занадта прыцягальнымі. Называючы сябе Deutsch – немцамі, яны нават назву *Romanoi – рымляне* захоўвалі за візантыйцамі, а не італьянцамі, зневажаючы іх за страту былых рымскіх вартасцей [Urban 1991:95].

Шмат у чым гэта было абумоўлена асаблівасцямі самаго італьянскага Рэнесансу. З аднаго боку, гэта была спецыфічная рэапрапрыяцыя класічнай грэка-рымскай Антычнасці. «З гледзішча інтэлектуалаў гэтага перыяду яны ўдзельнічалі ў рэкласіцызацыі Еўропы пасля папярэдніх рыцарска-гатычных стагоддзяў» [Leerssen 2007:36]. Але, з другога боку, Рэнесанс успадкаваў ад, прынамсі, позняй Антычнасці і ўсе яе перасцярогі, што да самой сябе, а таксама «настальгію па букалічнаму існаванню ў сельскай мясцовасці, блізка да прыроды, як гэта выражана ў букалічнай паэзіі і «Георгіках» Вяргілія». Так што «Рэнесанс не толькі пераадкрывае класічную выхаванасць, але і класічны прымітывізм», у якім выказвалася нават нейкае «двухсэнсавае ўзвялічванне варварскіх плямён Поўначы». І, як вынік, «будучы трансляваным у сістэму адліку раннемадэрнай Еўропы, яно вяло да новай формы племяннай наменклатуры і самаідэнтыфікацыі ў дзяржавах, якія паўставалі ў гэты перыяд» [Тамсама].

Апроч таго, ужо з канца XIV ст. у розных еўрапейскіх краінах, асабліва аддаленых ад Рыма, такіх як Нідэрланды, Англія, Германія, Багемія і некаторых іншых, пачынаюць узмацняцца антыцаркоўныя і антыпапскія настроі. Так, з 80-х гадоў XIV ст. у Англіі даволі шырокі размах набыў рух вікліфістаў – паслядоўнікаў Джона Вікліфа (John Wycliffe, сярэдзіна 1320-х – 1384), аднаго з першых хрысціянскіх дысідэнтаў, папярэдніка англійскай і еўрапейскай Рэфармацыі, называных таксама лалардамі (lollards) (ад сярэднегаландскага *lollaerd* «хто мармыча, глуха або няўцямна гаворыць ці спявае»[*]) з-за таго, што ціха напявалі малітвы на гутарковай англійскай мове.

Польскае Каралеўства і Вялікае Княства Літоўскае, будучы паўночна-ўсходняй ускраінай Еўропы, не заставаліся ў баку ад гэтых ідэйных зрухаў. Рэнесансныя ідэі траплялі ў рэгіён цягам усяго XV стагоддзя, задоўга да шлюбу ў 1518 г. караля Жыгімонта I і італьянкі Боны Сфорца (Bona Sforza, 1494–1557), дачкі герцага Мілана Джана Галеацца (Gian Galeazzo Maria Sforza, 1469–1494) і Ізабелы Неапалітанскай (1470–1524), якая напоўніла каралеўскі двор італьянскімі мастакамі і вучонымі. Ідэі гуманізму траплялі ў сталіцу Польскай Кароны Кракаў як непасрэдна з Італіі, так і праз Германію. У XV ст. стала звычайнай практыкай для адукаваных маладых людзей праходзіць своеасаблівыя стажыроўкі («перагрынацыі») у Італіі, Германіі, Францыі, іншых еўрапейскіх краінах – правобразы так званых Гранд тураў (Grand Tours) эпохі еўрапейскай ранняй Мадэрнасці.

Цікавасць да Польскага Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага з боку адукаваных еўрапейцаў і адпаведна аўтарытэт гэтых дзяржаў значна ўзраслі пасля славутага разгрому саюзнымі польскалітоўска-рускімі войскамі на чале з Ягайлам і Вітаўтам Тэўтонскага ордэна пад Грунвальдам у 1410 г., пасля якога Ордэн па сутнасці перастаў быць сур'ёзнай геапалітычнай сілай у Паўднёва-Усходняй Прыбалтыцы. Пасля праведзенай пасля 1386 г. Ягайлам хрысціянізацыі рэштак язычніцкага насельніцтва ВКЛ увайшло ў арбіту еўрапейскай хрысціянскай цывілізацыі. З канца XIV ст. усталёўваюцца больш-менш трывалыя дыпламатычныя сувязі паміж ВКЛ і іншымі еўрапейскімі дзяржавамі, а таксама папскім Рымам. Праз ВКЛ і Польшчу пачынаюць пракладвацца маршруты яшчэ нешматлікіх падарожнікаў. Так, венецыянец Амброджыя Кантарыні (Ambrogio Contarini, 1424–1499), вандруючы з Венецыі ў Персію і назад праз Польшчу, Літву, Маскву і Крым (у 1473–1476 гг.), двойчы афіцыйна наведаў двор караля польскага і вялікага князя літоўскага Казіміра IV [Kerr 1824:120–167; Cizauskas 1984]. З яго падарожнага дзённіка мы даведваемся, што на той час Польская Карона і ВКЛ мелі трывалыя дыпламатычныя сувязі з Генуей, галоўным гандлёвым

[*] Адпаведны дзеяслоў *lull* або *lollen* азначае «люляць; ціха напяваць», роднасны праслав. *l'ul'ati* – «усыпляць дзіцё спевам і калыханнем», з адпаведнікамі ў стараіндыйскай, літоўскай і шэрагу германскіх моў [ЭСБМ-6:99–100].

канкурэнтам Венецыі, паколькі генуэзскі порт Кафа (Феадосія) у Крыме знаходзіўся пад пратэкцыяй Казіміра IV.

Складванне новых буйных этнакультурных супольнасцей і геапалітычных адзінак у эпоху ранняй Мадэрнасці абвастрыла праблему іх гістарычнай ідэнтыфікацыі і самаідэнтыфікацыі, упісвання лакальных этнагісторый у кантэкст еўрапейскай і сусветнай гісторыі і спарадзіла сапраўдны выбух гістарычнай міфатворчасці [Friedrich 2006a]. У сваю чаргу гэта сведчыла пра складванне ўмоў для ўсталявання новых рэгіянальных традыцый, адрозных ад тых, што існавалі ў эпоху Сярэднявечча. Як слушна заўважыў А. Калінікас: «Падобна, што ўсталяваная традыцыя – як і паспяховая нацыянальная дзяржава – мусіць канструяваць для сябе гістарычную міфалогію, якая апісвае яе вытокі ў святле таго, што яна сама разглядае як яе дасягненні» [Callinicos 1995:735].

Спецыфіка «рэнесансізацыі» Паўночнай Еўропы ў параўнанні з Паўднёвай Еўропай палягала ў тым, што, калі італьянскія гуманісты звярталіся да ўласнай антычнасці, якая і мела быць адроджанай, паўночныя гуманісты пачалі адкрываць, а часта проста канструяваць свае ўласныя антычнасці. Адкрываюцца, вынаходзяцца, канструююцца «лакальныя» і «рэгіянальныя антычнасці» [Schnapp 2008:399]: кельцкая, германская, славянская, балцкая. Гэтую сітуацыю ўжо сучасныя даследчыкі характарызуюць як «множная антычнасць» («multiple antiquity») [Axer 2007:149–151].

У XIV, а яшчэ ў большай ступені ў XV, XVI і пазнейшых стагоддзях Літва – гэта ўжо не толькі азначэнне пэўнай, адносна кампактнай часткі Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, населенай этнічнымі літоўцамі. Цяпер Літва – гэта тэрыторыя, якая абдымала практычна ўвесь этнічны беларускі абшар і была ўз'яднана найперш супольнасцю гаспадарчага жыцця і агульнага для ўсіх права, нягледзячы на стракаты этнічны, моўны і канфесійны ландшафт. Складвалася суперэтнічная супольнасць – літвіны. Так называлі насельніцтва ВКЛ замежныя аўтары, так называлі самі сябе жыхары гэтай дзяржавы. Так, Ф. Скарына ў акце Кракаўскага ўніверсітэта аб наданні яму ступені бакалаўра быў запісаны як «Францыск з Полацка, ліцвін (Litphanus)» [Мельянцоў 2006:67]. Звычайнымі былі такія складаныя самаідэнтыфікацыі, як «литвины руського роду», «литвины руськой веры», «литвины греческого закону люди» і да г. п.

Ва ўкраінскай народнай мове вельмі доўга трывалі такія словы, як *лúтвá* 'беларусы' (састар.), *литвúн* 'літовец, паляшук, беларус'

(састар.), *литвиненко* 'сын беларуса' (састар.), *литвинівна* 'дачка беларуса' (састар.), *литвинчук* 'хлопчык-беларус' (састар.) [ЭСУМ-3:245]. Для многіх рускіх гаворак XIX ст. таксама звычайным было ўжыванне слова *літвін* для азначэння беларусаў, параўн.: «Только мертвый литвин не дзекнет», «Разве лихо возьмет литвина, чтоб он не дзекнул» [Даль 1:446].

На тое, што да XVI ст. назва «Літва» выйшла далёка за межы дзяржавы Міндоўга і Тройдзеня XIII ст., паказвае факт з'яўлення паняцця «Малая Літва» ў сачыненнях аўтараў XVI ст. Так, дамініканскі святар Сымон Грунаў (Simon Grunau), аўтар «Прускай хронікі» (паміж 1510 і 1529 гг.), пераказаў паданне, паводле якога ў прускага караля Відэвута было 12 сыноў, старэйшага з якіх звалі *Літва* (*Lithppffo*, *Lyttpho*, *Lithpho*, *Litpho* < **Litvas*, як *Patollo* з **Patul*(*a*)*s*, *Patrimpo* з **Patrimpus*, *Perkuno* з **Perkunas*), ад імя якога быў названы край, прызначаны яму на валадаранне, – *Літванія* (*Lithphonia*) і насельнікі гэтага краю [Grunau 1875:63, 69, 71]. Пазней гэтае паданне пераказаў і храніст Лука Давід (Lucas David або Lukas David, 1503–1583) у сваёй «Прускай хроніцы» (з 1550 г.), падаючы імя сына Відэвута як *Litwo* [David 1812:58–59]. Сымон Грунау і Лукаш Давід згодна паведамляюць таксама, што *Лíтва* пасяліўся паміж Бугам (*Boycko*, *Boicko*) і Нёманам (*Nymno*, *Niemo*) і заснаваў умацаванне, названае паводле імя яго сына *Гарта* (*Gartho*, *Garto*), які цяпер называецца *Гродна* (*Grottna*, *Grodna*), а па-нямецку *Garz*, *Gartz* або *Gartho*. Таксама яны сцвярджаюць, што зямля гэтая ў іх час завецца *Пад-* (*Undir-*) або *Малая Літва* (*Kleinlittaw*, *Klein Littauen*).

Відавочна, што гэтая «Малая Літва» не мае дачынення да цяперашняй этнаграфічнай вобласці сучаснай Літвы ў Заходняй Літве і Усходняй Прусіі, якая называецца *Mažoji Lietuva*. Гэтая назва адлюстроўвае старую мадэль намінацыі метраполіі або ядравай часткі нейкай геакультурнай прасторы, добра прааналізаваную ў сваім часе А. М. Трубачовым [Трубачев 2003:166, 301–303]. Так, «Magna Graecia выражае арыентацыю «новай» Грэцыі (Ніжняй Італіі) адносна старой метраполіі, Элады. Роўным чынам **Вялікабры**танія названа так адносна матэрыковай Брэтані, **Вялікара**сія – адносна Русі пачатковай, якая адно пад уплывам свайго карэляту стала **Мала**росіяй, далей параўн. **Вялікапольшча** і яе апазіт – больш паўднёвая (і раней засвоеная) **Мала**польшча; завершым даволі старажытнай і таму цікавай для нас парай **Малая** Фрыгія – на бліжэйшым да Еўропы малаазіяцкім беразе Прапантыды – і **Вялікая**

Фрыгія – далей на паўднёвы ўсход углыбкі Малай Азіі...» [Трубачев 2003:166]. Цікава, што назвы Вялікая і Малая Расія ўпершыню сустракаюцца ў дакументах Канстанцінопальскай патрыяршай канцылярыі ўжо ў XIV ст. [Трубачев 2003:303]. Нядзіўна таму, што замацаванне азначэння *Вялікае* за ўсёй дзяржавай ініцыявала і з'яўленне адпаведнага карэляту – *Малая Літва* (*Kleinlittaw*, *Klein Littauen*). І менавіта таму праект Яна Станкевіча перайменавання Беларусі ў Вялікалітву, адпавядаючы гэтай старой мадэлі, абсалютна не адпавядаў бы інтэнцыям самага Яна Станкевіча [Станкевіч 1978].

Зразумела, што працэс кансалідацыі суперэтнасу літвінаў быў надзвычай супярэчлівым [Насевіч 1993; Мельянцоў 2006] і гэта было звязана не толькі з падзелам карэннага насельніцтва ВКЛ паміж каталіцкай і праваслаўнай канфесіямі, які ўвесь час правакаваў і міжэтнічныя супярэчнасці праз атаясамленне каталіцкай веры з «польскай», а праваслаўнай з «рускай» («русінскай»), але і з супярэчлівымі геапалітычнымі арыентацыямі буйнейшых магнацкіх радоў ВКЛ.

Менавіта з гэтым працэсам кансалідацыі, шмат у чым спантанным, сінхранізуецца і працэс стварэння новых «гістарычных», а насамрэч «міфалагічных», наратываў. Прычыны зразумелыя. Як з іншай нагоды адзначыў Р. Р. Дэвіс: «Перадусім народ павінен мець супольную гісторыю, каб быць народам. Акурат як паміж індывідуумамі, так і паміж супольнасцямі не можа быць ідэнтычнасці без памяці. Этнічныя супольнасці канстытуюцца міфамі і памяццю; без іх яны ёсць простымі масамі насельніцтва, заключанага ў нейкіх межах» [Davies 1997:15–16].

Для аналізу сувязі паміж памяццю і ідэнтычнасцю ў апошнія прыкладна два дзесяцігоддзі эўрыстычным стала паняцце «калектыўнай памяці», уведзенае ў 1925 г. французскім сацыёлагам Марысам Хальбваксам* (Maurice Halbwachs) у апублікаванай пасля яго смерці ў 1950 г. працы «Калектыўная памяць» («La mémoire collective») [Halbwachs 1992]. Асноўны тэзіс Хальбвакса палягаў у тым, што чалавечая памяць можа функцыянаваць адно ў калектыўным кантэксце, так што розныя групы людзей маюць розныя калектыўныя памяці, якія індуцыруюць і розныя лады іх паводзін.

Істотны ўнёсак у даследаванне «калектыўнай памяці» зрабіў нямецкі егіптолаг і тэарэтык культуры Ян Асман (Jan Assmann) сваёй

* Або ў французскім варыянце Марысам Альбвашам. Пра праблемы ў перадачы яго прозвішча ў кірылічнай традыцыі гл. заўвагу перакладчыка: [Ассман 2004:19].

кнігай «Культурная памяць: Пісьмо, памяць аб мінулым і палітычная ідэнтычнасць у высокіх культурах старажытнасці» (Мюнхен, 1992) [Ассман 2004]. У гэтай працы Асман увёў істотны падзел калектыўнай памяці на камунікатыўную і культурную. Гэта своеасаблівыя аналагі кароткатэрміновай і доўгатэрміновай памяці ў псіхалогіі індывіда.

Яны ўзаемадзейнічаюць вельмі спецыфічным чынам. Камунікатыўная памяць, як правіла, мае глыбіню 3–4 пакаленні. Культурная памяць наогул звернута да вытокаў, да міфалагічнага або міфалагізаванага мінулага і ў гэтым сэнсе яна транстэмпаральная і нават атэмпаральная.

Гэтая спецыфічная атэмпаральнасць добра ілюструецца тэкстамі валачобных песень, якія выконваліся на галоўнае гадавое свята – Вялікдзень, колішні Новы год, пазней прывязанае да хрысціянскай Пасхі. Асаблівасцю гэтых песень ёсць тое, што ў іх, як правіла, ані слова няма пра Хрыстовы крыжовыя пакуты і яго ўваскрашэнне, затое там у паэтычнай форме апавядаецца пра ўвесь гадавы сельскагаспадарчы год. Бліжэйшы аналаг такім тэкстам – гэта, бадай, «Фасты» Авідзія. Адрозненне ў тым, што ў Авідзія акцэнт робіцца менавіта на святах, тады як у беларускіх валачобных песнях акцэнтуюцца тыя сельскагаспадарчыя працы, якія распачынаюцца з надыходам таго або іншага свята.

Але з якога б веснавога свята ў канкрэтнай песні ў канкрэтнай мясцовасці ні пачынаўся гаспадарчы год вяскоўца, абавязковым элементам з'яўляецца апісанне ідэальнай прасторы або «выраю». Гэтая ідэальнасць перадаецца шэрагам архетыпічных сімвалаў: «залатая гара», на ёй «сад насаджоны», «тынам тынёны», у садзе расце дрэва з «залатой карой», «залатым лісцем», пяюць «райскія птушкі». Гэтае апісанне амаль ідэнтычнае апісанню індуісцкай *сваргі* – выраю бога-грымотніка Індры*. Атэмпаральнасць беларускага выраю выяўляецца ў тым, што ў ідэальным месцы сабраны адразу ўсе часы, уяўленыя канкрэтнымі святамі-святымі: «Добры вечар, пане гаспадару! // Чы спіш, чы ляжыш, пане гаспадару? // Калі да спіш – бог з табою, // Калі не спіш – моў са мною, // Адчыні вакно, паглядзі на двор, // На тваім дварэ стаіць шацёр // Навюсенькі, бялюсенькі, // А ў тым шатры залатое крэсла, // На тым крэсле сам Бог сядзіць, // Перад Богам усе святкі // Шыхуюцца, рахуюцца, // Каторому

* Больш падрабязна пра гэта гл. у: [Санько 1994; Гісторыя філасофскай думкі 1:169–170].

святому напярод пайсці?» [Валачобныя песні 1980:№ 70]. Такім чынам, артыкуляваны парадак самаго часу вызначаецца самім Богам, што і гарантуе яго сакральнасць.

Бліжэйшая паралель гэтаму сюжэту «бяседы багоў»* нечакана знаходзіцца ў хецкай міфалогіі, прычым таксама навагодняй, звязанай з рытуаламі пачатку вясны. Там таксама адно з вышэйшых бостваў (бог Сонца) склікае на бяседу «тысячу багоў» краіны Хаці, падчас якой высвятляецца, што адсутнічае бог урадлівасці (Тэлепіну або бог Навальніцы). Прымаецца рашэнне адшукаць яго і тым самым запачаткаваць новы каляндарны цыкл. Абсалютна такая ж сітуацыя апісваецца і ў беларускіх валачобных песнях: «Да сярод двара высока гара. // (Й) а на той гарэ прастол стаіць, // А на том прастоле сам Бог сядзіць, // Перачытвае, перапісвае. // Аднаго святка да й не дачытаўся, // Да й не дачытаўся, да й не дапісаўся. // Да якога святка? – Да святога Юр'я» [Валачобныя песні 1980:№ 117] або «А у полі у чысценькім, // Стаіць шацёр бялюсенькі. // Пад тым шатром сам Бог з Пятром, // Сам Бог з Пятром, усе празнічкі, // Усе празнічкі, усе святачкі. // Сталі ж яны шчытаваціся, // Шчытаваціся, рахаваціся. // Каго нету? – Святое Міколы» [Валачобныя песні 1980:№ 120]. Істотна заўважыць, што і святы Юр'я і святы Мікола – цэнтральныя персанажы веснавой абраднасці, звязаныя з земляробствам і жывёлагадоўляй. З хецкім Тэлепіну іх родніць менавіта гэтая іх спецыялізацыя. Пра Тэлепіну яго бацька бог Навальніцы таксама кажа: «Гэты сын мой магутны; ён арэ і скародзіць, ён абвадняе палі і росціць каласы» [Герни 1987:123]**.

Галоўным адрозненнем беларускай версіі з'яўляецца тое, што тэафанія, растуленне ідэальнай прасторы і артыкуляцыя парадку сакральнага часу адбываюцца не недзе, а ў двары гаспадара, да якога прыйшлі валачобнікі. Характарызуючы абрад і свята як першасныя формы арганізацыі культурнай памяці, Я. Асман піша: «Каб памяць магла рэалізаваць аб'яднаўчыя і накіроўваючыя імпульсы, якія ў ёй утрымліваюцца, павінны ажыццяўляцца тры функцыі: захаванне, запатрабаванне, паведамленне або: паэтычная форма, рытуальная інсцэніроўка, калектыўны ўдзел. ... Спрычыненасць у бяспісьмовых культурах магчымая толькі праз асабістую прысутнасць.

---

* Не будзем забывацца на тое, што многія хрысціянскія святыя заступілі месца колішніх язычніцкіх багоў.

** Падрабязна сюжэт пра зніклага бога ўрадлівасці прааналізаваны ў [Санько 1994].

Для гэтай прысутнасці патрабуюцца спецыяльныя нагоды: святы. Святы і абрады ў рэгулярнасці свайго паўтарэння забяспечваюць перадачу і распаўсюджванне ведаў, якія замацоўваюць ідэнтычнасць, і тым самым узнаўленне культурнай ідэнтычнасці» [Ассман 2004:59–60]. Гэтыя словы Асмана як нельга лепей пасуюць да сітуацыі велікоднага валачобнага абраду: мы маем тут і разгорнутую паэтычную форму (парадку сотні радкоў), і рытуальную інсцэніроўку, і прынцып асабістага ўдзелу (параўн. «Калі да спіш – бог з табою, // Калі не спіш – моў са мною...» у прыведзеным вышэй тэксце або ў купальскіх песнях: «Ой, хто не выйдзець на купальню, // Ладу-ладу, на купальню, // Ой, той будзець пень-калода, // Ладу-ладу, пень-калода. // А хто пойдзець на купальню, // Ладу-ладу, на купальню, // А той будзець бел бяроза, // Ладу-ладу, бел бяроза» [Купальскія і пятроўскія песні 1985:№ 59 і інш.]).

Як мы пісалі ў 1-м томе, «Структура свят традыцыйнага календара разрывае кола абыдзённасці і перапыняе бесперапынны бег часу, надаючы, такім чынам, часу своеасаблівую неаднароднасць і акцэнтуючы, у сваю чаргу, неаднароднасць розных прасторавых локусаў, нібы ратуючы прастору ад гамагенізацыі і страты ёй сэнсавага наладавання. Апошняе, між іншым, праяўляецца ў абавязковых наведваннях на пэўныя каляндарныя святы пэўных месцаў (поле, гумно, могілкі, рытуальны абыход двароў, рытуальны абыход навакольных вёсак; у пазнейшай традыцыі – наведванне храмаў, прысвечаных тым або іншым святым, а таксама наведванне каляндарна і прасторава размеркаванай сістэмы кірмашоў і г. д.) і адмысловай рэсемантызацыі гэтых месцаў з выкарыстаннем адпаведных рытуальных і сімвалічных сродкаў.

З другога боку, самі традыцыйныя ўяўленні пра свята маюць выразныя прасторавыя канатацыі: персаніфікаванае «свята» (тут адбываецца пераключэнне на персанажны код мадэлі свету) з пэўных месцаў прыходзіць або прыязджае на кані і па нейкім часе туды ж выдаляецца. Таму святы звычайна сустракаюцца і праваджаюцца. І менавіта ў часе свят традыцыйная мадэль свету рэалізуецца найбольш поўна з выкарыстаннем усіх ці большасці наяўных семіятычных рэсурсаў дадзенай культуры» [Гісторыя філасофскай думкі 1:210–211].

Кантраст і спецыфіка ўзаемадзеяння камунікатыўнай і культурнай калектыўнай памяці найлепей праяўляюцца ў эфекце так званых перасоўных лакун (floating gaps), упершыню апісаных для выпадку

беспісьмовых культур этнолагам Янам Вансінам (Jan Vansina) у кнізе «Вусная традыцыя як гісторыя» [Vansina 1985]. Яго сутнасць палягае ў тым, што адноснае багацце звестак звычайна фіксуецца пра падзеі нядаўняга мінулага і пра даўно мінулае (вытокі), тады як сярэдні часавы дыяпазон (больш далёкае для дадзенага пакалення мінулае) аказваецца інфармацыйна бедным, калі наогул не пазбаўленым усякіх звестак. Як піша Я. Вансіна: «Часам, асабліва ў генеалогіях, самае нядаўняе мінулае і вытокі збягаюцца разам у змене аднаго пакалення» [Vansina 1985:23], так што «гістарычная свядомасць працуе толькі ў двух рэгістрах: час вытоку і нядаўняе мінулае», граніца паміж якімі бесперапынна прасоўваецца наперад са зменай пакаленняў [Vansina 1985:24].

Гэты эфект мае месца не толькі ў беспісьмовых культурах, але і ў культурах з развітой і багатай пісьмовай традыцыяй, напрыклад у генеалогіях старажытных грэкаў [Schachermeyr 1983]. Такая ж сітуацыя адзначаецца і ў дачыненні да генеалогій у Англіі пачатку Новага часу: «Незлічоныя генеалогіі пераскоквалі непасрэдна ад міфічных продкаў да сучаснасці і нагадвалі, як выказаўся адзін аматар старажытнасцей, галаву і ногі без цела, два канцы без сярэдзіны» [Thomas 1988:21][*]. Менавіта засноўваючыся на гэтых назіраннях, Я. Асман зрабіў сваё катэгарыяльнае адрозненне паміж камунікатыўнай і культурнай памяццю [Ассман 2004:52].

У беларуска-літоўскай традыцыі мы сустракаем шматлікія прыклады такога ўзаемадзеяння камунікатыўнай і культурнай памяці як у вусных генеалогіях, так і ў тых, што ствараліся ў рамках традыцыі летапісання. З вусных найяскравейшы прыклад – прааналізаванае часткова ў 1-м томе этнагенетычнае паданне з Паўночнай Беларусі [Гісторыя філасофскай думкі 1:165–171]. Другі такі прыклад – міф пра рымскае (італійскае) паходжанне літоўскай шляхты ці нават усяго літоўскага народа, які больш дэталёва прааналізаваны намі ніжэй, але які, вельмі верагодна, меў спачатку вуснае бытаванне, пакуль упершыню не быў запісаны ў адным з варыянтаў Янам Длугашам.

Звернемся да першага прыкладу, бо ён аказваецца і самым паказальным. Сярод шматлікіх версій этнагенетычнага падання[**],

---

[*] Цытуецца па: [Assman 1994:119].

[**] Агляд версій і гістарыяграфія пытання былі нядаўна апублікаваны Д. А. Вінаходавым [Виноходов 2009], на даследаванні якога мы шмат у чым тут абапіраемся.

у якіх у якасці першанасельніка будучай Беларусі і, такім чынам, міфічнага першапродка беларусаў выступае князь Бай, увагу звяртаюць дзве версіі. Першая версія была запісана Максіміліянам Осіпавічам Марксам у Віцебску паміж 1826 і 1829 гг. ад вядомага гутарніка Піліпа Смурага [Луцкевіч 1933], але апублікаваная толькі ў 1891 г. Е. Р. Раманавым у стылізацыі пад гаворку Дрысенскага павета Віцебскай губерні ў IV выпуску «Беларускага зборніка» [Романов 1891]. Другая версія была апублікавана ў 1913 г. Вацлавам Ластоўскім паводле тэкстаў з невядомай рукапіснай кніжкі [Верэшчака 1913] і нават папярэдне ім прааналізаваная [Ластоўскі 1914]. Аднак застаецца ўражанне залежнасці версіі Ластоўскага ад версіі Маркса і падвёрстка яе пад «валатоўскую тэорыю» самаго Ластоўскага.

Абедзве версіі родніць тое, што ў іх этыялагічнае паданне пра паходжанне абраду Стаўроўскіх дзядоў завяршаецца радаводам беларусаў. З падання мы даведваемся, што ў князя Бая (Боя) было сем жонак: Вольга, дачка княжацкага дружынніка; Рагнеда з Полацка; Красуля са Смаленска; Ода з Кіева; Доня, служанка Красулі; Альда з Літвы; Ліля, сястра Альды. Адзначым мімаходзь, што апісаныя шлюбныя стасункі адлюстроўваюць прэтэнзіі суверэна на іншыя землі, у складзе якіх называюцца Полацк, Смаленск, Кіеў і Літва, прынамсі, паводле ўяўленняў складальніка гэтай часткі легенды. Наколькі гэта сведчыць «аб лакальнасці разглядаемага радаводу, яго прывязцы да кампактнага адасобленага рэгіёна, размешчанага на поўнач ад Полацка» [Виноходов 2009]? Д. А. Вінаходаў у падтрымку такога тлумачэння прыводзіць звесткі, падаваныя Тэадорам Нарбутам, аб існаванні ў першай палове XIV ст. у Нешчардзе сталіцы князя Сантака (Santok), саюзніка Гедыміна [Narbutt 1847:153]. Звесткі Нарбута іншымі крыніцамі, здаецца, не пацвярджаюцца. Аднак, калі нават і ёсць у іх нейкі водгук сапраўднага становішча спраў, то князь Сантак наўрад ці мог быць славянінам, як мяркуе Д. А. Вінаходаў, бо імя яго хутчэй тлумачыцца з літоўскай мовы: параўн. фармальна тоеснае літ. *sántuoka* ‘шлюб’ (< *tuõkti* ‘брацца шлюбам’), але семантычна непасоўнае ў якасці асабовага імя. Пры гэтым варта мець на ўвазе, што дзеяслоў *tuõkti* мае таксама значэнне ‘кеміць, разумець’, ад якога ў перыферыйных гаворках магло ўтварацца *sántuoka* са значэннем ‘розум’ і да г. п., цалкам магчымае як крыніца для асабовага імя (параўн. сучаснае беларускае і ўкраінскае прозвішча Розум).

Аднак больш імаверным падаецца тлумачэнне, паводле якога гэтае генеалагічнае паданне магло быць створана ў Полацку ў познім Сярэднявеччы або ў эпоху Рэнесансу на ўзор больш архаічных вусных генеалогій і нават магло бытаваць у літаратурнай форме, будучы страчаным разам з іншымі тэкстамі Полацкай бібліятэкі. Прынамсі, форма падання мала адрозная ад аналагічных генеалогій, якія ствараліся на тэрыторыі ВКЛ пачынаючы з XV ст. і асабліва ў XVI ст. За тое, што нейкія версіі, падобныя да нашага этнаганічнага падання, маглі існаваць ужо ў гэты час, могуць ускосна сведчыць некалькі нечаканыя варыянты ранняй этнічнай гісторыі Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, падаваемыя нямецкімі гісторыкамі XVI ст. Эразмам Стэлам і Марцінам Кромерам, паводле якіх можа быць узноўлена наступная карціна. Продкі будучых «лівонцаў» (латгалаў), жамойтаў, літвінаў і прусаў даўней жылі на паўночным усходзе ля падножжа Рыфейскіх гор, дзе знаходзяцца вытокі Дзвіны, Дняпра і Волгі. Потым яны перасунуліся на поўдзень і захад і занялі цяперашнія свае тэрыторыі [Cromerus 1586:42]. Заходні і паўднёва-заходні кірунак экспансіі літвінаў указвае таксама польскі храніст Ян Длугаш [BRMŠ-I:558].

У абедзвюх версіях паведамляецца, што ўсяго сярод нашчадкаў князя Бая налічваюцца 160 беларускіх родаў, прозвішчы якіх, праўда, крыху адрозніваюцца. Пры гэтым супадзенняў са шляхецкімі родамі, вядомымі з гістарычных дакументаў Паўночнай Беларусі, усяго 7: Сіпайла, Аношка, Гушча, Камар, Кісель, Жаба і Кішка. Яшчэ 18 асабовых імён супадаюць з вядомымі на Полаччыне шляхецкімі прозвішчамі: Сівоха, Кошка, Сімашка, Гласка, Скірла, Пятух, Кулак, Радзянка, Пацей, Корсак, Шпак, Агрызка, Жук, Шышка, Слізень, Рымша, Юрага і Скарына [Виноходов 2009]. Арыгінальным у разглядаемых генеалогіях з'яўляецца тое, што большасць родаў належаць сялянскаму стану: «Усяго родов наших сто шезьдзесят. Восемь пошли шукаць щасьця у белом свеци, по Двине, за Дняпром ды за Мяжою, а тыя ўси и цяпер живуць тут, пашуць и скородзюць зямельку» [Романов 1891]. Апошняя фраза перагукваецца з канцоўкай версіі падання, упісанай не столькі ў генеалагічны кантэкст, колькі ў касмаганічны, апублікаванай у № 6 рыжскай газеты «Голас беларуса» ад 24 ліпеня 1925 г.: « У гэтага Белаполя ад розных жонак яго развяліся розныя племення пад прозвішчам Беларусы. Яны і да гэтага часу там ходзяць, зямельку скародзяць ды жыта сеюць» [Легенды і паданні 1983:79]. Гэтая акалічнасць ускосна тая

сама можа сведчыць пра існаванне страчанай (або яшчэ не знойдзенай) раннелітаратурнай версіі падання.

А вось гістарычнай сапраўднасці гэтым генеалогіям мусіла надаць тое, што абодва «наратары» – і Піліп Смуры, і Вацлаў Ластоўскі – улучаюцца ў генеалагічны наратыў у якасці прадстаўнікоў аднаго з пералічаных родаў. Гэта не казачнае «і я там быў, мёд-піва піў», праўдзівасць чаго дэзавуалюецца наступным «па барадзе цякло, а ў рот не папала». У генеалогіях канстатуецца спрычыненасць апавядальніка да таго, што ён апавядае, так што апавядальнік выступае ў ролі жывога «сведкі». Так, Піліп Смуры належыць роду Смурых, які паходзіць ад Юрлы, шостага сына Бая і палачанкі Рагнеды. У сваю чаргу, Ластоўскі двойчы ўлучаецца ў генеалагічны наратыў: па-першае, праз род Ластаў, нашчадкаў Гадзюка, першага сына Боя і смалянкі (?) Доні і праз род Верашчакаў*, нашчадкаў Бойкі, сына Боя і мясцовай Вольгі.

Такім чынам, у абодвух генеалогіях мы маем тыповы прыклад «двух канцоў без сярэдзіны», характэрны для ўзаемадзеяння камунікатыўнай і культурнай памяці. Можна пагадзіцца з высновай Д. А. Вінаходава, што генеалагічная частка этнаганічнага падання «з'яўляецца ўнікальным, але параўнальна познім развіццём падання аб князе Боe, якое паўстала ў народным асяроддзі і сведчыла аб высокаразвітым этнічным самаасэнсаванні, памкненні акрэсліць сваё асаблівае месца ў гісторыі і на геаграфічным абшары» [Виноходов 2009].

Дапасаванне да канкрэтнага часу («Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся...» [Легенды і паданні 1983:78], «некалі, яшчэ за паганскім часам» [Barszczewski 1845]) і месца (міжрэчча Дняпра і Дзвіны, берагі Дрысы, двор Краснаполь, маёнтак паноў Снарскіх, наваколлі Докшыцаў, г. Дрыса = Верхнядзвінск і г. д.), дапасаванне да групы (у нашым выпадку да ўсіх родаў або плямёнаў беларусаў) і ўзнаўляльны характар падання (упісванне мінулага ў рухомыя ў часе рэферэнцыйныя рамкі) утвараюць спецыфічныя «фігуры ўспаміну» – «культурна сфарміраваныя, грамадска абавязковыя «вобразы ўспаміну» [Ассман 2004:39]. Да іх ліку, у прыватнасці, належаць і гістарычныя міфы [Ассман 2004:55]. Іх наяўнасць, у сваю чаргу, сведчыць пра існаванне спецыфічных для Полаччыны форм «палітычнага ўмроення» (Асман), або ідэнтычнасці.

---

* Ю. Верэшчака – псеўданім Вацлава Ластоўскага.

Асабліва актуальным такога кшталту ўзнаўленне мінулага было ў часе ўваходжання Полаччыны і Смаленшчыны ў склад Вялікага Княства Літоўскага. Вядома, што Полацк меў у складзе ВКЛ пэўную палітычную, юрыдычную («старины не рухати») і эканамічную аўтаномію, моцную ўласную баярскую арыстакратыю, а таму меў патрэбу ў ідэалагічным абгрунтаванні гэтай аўтаноміі. Такая ідэалогія не страціла актуальнасці і пасля анексіі тэрыторый ВКЛ Расійскай імперыяй у выніку падзелаў Рэчы Паспалітай. Нездарма рэпрэсіўны расійскі каток з асаблівай сілай праязджаў менавіта тут. Полацку не маглі дараваць ні яго сепаратызму ў дачыненні да гегеманісцкіх памкненняў кіеўскіх князёў, ні арыстакратычна-рэспубліканскіх традыцый (веча), ні таго, што ён быў доўгі час адным з найбуйнейшых культурных і духоўных цэнтраў Усходняй Еўропы. Палітычная «прафілактыка» з боку Масквы (разрабаванне (і знішчэнне?) славутай на ўсю Еўропу бібліятэкі, закрыццё і разрабаванне Полацкага іезуіцкага калегіума, звядзенне Полацка да статусу заштатнага гарадка і г. д.) прывяла ў выніку да таго, што Полацк і да нашых дзён яшчэ не вярнуў сабе колішняга статусу культурнага цэнтра Беларусі.

Другі яскравы прыклад дае нам генеалогія князёў Вялікага Княства Літоўскага, падаваемая ў беларуска-літоўскіх летапісах другой рэдакцыі. Там «два канца» – легендарны і гістарычны – сшываюцца без азірання на вялізную храналагічную нестыкоўку. Так, прыбыццё рымскага нобеля, сваяка імператара Палямона з 500 сем'ямі рымскай шляхты адносіцца да часоў валадарання імператара Нерона (І ст. н. э.). А неўзабаве паведамляецца: «И часу панованья Кунасова повъстав царь Батыи и пошол на Русскую землю, и всю землю Русскую звоевал» («Летапіс Красінскага») [ПСРЛ-35:129]. І прыкладна ў гэты ж час праўнук Кунаса, прапраўнук Палямона Скірмант закладае, паводле летапісу, *Новъгородок* і *Городен город* (Навагрудак і Гродна) [Тамсама]. З гэтых пасажаў пачынаецца «гістарычная» частка летапісу. Разрыў больш за тысячу гадоў паміж легендарнай і гістарычнай часткамі складальніка летапісу ніколькі не турбуе. «Летапіс Рачынскага» і некаторыя іншыя скарачаюць гэты разрыў на адно пакаленне, адносячы час Батыевага нашэсця да панавання Мантвіла, праўнука Палямона [ПСРЛ-35:146]. Праўда, у гэтай адмене прапраўнукамі Палямона аказваюцца не Неманас і Скірмант, а Вікент і Эрдвіл. Апошні называецца заснавальнікам Навагрудка і Гродна. Гаштаўт (Гаштольд) згадваецца толькі ў кантэксце яго палону немцамі. Можна меркаваць, што гэтая рэдакцыя летапісу рэдагавалася (або стваралася) па замове Радзівілаў. Такая ж карціна ў трактаце Міхалона Літвіна «Аб норавах татараў, літвінаў і маскоўцаў», дзе часы Юлія Цэзара гладка сшываюцца з часамі панавання заволжскіх татар над русінамі і маскоўцамі [Lituanus 1615:24].

Такія храналагічныя нестыкоўкі не турбуюць храністаў і летапісцаў таму, што «для культурнай памяці важная не фактычная, а ўзноўленая ва ўспаміне гісторыя», г. зн. міф. «Праз успамін гісторыя становіцца міфам. Гэта не робіць яе нерэальнай, наадварот – толькі так яна становіцца рэальнасцю ў сэнсе трывалай нарматыўнай і фарміруючай сілы» [Ассман 2004:55]. Істотна тое, што праз такія звароты да мінулага ў форме «ўзнаўляльнага ўспаміну» абгрунтоўваецца групавая ідэнтычнасць [Тамсама]. У разгледжаных прыкладах гэта ідэнтычнасць этнасу (беларусаў, літоўцаў) і ідэнтычнасць шляхты як палітычнай нацыі ў часы ВКЛ і Рэчы Паспалітай.

Нездарма вакол кантролю над «узнаўляльнымі ўспамінамі», над міфалагізаванай гісторыяй разгортваюцца асноўныя ідэалагічныя і палітычныя калізіі ў ВКЛ і Польшчы эпохі Рэнесансу, інспіраваныя спецыфічнымі інтарэсамі буйнейшых магнацкіх родаў. У ВКЛ найперш – Радзівілаў, Пацаў, Гаштаўтаў, Сапегаў. Некаторыя з гэтых калізій, звязаных з пытаннямі ранняй этнічнай гісторыі рэгіёна ВКЛ, больш дэталёва разглядаюцца ў наступным раздзеле.

Легенда пра Палямона і міф пра італійскае паходжанне літоўскіх нобіляў. Гуманісты ВКЛ, у імкненні ідэалагічна абгрунтаваць права сваёй дзяржавы на незалежнасць, супрацьпастаўляюць польскаму «сармацкаму» міфу свой уласны гістарычны міф, які ў літаратуры атрымаў назву «рымскага». Яго сутнасць – у сцвярджэнні аб італійскім (рымскім) паходжанні дынастый літоўскіх князёў і літоўскага народа.

«Рымская тэорыя» паходжання літвінаў і(або) іх княжацкіх дынастый мае вялікую бібліяграфію (гл., напрыклад: [Семянчук 2000:38–43 і інш.; Куоліс 2007; Ulčinaitė 2000; Dini 2003; Beresnevičius 2003; Baniulytė 2004; Zachara-Wawrzyńczyk 1963; Suchocki 1967]), хаця шмат якія істотныя дэталі ўсё яшчэ застаюцца загадкай.

Першыя, хаця і ўскосныя, звесткі пра сувязь пруска-літоўскай традыцыі з рымскай прывёў на пачатку XIV ст. тэўтонскі манах Пётр з Дусбургу (Peter von Dusburg) у сваёй «Хроніцы зямлі Прускай» (Chronicon terrae prussiae, 1326 г.) [Scriptores rerum prussicarum 1:53]:

«Fuit autem in medio nacionis hujus perverse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow, trahens nomen suum a Roma, in quo habitabat quidam, dictus Criwe, quem colebant pro papa, quia sicut dominus papa regit universalem ecclesiam fidelium, ita ad istius nutum seu mandatum non solum gentes predicte, sed et Lethowini et alie naciones Lyvonie terre regebantur».

«Было ж пасярод гэтага вычварнага народа, а менавіта ў Надровіі, месца, якое называецца Ромаў, якое імя сваё вядзе ад Рыма і ў якім жыў нехта, званы Крыве, каго яны ўважалі за Папу, бо акурат як спадар Папа кіруе Сусветнай царквой вернікаў, гэтак паводле яго волі або па яго загадзе кіраваліся не толькі згаданыя язычнікі, але і літвіны, і іншыя народы Лівонскай зямлі».

Аб гэтым жа крыху іншымі словамі апавядаецца ў рукапісе з сакрэтнага архіву Караляўца [Narbutt 1835:412]:

«In medio eorum fuit sita civitas Romowe, dicta a Roma, in qua habitabat eorum nobilior, dictus Crive, quem pagani pro Papa habebant...»

«У сярэдзіне іх (зямлі. – *С. С.*) быў размешчаны горад Рамове, названы ад Рыма, у якім жыў іх найбольш шанаваны, званы Крыве, якога язычнікі ўважалі за Папу...»

Яшчэ адзін рукапісны дакумент, ананімная «Царкоўная гісторыя», утрымлівае звесткі, што духоўная ўлада Крыве (Krewe-Krewayto) распаўсюджвалася ў пачатку XV ст. і на землі «крывіцкіх русаў» (Kreviczensium Russorum) [Narbutt 1835:438], прынамсі, на Навагародчыну, бо той жа Пётр з Дусбургу ў іншым месцы апавядае аб спусташэнні крыжакамі «зямлі Крывіцыі» (terre Criwicie) і ўзяцці горада малая Нагардыя (parva Nogardia) [Scriptores rerum prussicarum 1:180], які гісторыкамі інтэрпрэтуецца як Навагрудак. Ускосны рымскі кантэкст прускай гісторыі ўводзіцца Пётрам з Дусбургу і ў пасажы пра шматлікія войны, якія вялі прусы, у прыватнасці з Юліем Цэзарам (102/100–44 да н. э.) [Scriptores rerum prussicarum 1:39]. Гэтая акалічнасць пазней будзе выкарыстана Міхалонам Літвінам у мэтах устаражытнення літоўскай княжацкай дынастыі і адпаведна этнічнай гісторыі Літвы [BRMŠ-II:402]. Да этнічнай гісторыі літоўцаў і жамойтаў, якіх называе «самым таямнічым з паўночных народаў» [BRMŠ-I:558], Ян Длугаш звяртаецца ў запісе пад 1387 г., дзе спрабуе абгрунтаваць італійскае паходжанне літоўцаў і жамойтаў на грунце рэнесанснага палеакампаратывізму. Ён піша [BRMŠ-I:555]:

«Quamvis autem parum constet, cum id nemo scriptorum reliquerit qualiter, quomodo et quando gens Lithuanica et Samagittica in has, quas modo incolit, septemtrionalis regions venerit, aut a qua gente stirpem et genus ducat: verisimilis tamen praesumptio, et idiomatic ac linguae eorum sonus et proportion, ex variis circumstantiis et rerum qualificationibus sumpta, ostendit, Lithuanos et Samagittas Latini generic esse, etsi non Romanis, saltem ab aliqua gente Latini nominis descendisse, et sub tempore bellorum civilium, quae primum inter Marium et Syllam, deinde inter Iulium Caesarem et magnum Pompeium, eorumque successores efferbuerant, sedibus veteribus et solo patria, credentesomnem Italiae oram clade civili perituram, derelictis, in regions vastas et solitudines, solis feris pervias, quae assiduis fere uruntur frigoribus, quaeque a scriptoribus titulantur indagines, ad plagam septemtrionalem cum coniugibus, pecore et families venisse, et regioni ex patrio et vetusto nominee Lithalia, genti vero Lithali, quae hodie Lithuania ex Polonorum et Ruthenorum immutatione appellatur, unam tantummodo literam L, quam etiam nunc Italici hominess suae adiiciunt vulgari locutioni, praeponento, indidisse; eadem quoque sacra, eosdem Deos, eosdem sacrorum ritus, easdem caerimonias, quae et qui Romanis gentilibus errant, ante susceptam fidem coulisse, videlicet sacrum ignem, et qui falsa credulitate ab illis perpetuus habitus est, et in illo Iovem tonantem, per Virgines Vestales Romae custoditum, cuius neglectam extinctionem capite expiabant...»

«Але хаця мала вядома, бо гэтага не згадвае ніводзін пісьменнік, як, якім чынам і калі народ літоўскі і жамойцкі прыйшоў да гэтых паўночных абшараў, у якіх зараз жыве, і ад якога калена вядзе свой род, падаецца ўсё-такі імаверным меркаванне, што выразы, склад і гучанне іх мовы, якія згадваліся ў залежнасці ад розных абставін і адпаведных выпадкаў, паказваюць, што літвіны і жамойты ёсць лацінскага роду і паходзяць, калі не ад рымлян, то, прынамсі, ад нейкага іншага народа лацінскай сям'і (gente Latini nominis); што падчас грамадзянскіх войнаў, якія вяліся спачатку паміж Марыем і Сулай, потым паміж Юліем Цэзарам і вялікім Пампеем і іх наступнікамі, яны, пакінуўшы старыя сядзібы і бацькаўшчыну, думаючы, што грамадзянскае разбурэнне зазнае ўся зямля Італіі, прыйшлі з жонкамі, сем'ямі і статкамі ў паўночную краіну, у абшары пустыя і бязлюдныя, даступныя адным дзікім звярам, якія амаль увесь час апаляюцца сцюжамі, а пісьменнікамі называюцца пусткамі (indagines), і гэтыя абшары ад радзімы і на старадаўні лад назвалі Літаліяй (Lithalia), народ жа літаламі (Lithali), якія цяпер палякамі і русінамі зменена мянуюцца літвінамі, дадаўшы адну толькі літару L, якую яшчэ і цяпер італьянцы дадаюць у сваёй народнай мове; і што яны шанавалі тыя самыя святыні, тых самых боствaў, тыя самыя рэлігійныя абрады, тыя самыя святкаванні, як і рымляне да прыняцця (сапраўднай. – *С. С.*) веры, калі былі яшчэ язычнікамі, а менавіта: святы агонь, які тыя легкаверна ўважалі за вечны, а ў ім грымотнага Юпітэра, агонь, які ў Рыме аберагаўся дзяўчынамі весталкамі, згасанне якога па нядбайнасці выкуплялася смерцю (вінаватай. – *С. С.*)...»

Далей Ян Длугаш працягвае параўнанне звычаяў літвінаў і рымлян, прыводзячы ў якасці прыкладу шанаванне святых гаёў, у якіх, як лічылася, жыве бог Сільван (Фаўн) і іншыя багі, і падмацоўваючы падабенства радком з 2-й кнігі «Эклогаў» Вяргілія: «І ў лясах таксама жылі багі»; шанаванне змей і вужоў, параўноўваючы яго з культам Эскулапа, увасобленага ў вобразе вужа; спаленне трупаў нябожчыкаў; утрыманне нявольнікаў і інш. [BRMŠ-I:555–556]. Яшчэ раз храніст адмыслова падкрэслівае суровасць прыроды краю [BRMŠ-I:556]:

«Tam Lithuanicae autem quam Samagitticae gentes gelidissimum septemtrionis axem magna ex parte spectant, adeoque imbre et frigore rigescunt... Duobus tantummodo mensibus in utraque regione sentitur magis quam habetur aestas: reliqua anni tempora frigore regent. Coguntur proinde male matura frumenta igne torrere et artificioso colore illis maturitatem conferre».

«Як літоўскі, так і жамойцкі народы жывуць у самай сцюдзёнай вобласці, пераважна павернутай да паўночнага полюса, і гэтак стынуць ад дажджоў і маразоў, што многія гінуць ад сцюжаў... Толькі два месяцы ў абодвух тых краях хутчэй ледзь адчуваецца, чым доўжыцца лета, астатні час года яны мерзнуць ад халадоў. Так што яны вымушаны кепска паспелае збожжа сушыць на агні і надаваць яму спеласць штучным цяплом».

У духу рэнесанснай навукі Ян Длугаш спрабуе даць тлумачэнне відавочнага адрознення літвінаў і жамойтаў ад старажытных рымлян [BRMŠ-I:556]:

«Terrae autem, quam inhabitant, et coeli, sub quo aluntur, proprietas, gentis quosque Ruthenicae convictus et commixto, veterem illorum et priscam commutavit in plerisque, non tamen in totum sustulit, indolem...»

«Але ўласцівасці зямлі, на якой яны жывуць, і неба, пад якім выхоўваюцца, сумеснае пражыванне і змешванне з русінскім народам шмат у чым змянілі колішнія іх старажытныя прыродныя здольнасці, хаця і не цалкам вынішчылі...»

Рымская «тэорыя» зноў прыцягваецца Янам Длугашам у аповедзе пра заснаванне і паходжанне назвы Вільні. Толькі цяпер да літвінаў і жамойтаў далучаюцца яшчэ і ятвягі. Зноў паўтараецца гісторыя пра тое, што гэтыя народы сталі выгнанцамі падчас грамадзянскай вайны ў Рыме, бо трымалі бок Пампея, і што гэта здарылася ў год сямсот чатырнаццаты ад заснавання горада[*]. Далей

[*] Гэта значыць у 39 г. да н. э., бо, паводле падання, Рым быў заснаваны ў 753 г. да н. э. Пампей быў забіты ў 48 г. да н. э. Праз 4 гады, у 44 г. да н. э., быў забіты сам Цэзар. У Длугаша яўная нестыкоўка, бо ў 714 г. ад заснавання Рыма ўжо

Длугаш дае больш разгорнутае параўнанне звычаяў і вераванняў літвінаў і рымлян [BRMŠ-I:557]. Але з'яўляецца і новы пасаж – пра паходжанне назвы Вільня [BRMŠ-I:558]:

«Ibi primum oppidum Wilno, quod et in hanc diem caput genti est, ex nominee Villii Ducis, quo auctore et Italiam deseruerant et regions illas ingressi fuerant, condidere, fluminibus quoque circa illud fluentibus, Villia et Wilno, ex eiusdem Ducis nomine, indidere nomina. Deinde non intercedentibus finitimis, primum pro libito suo iure usi viventes, dum germinando excrevissent, terram inferiorem versus Prussiam, quam ex proprietate sermonis sui Samagittiam, quod sonat terra inferior, ad extremum terram Poloniae contiguam, quam Iaroczones vocaverunt, populati sunt».

«Там найперш яны заснавалі горад Вільню (Wilno), які і да гэтага дня ёсць галоўным горадам іх краіны, і далі яму імя па імені князя Вілія (Villii), пад кіраўніцтвам якога яны пакінулі Італію і прыбылі ў гэтыя абшары, а таксама ад імя гэтага князя назвалі рэкі, што цяклі каля горада, Вілія (Villia) і Вільня (Wilno). Далей, не ўваходзячы ў кантакты з суседзямі, яны спачатку жылі па сваёй прыхамаці і сваім законам, пакуль, памнажаючыся, не ўзмоцніліся і не разрабавалі ніжнюю зямлю насупраць Прусіі, якую на сваёй уласнай мове назвалі Жамойціяй (Samagittiam), што азначае «ніжняя зямля»[*], а нарэшце і сумежную з Польшчай зямлю, якую назвалі Ярацонамі (Iaroczones)».

Тут істотна заўважыць, што Длугаш яўна пазначае заходні і паўднёва-паўднёва-заходні вектары каланізацыйнага руху перасяленцаў. Якім чынам яны апынуліся ў месцы, з якога пачаўся гэты рух, Ян Длугаш аніяк не тлумачыць. Але ёсць факт, што на ўзбярэжжа Балтыйскага мора продкі літоўцаў і, імаверна, латышоў выйшлі адносна позна, ужо сфарміраваўшыся ў якасці ўсходнебалцкай супольнасці. Вядомы гісторык літоўскай мовы Зігмас Зінкявічус заўважае з нагоды дыскусій аб паходжанні назвы «Літва (Lietuva)»: «Пазней назву Літвы пачалі звязваць з лацінскім словам *lītus* 'узбярэжжа мора'. Такія этымалогіі былі схільны падтрымлі-

акрэслілася іншае супрацьстаянне: Актавіяна (кіраўніка заходніх правінцый) і Антонія (кіраўніка заходніх правінцый). Актавіян выходзіць пераможцам (30 г. да н. э.) і ў 27 г. да н. э. становіцца імператарам Аўгустам. Так што з храналогіі Длугаша вынікае, што ўцёкі будучых заснавальнікаў літоўскай княжацкай дынастыі не былі палітычна матываванымі або збеглі яны ад праследу з боку Актавіяна – будучага Аўгуста. Гэтая акалічнасць, відаць, была абыграна ідэолагамі Маскоўскай дзяржавы.

[*] Літоўскае *Žemaitija*.

ваць нават выбітныя лінгвісты новага часу, напрыклад, А. Вальдэ, М. Фасмер, Э. Фрэнкель. Але такая сувязь няўдалая ўжо толькі дзеля таго, што старажытная «Літва» знаходзілася не на ўзбярэжжы Балтыйскага мора, а далей ад яго» [Zinkevičius 1987:11–12]. «Далей» азначае тут хутчэй за ўсё – далей на (паўночны-)усход, у Верхнім Падняпроўі. Блізкай думкі што да ранняй этнічнай гісторыі ўсходніх балтаў прытрымліваўся і Эдвардас Гудавічус: «...усходнія балты ў сярэдзіне I тыс. рушылі ў сучасную Цэнтральную, а пазней у Заходнюю Літву, асімілюючы мясцовых жыхароў...» [Gudavičius 1999:23]. З падобным да Длугашавага вектарам каланізацыйнага руху мы сустракаемся таксама ў Эразма Стэлы і Марціна Кромера, пра што гаворка пойдзе далей.

«Ярацоны» Длугаша не былі лакалізаваныя. Паводле А. Брукнера, гаворка ідзе пра зямлю ятвягаў, а назва Jaroczones у Длугаша заснавана на памылковай транскрыпцыі ў адным з папскіх прывілеяў [Brückner 1904:23]. Аднак Длугаш, магчыма, не так ужо і памыляўся. Бо менавіта ў гістарычнай Ятвязі, у Брэсцкім раёне (цяпер у складзе г. Брэста), амаль на самай мяжы з Польшчай, дагэтуль існуе вёска з назвай Гершоны. Калісьці гэта быў больш значны населены пункт, бо ўжо ў дакуменце 1564 г. згадваецца «кгершоновицкий дворец» [Акты 1872:3–4]. Тут жа ў 1648 г. быў забіты зацяты супраціўнік уніяцтва Афанасій Філіповіч. Гершоны – назва відавочна балцкага паходжання, параўн. літ. *geršė* «чапля» і беларускія «чапельныя» назвы: *Чапілíнка* (Горацкі р-н), *Чаплін* (Лоеўскі і Гомельскі р-ны), *Чапліцы* (Слуцкі р-н), *Чаплічы* (Лідскі р-н) [Жучкевич 1974:300]; параўн. таксама шматлікія «журавовыя» назвы як балцкага, так і славянскага паходжання: *Журавель*, *Жураўлі*, *Журавы*, *Журавельнікі*, *Журавок*, *Журавічы*, *Жураўлёва*, *Журавоўшчына* [Тамсама:125–126], *Гервéлі* (Валожынскі р-н), *Гервянíкі* (Лідскі р-н), *Гéрвішкі* (Ашмянскі р-н), *Гервяты* (Астравецкі р-н) [Тамсама:69], апошнія з літ. *gèrvė* «жораў, журавель». Балцкае паходжанне назвы «Гершоны» сведчыцца выбуховым «*ґ*» у тэксце XVI ст., графічна перададзенага праз «*кг*» і фармантам *-оны*, звычайным для беларускіх тапанімічных балтызмаў (літ. *-onys*, *-ones*). У сітуацыі беларуска-літоўскай дыгласіі звычайная трактоўка беларускага фрыкатыўнага «*г*» як пратэтычнага і яго гіперкарэктнае выпадзенне нават у словах, дзе «*г*» – этымалагічнае: *арох* «гарох» (Гродзенскі, Воранаўскі і Астравецкі р-ны), *арахвяніска* «гарохавішча» (Астравецкі р-н), *арачы* «гарачы» (Гродзенскі р-н), *арбá* «горб», *арбаты* «гарбаты»

(Воранаўскі р-н), *армонік* «гармонік» (Астравецкі р-н), *армошка* «гармошка» (Воранаўскі р-н), *аршчок* «гаршчок» (Гродзенскі, Воранаўскі і Астравецкі р-ны) і інш. [СБГПЗБ-1:101–104 і інш.]. Так што ў зоне актыўнага балта-славянскага міжмоўнага ўзаемадзеяння форма *Яршоны – цалкам натуральная, а пры лацінскай транскрыпцыі лёгка магла быць ператворана ў Яр(а)ц(ч)оны – Jaroczones.

Аднак, нягледзячы на ўсю імавернасць такой версіі, перавагу ўсё ж варта аддаць іншай як з увагі на яўны храналагічны разрыў паміж падзеямі, якія апісвае Ян Длугаш, так і з увагі на тое, што ў Длугаша гаворка ідзе пра «сумежную з Польшчай зямлю», а не мясцовасць. Гэтая іншая версія паўстае з параўнання паведамлення Длугаша з пасажам у Марціна Кромера (De origine et rebus gestis Polonorum, 1555 г.) [Cromerus 1586:42]:

«Eos ego aliquot tempore cum vicinis Alaunis sive Alanis ad Meridiem et Occidentem progressos, magnam Sarmatiae partem, quae ab Oriente Russis et Moschis coniungitur, a Meride nemoribus et Hercinia sylva clauditur, et omnem illum sylvestrem tractum, qui secundum Venedici, sive Balthei et Codani sinus litus, usque ad Vistulam et Ossam fluvios pertinet, tenuisse: et Borussos sive Prussos, deflexo paulum nominee, dictos esse, cum Erasmo Stella crediderum. Quibus finibus nunc Livones, Samagitae, Lituani et Prussi vetus nomen retinentes, continentur...»

«Я разам з Эразмам Стэлам лічу, што некалі яны (прусы. – *С. С.*) разам з суседнімі Алаўнамі, або Аланамі, пасунуліся на поўдзень і захад і занялі значную частку Сарматыі, дзе з усходу межавалі з рускімі і маскоўцамі, на поўдні была лясістая мясцовасць і Герцынскі лес (Hercinia sylva), а таксама і іншая лясістая тэрыторыя, за якой Венедскі або Балтыйскі і Каданскі заліў, які дасягае месца, дзе зліваюцца рэкі Вісла і Оса: гэты народ называецца барусы, або прусы, пад крыху змененым імем. Цяпер гэтымі тэрыторыямі валодаюць лівонцы (латышы. – *С. С.*), жамойты, літвіны і прусы, захоўваючы старое імя...»

Герцынскі лес – гэта вядомы антычным аўтарам вялікі лясны масіў, які цягнуўся ў Цэнтральнай Еўропе ад Рэйна да Карпацкіх гор і далей да Чорнага мора. Назва сведчыцца ўжо ў «Метэаралогіі» Арыстоцеля – *ἐκ τῶν Ὀρῶν τῶν Ἀρκυνίων* «з Аркінійскіх гор» (I.13.18). У іншых антычных аўтараў сустракаецца назва Ἑρκυνίος δρῦμός «геркінійская дуброва», *Ἑρκυνία ὕλη* «геркінійскі лес». Назва лічыцца кельцкай па паходжанні і ўзводзіцца да і.-е. *perk^{w}u-* ‘дуб’ [Koch 2006:907]. Вельмі імаверна, што Кромер пад Герцынскім лесам разумее ўсходнюю ўскраіну гэтага ляснога масіву, а менавіта

Белавежскую пушчу, якая і была пачатково населена пераважна ятвягамі. У розных тэкстах рэгулярна назіраецца альтэрнацыя *h*/*Ø*(*j*), напрыклад Heruli/Ерулы – назва германскага племені ды і ўласна Hercynia silva/Эрцинский лес, апошняя форма ў назве кнігі вершаў рускага паэта Леаніда Мартынава «Эрцинский лес» (1945 г.).

Такім чынам, Ян Длугаш падае ўсе асноўныя складнікі «рымскага міфа», а гэта азначае, што яго варыянты ўжо існавалі ў асяроддзі адукаванай арыстакратыі, прынамсі, у другой палове XV ст. Пра гэта сведчыць і тое, што Філіп Калімах, які выступіў з крытыкай «рымскай тэорыі», з трактатам Длугаша яшчэ знаёмы не быў, а значыць, чэрпаў звесткі аб ёй з нейкіх іншых крыніц. У далейшым будуць вар'іравацца паасобныя элементы гэтага міфа: храналагічная прывязка, імя правадыра перасяленцаў і вектар каланізацыйнага руху. Характэрна тое, што ў згодзе са старажытнай наратыўнай традыцыяй Длугаш уводзіць героя-эпаніма Вілія – заснавальніка горада Вільні. Параўнаем: «Яко древле царь Римъ, и прозвася во имя его градъ Римъ; и паки Антиохъ, и бысть Антиохия; и паки Селевкъ, и бысть Селевкия; и паки Александръ, и бысть во имя его Александрія, и по многа мѣста тако прозвании быша гради ти въ имена царевъ тѣхъ и князь тѣхъ. Яко в нашей странѣ прозванъ бысть градъ великии Киевъ въ имя Кія...» [ПСРЛ-5:8–9]. Аднак мы не знаходзім ніякіх нагадак на легенду пра заснавальніка Вільні князя Гедыміна і Ліздзейку, ад якога вялі свой род Радзівілы. Магчыма, што гэта вынаходніцтва аўтараў ужо XVI ст.

Вылучым асноўныя кампаненты версіі, перадаваемай Длугашам. 1. Храналагічная прывязка: падчас або непасрэдна пасля грамадзянскай вайны партый Юлія Цэзара і Пампея, у якой пераможцам выйшаў Цэзар, г. зн. каля 48 г. да н. э. 2. Прычынай уцёкаў часткі рымлян на поўнач Еўропы было тое, што яны былі прыхільнікамі партыі Пампея. 3. Уцяклі рымляне пад правадырствам князя Вілія. Адсылка да таго, што ўцекачы былі прыхільнікамі Пампея Вялікага, паказвае на тое, што гэтая версія магла нарадзіцца ў асяроддзі прыхільнікаў арыстакратычнай рэспублікі, бо сам Пампей адстойваў менавіта такую пазіцыю супраць дыктатарскіх амбіцый Цэзара.

Больш познія версіі «рымскага міфа» князя Вілія (або Вілюса?) не ведаюць, затое з'яўляецца новы герой, заснавальнік вялікакняжацкай традыцыі палеманідаў – Палямон, правадыр рымскіх перасяленцаў. Больш-менш разгорнутыя версіі легенды пра Палямона

ўтрымліваюцца ў так званых беларуска-літоўскіх летапісах другой рэдакцыі: «Летапісе Красінскага» [ПСРЛ-35:128, 131], «Летапісе Рачынскага» [ПСРЛ-35:145, 149], «Альшэўскім летапісе» [ПСРЛ-35:173, 176], «Румянцаўскім летапісе» [ПСРЛ-35:193, 197], «Яўрэінаўскім летапісе» [ПСРЛ-35:214, 215, 218]. Апроч таго, ён згадваецца ў «Летапісе Археалагічнага таварыства» (апошняя чвэрць XVI ст.) [ПСРЛ-35:92]. Форма імені вар'іруецца, хаця ва ўсіх выпадках захоўваецца кансанантны касцяк *-p...l-*: Палемон, Полемон і нават Аполон («Хроніка Быхаўца»).

Існавалі дзве рэдакцыі «беларуска-літоўскіх» летапісаў: першая і другая [Семянчук 2000; Семянчук 2002]. У першай рэдакцыі слядоў «рымскага міфа» няма. Корпус летапісаў другой рэдакцыі склаўся ў асноўным у 30-х гадах XVI ст. Адным з чыннікаў, якія стымулявалі распрацоўку і карэкціроўку дэталей «рымскай тэорыі», быў шлюб італьянскай князёўны Боны Сфорца з Жыгімонтам I Старым у 1518 г., у выніку якога яна стала каралевай польскай і вялікай княгіняй літоўскай.

Беларускія і літоўскія гісторыкі лічаць, што ядро падання ў такой рэдакцыі магло скласціся ўжо ў канцы XV ст. [Avižonis 1982; Beresnevičius 2006; Семянчук 2002а:181]. Пэўным пацвярджэннем гэтай думкі можа служыць тое, што Калімах, выкладаючы сваю альтэрнатыўную кельцкую версію, згадвае правадыра Лямонія (duce Lemonio), пад кіраўніцтвам якога кельты перасяліліся ў Прыбалтыку. Матывам пераробкі Лямонія ў Палямона магло быць тое, што апошняе імя сугучнае старагрэчаскаму слову πόλεμος 'вайна, бойка'. Такім чынам, імя павінна было азначаць «ваяўнічы» і гэтым самым надаваць рыцарскай велічы буйнейшым магнацкім родам ВКЛ.

Усе варыянты другой рэдакцыі летапісаў мала адрозніваюцца адзін ад аднаго. Прывядзём варыянт паводле «Летапісу Красінскага». Пачынаецца летапіс з нараджэння Ісуса Хрыста ў цараванне імператара Аўгуста. Па пералічэнні наступных за Аўгустам імператараў рымскі эпізод гісторыі пра Палямона спыняецца на цараванні Нерона. У традыцыях еўрапейскай гістарыяграфіі апісваецца неверагодная жорсткасць імператара, але акцэнт робіцца на тым, што ён прыгнятаў усіх грамадзян Рыма, не шкадуючы нават патрыцыяў: «И княжатам, и панятом римским, и всему посполству кривды и втеснения великия чинил» [ПСРЛ-35:128]. У выніку многія вымушаны былі збягаць «до розмаитых земль».

І вось пачынаецца аповед пра Палямона. «Где ж одно княже римское именем Полемон, которыи же цесару Нерону был кровныи, забралъся з жоною и з дѣтми, и з скарбы своими, и подъданными своими, с которым жо княжетем собралося пятсот шляхты з жонами и з дѣтми и з многыми людми. И вземши с собою одного остронома, и пошли в кораблех морем по заходу слонца, хотечи собе знаити на земли месцо слушное, игде бысь мели поселити а мешкати с покоем. А с тыми шляхты чотыри были рожаи наивышшие, именем Китоврасы, Колюмны, Рожи, Ургы. А так они не малыи час по морю ходечи, пришли Межиземского моря и дошли до реки до Шума и тою рекою Шумою в море окиян, и морем окияном дошли до устья, игде река Немон впадываеть в море окиян. Потом пошли Немном у верх, ажь в море зовемое Малое, которое называется море Немновое, а с тое причины тое море Немновое называется, ижь в тое море впадаеть Немон дванадцатми устьи и кождое зовется своим именем, Скиля. И пошли тым устьем уверх, и дошли цѣлого Немна, где вжо он сам во одном месци течеть весь, а у верх Немном пошли до реки Дубисы, где ж вшедши в тую реку Дубису, и над нею нашли горы высокие, и на оных горах ровнины великие, и дубровы роскошные и розмаитое офитости наполненых розного рожаю звереи, то есть напервеи туров, зубреи, лосеи, еленеи, серн, рысеи, куниць, лисиць, бѣлок, горнастаев, ласиць и иных розмаитых рожаев. И ту теж в реках великую объфитось рыб непосполитых, иж не толко тые рыбы, которые в тых ся реках плодять, але множьство рыб розмаитых а дивных з моря приходять, а то за тою причиною, иже недалеко устье Немновое, где Немон в море впадываеть. Над которыми ж реками, над Дубисою и над Немном, и над Юрою, там ся поселили и почали розмноживатися, и оно мешьканье их над тыми реками велми им подобалося, и назвали тую землю словеньским языком – Побережная земля, а литовъским языком назвали Жемоитская земля. А потом вышереченое княже Палемон вродил трех сынов: старшии Боркг, другыи Кунас, третии Спера» [Тамсама:128].

Сыны сталі таксама эпанімамі: Боркг збудаваў на рацэ Юра горад і назваў яго Юрборк, Кунас заснаваў горад Каўнас, г. зн. Кунасаў горад, а Спера назваў сваім імем возера. Боркг і Спера памерлі бяздзетнымі і, такім чынам, пачынальнікам наступных дынастый стаў Кунас [ПСРЛ-35:128–129]. Па яго смерці на захадзе стаў панаваць Кгінбунт, а на ўсходзе – Кернус, эпанім Кярнаве.

І тут летапіс падае новую версію паходжання назвы «Літва»: «А в тот час, где Кернус пановал на Завелеискои сторонѣ, люди тыи его, што за Велею посели, игрывали на трубах дубасных, и прозвал тот Кернус берег по вълоску, гдѣ ся люди его множать, литус, а труба, што на них играють, – туба. И дал имя тым людем своим по-латине, зложивши берег – Литус а труба – Туба, и дал им имя Литустуба. То пак простые люди не вмѣли звати по-латине и почали звати Литва, и от того часу панство Литовъское почалося звати и множити от Жомоити. Князь великыи Кернус пановал на Литве, а князь Кгинбунт на Жомоити, и не малыи час пановали а жили межи собою во-в покои» [ПСРЛ-35:129].

У гэтым пасажы ўвагу прыцягвае тое, што людзі на Завялейскім баку «не вмѣли звати по-латине», а значыць да рымлян ніякага дачынення не мелі. Гэта нагадвае версію польскага сарматызму, паводле якой ад ваяўнічых сарматаў паходзілі толькі магнаты і шляхта, простыя ж палякі да сарматаў дачынення таксама не мелі. В. Шыменас слушна сцвярджае: «Трэба адзначыць, што паняцці «рымская, герульская, аланская і г. д. тэорыя паходжання літоўцаў» не зусім слушныя, дзеля таго што для чытача часта яны асацыююцца агулам са зменай жыхароў або з прыходам літоўцаў з Рыма, з дунайскага рэгіёна і г. д. Усе гэтыя тэорыі кажуць пра прыход толькі часткі жыхароў, пра паходжанне шляхты. Больш дакладнымі азначэннямі былі б «рымская тэорыя паходжання літоўскай шляхты», «герульская тэорыя паходжання літоўскай ці прускай шляхты» і г. д. Ва ўсіх легендах гаворыцца толькі пра прыход часткі жыхароў, без выгнання старога насельніцтва» [Šimėnas 1994:18].

Такім чынам, асноўныя наратэмы летапіснай версіі «рымскага міфа» наступныя. 1. Храналагічная прывязка: часы дэспатыі Нерона, прыблізна пачатак 60-х гадоў н. э. 2. Прычына ўцёкаў рымлян – зверствы Нерона. 3. Палямон, які быў крэўным (па іншых версіях – пляменнікам) Нерону, з пяццюстамі рымлян выпраўляецца з Рыма і пасля доўгіх блуканняў трапляе ў вусце Нёмана. 4. Ад сыноў Палямона пайшла дынастыя літоўскіх князёў. 5. Асабліва падкрэсліваецца той факт, што прыярытэт належаў жамойцкай лініі. 6. Паводле летапісу, мясцовае насельніцтва было нелацінамоўным.

І вось зноў пафас падання – антыдэспатызм Палямона, але пры гэтым ён называецца крэўным імператару, г. зн. належыць да імператарскай фаміліі. Адпаведна высакароднымі аказваюцца і далёкія яго нашчадкі. «Рымскі міф» у такіх рэдакцыях павінен быў быць

асабліва папулярным у час царавання Жыгімонта Вазы (1587–1632), які імкнуўся стаць абсалютным манархам Рэчы Паспалітай, увесці спадчыннасць трона, абмежаваць ролю сеймавых паслоў.

Верагодна, што храналогія падання была падкарэгавана не выпадкова, бо менавіта ў часы Нерона былі ўсталяваны трывалыя сувязі Рыма з бурштынавым берагам Прыбалтыкі. «У часы Нерона адзін рымскі шукальнік прыгод* у пошуках бурштыну пранік на паўднёвае ўзбярэжжа Балтыкі, выправіўшысь з Карнунта на сярэднім Дунаі і затым спусціўшыся па рацэ Вістуле (Вісла). Знаходкі капуанскіх бронзавых вырабаў у паўночных абласцях Еўропы гавораць аб тым, што ўжо ў эпоху ранняй імперыі нейкія менавыя сувязі (можа быць, і не непасрэдныя) існавалі паміж поўначчу і поўднем еўрапейскага кантыненту» [Ковалев 1986:569]. Раней Рым атрымліваў балтыйскі бурштын пераважна праз заходняе адгалінаванне бурштынавага шляху. Дасведчаныя ў гісторыі рэнесансныя інтэлектуалы цалкам маглі быць знаёмы з гэтымі звесткамі і выкарысталі іх для карэкціроўкі «рымскага міфа».

Апошнім часам пачала высвятляцца і яшчэ адна магчымая гістарычная падаснова «рымскага міфа», якая звязана з эпохай Вялікага перасялення народаў IV–VII стст. Паводле Гінтараса Бераснявічуса [Beresnevičius 2003:81–82], частка старажытных балтаў магла ўдзельнічаць у ваенных падзеях гэтага перыяду і, вяртаючыся на радзіму, загартаваныя ў бойках ваяры, якія пазнаёміліся з ладам жыцця ў позняй Рымскай імперыі, маглі прынесці з сабой і новыя тэндэнцыі, што да ўладкавання жыцця, у тым ліку дзяржаўнага. Так магло б тлумачыцца паходжанне назвы сакральнага цэнтра прусаў «Рамове», а менавіта з Раманова або Рамнова < Roma nova «Новы Рым». Сярод усіх балтаў найбольшай мабільнасцю вызначыліся галінды. Нездарма яны разам з судавамі першымі згадваюцца пад уласным імем ужо ў II ст. н. э. у Пталямея. Толькі іх перасоўванні па Еўропе дакументуюцца тапанімічна [Топоров 1983а]. Часта галінды нібы дублююць перасоўванні германцаў – вандалаў, бургундаў, але асабліва готаў. У 90-я гады XX ст. на матэрыялах археалагічных раскопак рэальнасць з'яўлення ў Заходняй Літве і Усходняй Прусіі носьбітаў іншых культурных традыцый, якія маюць аналагі ў шырокім арэале, найбольш ахопленым перасяленнем народаў, даказаў В. Шыменас [Šimėnas 1994].

* Насамрэч гэта быў рымскі цэнтурыён.

У сярэдзіне XVI ст. з'явілася альтэрнатыўная арыстакратычна-рэспубліканская манархічная версія «рымскага міфа». Яе аўтар – Міхалон Літвін (Michalon Lithuanus), хаця, падобна, што гэта толькі псеўданім. Сапраўднае імя застаецца невядомым. Аўтарам мог быць Міхаіл Тышкевіч, які з 1537 па 1539 год знаходзіўся з дыпламатычнай місіяй у Крымскім ханстве [Любавский 1929], або заснавальнік мястэчка Грынкішкі Мікіфар Грынько Лавейкавіч па мянушцы Міхайла [Rocka 1988], або Венцаслаў (Венцлаў, Вацлаў) Мікалаевіч (каля 1490–1560) [Ochmański 1976]. Але кім бы ні быў аўтар, яго трактат «Аб норавах татараў, літвінаў і маскоўцаў» («De moribus tartarorum, lituanorum et moscorum», каля 1550 г.) [Lituanus 1615], які захаваўся толькі ў фрагментах, быў пэўным знакам таго, што, прынамсі, у сярэдзіне XVI ст. у ВКЛ склалася яўная манархічная апазіцыя.

У чым адметнасць гэтага трактата? Па-першае, гэта не хроніка, не этнаграфічнае сачыненне, а ідавочна палітычнае эсэ. Магчыма, у гэтым прычына таго, што трактат захаваўся толькі ў фрагментах. Па-другое, гэта першая праца, якая стала пачаткам літоўскай лінгвістычнай кампаратывістыкі. Так, аўтар прыводзіць 74 літоўскія лексемы, якія маюць бясспрэчныя лацінскія адпаведнікі (напрыклад, літ. *ugnis*: лац. *ignis*). Па-трэцяе, у трактаце даецца трэцяя версія «рымскага міфа». Яе зараз і разгледзім.

Так, прывёўшы даволі вялікі спіс літоўска-лацінскіх адпаведнікаў, Міхалон Літвін выкладае сваю версію «тэорыі» рымскага паходжання літвінаў-літоўцаў, аддаючы яўную перавагу жамойтам [Lituanus 1615:24]:

«Deuenerant vero in haec loca maiores nostri, milites et ciues Romani, missi olim in colonias, ad arcendum a suis finibus gentes Scythicas. Seu ut certior fert opinion, sub C. Iulio Caesare appulsi, Oceani aduersis procellis. Nempe cum is Caesar, ut scribit Luc. Floris, victis Germanis et in Gallia caesis, Rhenum proxima parte Germaniae domita superans, ac deinde Oceano in Brittaniam disiecta tempestatibus classe, parum prospere nauigaret, delatae enim naues maiorum nostrorum ad litus, ubi nunc est arx Samagitiae Ploteli, creduntur egressi

«Насамрэч у гэтыя мясціны нашыя продкі, рымскія ваяры і грамадзяне, прыбылі, пасланыя некалі ў калоніі, каб адагнаць ад сваіх межаў скіфскія народы. Або, як паказвае больш слушная думка, пры Г. Юліі Цэзары яны прыбіліся да берагу, змагаючыся з хвалямі Акіяна. Сапраўды, калі, як піша Люц[ый] Флор, гэты Цэзар перамог і знішчыў германцаў у Галіі і пераможна падпарадкаваў бліжэйшую да Рэйна частку Германіі, а потым яго флот, будучы рассеяным штормам (па шляху. – *С. С.*) Акіянам у Брытанію,

in terram. Quin et nostro tempore peruenerunt naues quaedam transmarinorum in illud idem litus. Ubi nostri progenitors laborum et periculorum maris pertaesi, et captiuis tam viris quam foeminis onusti, coepere in tabernaculis ad focus, more militare, adhuc in Samagitia durante, vitam degree, unde ulterius progressi, subegerunt vicinos populos Iaczuingos, deinde Roxolanos seu Ruthenos, quib[us] tum ut Moscis dominabantur Tartari Zauolhenses: et singulis Ruthenorum arcibus praesidebant ij, qui appellabantur Basskaki, e quibus exacti sunt a parentibus nostris Italis, qui postea Litali, deinde Lituani appellati sunt».

плыў з мізэрным поспехам, караблі нашых продкаў былі прынесены да берага, дзе цяпер стаіць замак Жамойціі Платэлі, і, як мяркуюць, выйшлі на бераг. І нават у наш час прыбывалі нейкія заморскія караблі да гэтага самага берага. Тут нашыя прабацькі, змучаныя пакутамі і бедствамі на моры, і з вялікай колькасцю палонных, як мужчын, так і жанчын, пачалі жыць ў намётах з агменямі, па вайсковым звычаі, які і дагэтуль трывае ў Жамойціі; адсюль яны прасунуліся далей, заваявалі суседні народ ятвягаў, потым раксаланаў ці русінаў, над якімі тады, як і над маскоўцамі, панавалі заволжскія татары: і кожны русінскі горад узначальвалі тыя, каго называлі баскакі; адтуль яны выгнаны продкамі нашымі італамі, якія потым сталі называцца літаламі і яшчэ потым літвінамі».

Як і іншых рэнесансных аўтараў, Міхалона Літвіна не турбуюць храналагічныя нестыкоўкі. Ён не гісторык, а палітык, і для яго больш істотна, што продкамі літоўцаў былі людзі, верныя самому пераможнаму Цэзару – рымскаму дыктатару. Пра Пампея нават згадкі няма. Не згадваецца і Палямон. Праманархічны, цэзарысцкі пафас трактата выяўляецца не толькі ў гэтым. Міхалон Літвін старанна парыцае сучасны яму лад жыцця і палітычную сістэму ВКЛ і для кантрасту гэтак жа старанна нахвальвае перавагі цэнтралізаванай улады ў Крымскім ханстве і Маскоўскай дзяржаве. Не выпадкова, відаць, трактат меў прысвячэнне каралю польскаму і вялікаму князю літоўскаму Жыгімонту ІІ Аўгусту.

У трактаце выкладаюцца дзве версіі цэзарысцкага міфа: заходняя і, яўна, «дунайская». Першая карэлюе з версіяй беларуска-літоўскіх летапісаў. Аднак, як паказваюць нядаўнія даследаванні італьянскага балтыста П'етра Дзіні, «дунайская», дакладней «валахская», версія таксама існавала [Dini 2006].

Сутнасць гэтай версіі ў тым, што ў пэўны момант частка валахаў і сарматаў міргавала на поўнач і атабарылася спачатку ў Літве,

а потым у Прусіі і Лівоніі, заснаваўшы там новыя калоніі. Гэтая версія была выкладзена нямецкім храністам Іаганам Карыёнам (Johann Carion, 1499–1537) у апублікаванай у 1532 г. «Хроніцы». «Валахская» версія была падтрымана Іахімам Курэўсам (Joachim Cureus, 1532–1573) у апублікаваных у 1571 г. «Аналах народа Сілезіі» і польскім храністам Станіславам Сарніцкім (Stanisław Sarnicki, 1532–1597) у выдадзенай у 1587 г. працы «Аналы або аб паходжанні і гісторыі палякаў і літоўцаў». Мела падтрымку яна ў паасобных аўтараў і ў XVII ст. Міхалон Літвін, напэўна, мог быць знаёмы з «Хронікай» Карыёна і прыгадаць гэтую версію. Аднак у ідэалагічных дыскусіях яна наўрад ці адыгрывала якую-небудзь заўважную ролю.

«Рымскі міф» пратрываў даволі доўга. Ён абмяркоўваецца і Марцінам Кромерам, і Мацеем Стрыйкоўскім, і іншымі аўтарамі. Кромер і Стрыйкоўскі надалі яму выгляд «закончанай нарацыі» [Семянчук 2002а:182]. І дагэтуль гэтая рэнесансная «тэорыя» актыўна абмяркоўваецца гісторыкамі Польшчы, Літвы, Беларусі. Яна сапраўды была вельмі важнай зброяй у ідэалагічным супрацьстаянні магнатаў і шляхты ВКЛ супраць апанентаў як у Польшчы, так і ў Маскве. У звароце да Вітаўта шляхціцы ВКЛ так пісалі пра першых: «Міласцівы цар і гаспадар наш, вялікі княжэ Вітаўце. Ляхі не былі шляхтай, але былі людзі простыя, не мелі гербаў сваіх і вялікімі падарункамі здабывалі іх у чэхаў» [ПСРЛ-32:153].

Не без уплыву з боку «рымскага міфа» ВКЛ у першай чвэрці XVI ст. у Маскоўскай дзяржаве ствараецца свая – манархічная – версія «рымскага міфа», выкладзеная ў «Сказанні аб князях Уладзімірскіх»: «В то время некий воевода новгородский именем Гостомысл, умирая, созвал всех владетелей новгородских и говорит им: «О мужи новгородские! Даю вам совет: пошлите в Прусскую землю человека мудрого и призовите от знатных тамошних родов правителя себе». Они пошли в Прусскую землю, и нашли там некоего князя именем Рюрик из рода римского императора Августа, и упросили его посланцы от всех новгородцев идти к ним княжить».

Цікавая гісторыя маскоўскай версіі. Пачаткова яна з'яўляецца ў «Пасланні аб Манамахавым вянцы», аўтар якой – святар, лоўкі палітыкан і авантурыст Спірыдон-Сава, які меў таксама мянушку Сатана (1410 – паміж 1503 і 1505). Апошнюю тлумачыць пасаж у ІІ Сафійскім летапісе: «Въ лѣто 6990 (1482). ... Того же лѣта прiѣздилъ панъ изъ Литвы, «от митрополии же здѣ чернець бывалъ, его же Сотоною зовутъ за рѣзвость его, и шедъ въ Царьградъ

ста въ митрополиты на Русь, и прiѣха въ Литву, король же ять его и посади въ заточенiи», и сказа от него князю великому: «яко много, рече, мощей отъ патрiарха везохъ къ тебѣ, король же все поима къ себѣ»; князь же велики держа долго пана того и отпусти, рекъ: «не подымати рати, ни воеватися съ королемъ про се» [ПСРЛ-6:233].

Гістарычны фон дзейнасці Спірыдона быў такі. У 70-я гады XV ст. мела месца суперніцтва паміж Літоўскім і Маскоўскім мітрапалітамі у пытанні, каму з іх быць мітрапалітам «усяе Русі». Гэты момант і вырашыў выкарыстаць цвярчанін па нараджэнні Спірыдон. Ужо будучы манахам, ён накіроўваецца ў Канстанцінопаль, які знаходзіўся пад уладай турак, і змог дамагчыся пасвячэння яго ў мітрапаліты Кіеўскія, што рабіла яго і мітрапалітам «усяе Русі». Караль і вялікі князь літоўскі Казімір не прызнаў гэтага пасвячэння, паколькі яно адбылося без удзелу літоўскай паствы, і пасадзіў яго ў вязніцу. Нейкім чынам вызваліўшыся адтуль, ён апынаецца ў Маскові, але і там яго ізалююць у Ферапонтавым манастыры. Там Спірыдон і напісаў сваё «Пасланне» на замову нейкай уплывовай асобы, імя якой так і засталося не раскрытым. «Пасланне» і склала аснову «Сказання аб князях Уладзімірскіх» (1523 г.).

Відавочна, павязанне Спірыдона ў Літве не было дастаткова суровым, бо ён яўна быў у курсе ідэалагічных дыскусій у ВКЛ і добра ведаў папулярны там «рымскі міф». Будучы чалавекам вельмі адукаваным, ён і распрацаваў уласную версію гэтага міфа, які аказаўся такім прыдатным для Маскоўскай дзяржавы. А Міхалон Літвін, у сваю чаргу, мог узяць за ўзор маскоўскую версію міфа.

Паўстае пытанне: ці мог Спірыдон быць турэцкім шпегам або, прынамсі, марыянетачным мітрапалітам? Адносіны Асманскай імперыі з Заходняй Еўропай і Рэччу Паспалітай былі надзвычай напружаныя, і мець у такіх умовах свайго «агента ўплыву» ў ВКЛ, дзе праваслаўнае насельніцтва складала большасць, было вельмі выгодна. Ва ўсякім разе, у Маскве яго пэўна ў гэтым падазравалі, бо існавала думка, што сваё мітрапаліцтва ён атрымаў «по мзде», а то і па загадзе самога султана. Спірыдон згадваецца ў біскупскай прысязе часоў мітрапаліта Сімона сярод асоб, ад якіх адраклася Руская царква [РИБ-6:451–452]. У так званай «утвержденной» грамаце біскупа Васіяна аб ім сказана: «...а къ митрополиту къ Спиридону, нарицаемому Сатанѣ, взыскавшаго во Цариградѣ поставленiа, во области безбожныхъ Турковъ, отъ поганаго царя, или кто будетъ иный митрополитъ поставленъ отъ Латыни, или отъ Турскаго области, не приступати мнѣ къ нему, ни прiобщенiа, ни соединенiа ми съ нимъ не имѣти никакова» [РИБ-6:683–684].

Як бы там ні было, але Масква станавілася спадчыннiцай Рымскай імперыі, прычым двойчы: праз дынастычныя шлюбы Рурыкавічаў з прадстаўніцамі фамілій візантыйскіх Васілеўсаў і праз самога Рурыка з роду імператара Аўгуста. «Гістарычнае» абгрунтаванне канцэпцыі «Масква – трэці Рым», якая склалася ў XV ст., было гатова. Ідэолагі ВКЛ адказалі хутчэй метафарай, чым канцэпцыяй, – «Вільня – Паўночныя Афіны». Супрацьстаянне манархічнай і «дэмакратычнай» (хутчэй арыстакратычнай) рыторыкі відавочнае. Як вядома, перамагла першая. Час другой пачынаецца толькі ў XVII ст. з буржуазнымі рэвалюцыямі і ўсталяваннямі канстытуцыйных манархій.

Гісторыя «рымскага міфа» ў чарговы раз дэманструе, што летапісы і хронікі, на базе якіх выбудоўваюцца навуковыя гістарычныя наратывы, гэта не апісанне, хай і не вельмі дакладнае, рэальнай палітычнай гісторыі, а канструяванне той гісторыі, якую хацелі б бачыць кіруючыя і ўладныя эліты. Пра гэта не варта было б забывацца і стваральнікам сучасных нацыяналістычных гістарычных наратываў у Беларусі і Літве, супрацьстаянне якіх у перыяд дзяржаўных незалежнасцей дасягае максімальнага накалу. Ва ўсіх такіх выпадках найперш варта запытацца, як гэта рабілі міфічныя продкі эліт ВКЛ, рымляне: «Cui prodest?» – «Каму выгадна?»

«Рымскі міф» і легенда пра Палямона засведчылі фарміраванне гістарычнай і палітычнай самасвядомасці кіруючых эліт ВКЛ. Яна была «ідэалагічным інструментам, які можна было дастасаваць для (дасягнення. – *С. С.*) больш амбіцыйных мэт, чым тое было ў рэчаіснасці (дэклараваць і ўсталяваць перавагу літоўцаў як спадкаемцаў Рыма над палякамі як спадкаемцамі сарматаў)» [Norkus 2007].

Аднак кіруючая эліта ВКЛ не выкарыстала тыя магчымасці, якія адтуляла «рымская тэорыя» для ідэалагічнага абгрунтавання геапалітычнага дамінавання ва Усходняй Еўропе і сурпацьстаяння высілкам валадароў Вялікага княства Маскоўскага стаць адзінаўладнай геапалітычнай сілай у рэгіёне. Як зацямляе з гэтай нагоды Зянонас Норкус, ніхто з Гедымінавічаў нават і не прэтэндаваў на штосьці большае, чым на «царства» (*regnum*), а «ў літаратуры, прысвечанай інтэрпрэтацыі легенды пра Палямона, няма ніякіх нагадак на кантэкст палітычных публічных дэбатаў 15–16 стст., датычных дактрыны «пераносу імперыі» [Тамсама; Куоліс 2007].

«Кельцкі міф» паходжання Літвы Філіпа Калімаха. Яшчэ «Польская гісторыя» Яна Длугаша не была прадстаўлена адукаванай польскай публіцы, як з'явіўся невялікі трактат, у якім утрымліваліся крытыка «рымскай тэорыі» паходжання Літвы і літвінаў і альтэрнатыўная ёй «кельцкая тэорыя». Гэта быў трактат «Жыццё і норавы кардынала Збігнева [Алясьніцкага]» аднаго з заснавальнікаў польскага рэнесанснага гуманізму Філіпа Калімаха.

Філіп Буанакорсі Калімах (лац. Philippus Callimachus Experiens, польск. Filip Kallimach, Filippo Buonaccorsi, Bonacursius; 1437–1496) паходзіў з невялікага італьянскага горада Сан-Джымін'яна (італ. San Gimignano), які знаходзіўся ў гістарычнай вобласці Таскана і быў заснаваны яшчэ ў III ст. да н. э. этрускамі.

Філіп Калімах пачаў працаваць над жыццяпісам кардынала Збігнева Алясьніцкага прыкладна ў 1479 г., як вынікае з яго ліста да Збігнева II Алясьніцкага, пляменніка кардынала, і скончыў або ў 1480 г., або неўзабаве. Аналіз тэксту паказаў, што «Калімах тады яшчэ Гісторыі Длугаша не ведаў. Калі б ведаў, то напісаў бы або інача́й, або зусім не пісаў бы» [Callimachus 1893:219].

Вось што апавядае Калімах пра паходжанне народа літвінаў [Callimachus 1893:243–244]:

«XIV. Res ipsa admonet, quia super eius gentis origine non consentitur, ut, quae a diversis dicuntur, in medium afferantur. Gentem Lytifanam plerique ab Italia profectam dicunt, divinantium magis more, quam eorum, qui asseverationes suas certo aliquo argumento confirmandas putant. Probabiliusque coniectari videntur illi, qui a Gallis oriundam credunt. Nam quo tempore Celtarum pars in Italiam transcendit, partem etiam duce Lemonio cum liberis atque uxoribus in Boreum Oceanum profectam dicunt extrema Europae occupasse eamque regionem primo tenuisse. Quae mox Livonia, corrupto vocabulo, a Lemonio duce, ut credi par est, nominate. Cimbris postea expeditionem ducentibus versus Bosporum, qui ab illis Cimmericus, quasi Cimbri

«XIV. Паколькі няма згоды што да паходжання гэтага народа (літвінаў. – *С. С.*), варта з большага выкласці, што пра гэта гаворыцца рознымі (аўтарамі. – *С. С.*). Большасць тых, што гадаюць хутчэй па завядзёнцы, як тыя, што думаюць, быццам яны падмацоўваюць свае сцвярджэнні нейкімі надзейнымі доказамі, кажа, што народ літвінаў (Lytifanam) прыйшоў з Італіі. Больш імавернымі падаюцца меркаванні тых, хто лічыць, што яны паходзяць ад галаў. Бо яны кажуць, што ў былыя часы частка кельтаў перайшла ў Італію, а яшчэ частка з дзецьмі і жонкамі была прыведзена князем Лямоніем (duce Lemonio) да Паўночнага Акіяна (in Boreum Oceanum), (дзе яны. – *С. С.*) занялі край Еўропы і першымі

cus nuncupatur. Celtas relictis sedibus, quas ceperant in mediterranea Sarmatia, ad ea, quae nunc obtinent loca, se recepisse».

замацаваліся ў гэтым рэгіёне. Па хуткім часе, як можна меркаваць, ад (імя. – *С. С.*) князя Лямонія сапсаваным назовам была названа Лівонія. Пасля гэтага кімбры здзейснілі вандроўку да Басфору, які ад іх называецца Кімерыйскім, так бы мовіць, Кімбрскім. Кельты, пакінуўшы паселішчы, размешчаныя ва ўнутранай Сарматыі, вярнуліся да тых месцаў, якія займаюць і цяпер».

З гэтага ўрыўка мы даведваемся не толькі пра тое, што ранняя этнічная гісторыя Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі і ўсяго рэгіёна ВКЛ была ў асяродку ўвагі еўрапейскіх інтэлектуалаў, але і пра тое, што існавалі канкуруючыя «тэорыі», з дапамогай якіх гісторыя рэгіёна ўлучалася ў агульнаеўрапейскія гістарычныя наратывы. Не выключана, што з ладнага гэтыя «тэорыі» абапіраліся на вусныя паданні. Гэта амаль пэўна ў выпадку з апавяданнем Сымона Грунаў аб пачатках прускай дзяржаўнасці [Šimėnas 1994]. Гэта вельмі імаверна ў выпадку з аповедам пра Палямона і палеманідаў [Beresnevičius 2006]. Аднак «кельцкая тэорыя», да прыхільнікаў якой далучаецца сам Калімах, была яўна кабінетнага паходжання.

Калімах спрабуе даць альтэрнатыўнае Длугашаваму тлумачэнне назвы краіны – Літва [Callimachus 1893:244]:

«Indigenas vero, qui agricolationis propemodum ignari essent, cum viderent in eius studio illos plurimum occupatos, a fructibus terrae, quos generali nuncupatione lingua sua dicebant Litifa, Litifanos vocavisse. Licet sint, qui putent, quasi Lituanos a litore Oceani dictos, quod illinc oriundi arbitrentur. Sed utcumque id nominis acceptum sit, quamvis a Graecis minime ignaris verae originis composito vocabulo ex nominibus antiquae ac novae patriae Celtoscythae pridem dicerentur, usque ad haec tempora perseveravit. Rarissima enim aliarum gentium commercia prope necessariam occasionem praebuere Celtoscytharum nominis abrogandi; man-

«Але тубыльцы, якія былі амаль недасведчанымі ў земляробстве, калі бачылі, як многа іх занята гэтай працай, назвалі іх Ліціфанамі (Litifanos) (літвінамі. – *С. С.*) ад урадлівай зямлі, якую на сваёй мове называлі агульнай назвай Litifa. Магчыма ёсць і такія, хто думае, быццам літвіны (Lituanos) называюцца ад узбярэжжа Акіяна, ад якога, як яны вераць, яны паходзяць. Але якое б імя ні было прынята, яно захавалася да гэтага часу, нават калі ад крыху недасведчаных пра сапраўднае іх паходжанне грэкаў імем, складзеным з (двух. – *С. С.*) імёнаў, старая і новая радзіма была названа Кель-

sitque ea nuncupatio, quam retinuere illi, quibuscum omnia humana semper habuere communia».

таскіфіяй. Крайне рэдкія ж сустрэчы з іншымі народамі, хіба ў выпадку неабходнасці, прывялі да знікнення імя кельтаскіфаў; засталася тая назва, якая захавала тое, што заўсёды было агульным для ўсіх людзей».

Папулярнаму нават і ў пазнейшых аўтараў збліжэнню назвы краіны Літва з лацінскім словам *lītus* ‘бераг (ракі), морскае ўзбярэжжа’ (гл. вышэй) Калімах супрацьпастаўляе вельмі сумнеўную этымалогію ад невядомага слова *Litifa*. Гэтаксама без доказаў ён сцвярджае, што мова літвінаў цалкам адрозная ад італьянскай, так што лінгвістычны бок «кельцкай тэорыі» аказваўся значна слабейшым за «рымскія тэорыі». Больш увагі Калімах надае этнаграфічнай аргументацыі [Callimachus 1893:244]:

«...mos praeterea et religio consecrandorum nemorum sine ullis templis ritu Gallorum Druidarum, quae Romanis habentibus deorum aedes et ministeria sacrorum diversa sunt. Sed nec caerimonia exurendorum corporum nec ergastula servorum in agris cum plerisque aliis institutis, quibus utebantur prisci Litifani, proficisci a Romanis potuerunt, ad quos sero admodum et cum iam gens ilia in Sarmatia esset, pervenerunt. Nam et colendi agri per servos recentior est apud Romanos consuetudo, et regem Numam universamque gentem Corneliam et plerosque alios viros claros Romae humatos legimus. Quod facit argumentum omne aliud genus sepulturae, tum novum tum peregrinum esse. Ad extremum more ac consuetudine militandi minime cum Romana disciplina conveniunt».

«...больш за тое, (у іх. – *С. С.*) звычай і рэлігія гальскіх друідаў з абрадамі ў асвячоных лясах без усялякіх храмаў, якія адрозніваюцца ад рымскіх, бо там ёсць храмы багоў і свяшчэнныя службы. Але ні цырымоніі трупаспальвання, ні зняволенні рабоў у вёсках, ні большасць іншых завядзёнак, якія былі ва ўжытку ў старажытных літвінаў (Litifani), не маглі выводзіцца з рымскіх, да якіх яны (рымляне. – *С. С.*) далучыліся пазней, калі народ (літвінаў. – *С. С.*) быў ужо ў Сарматыі. Бо звычай апрацоўваць палі рабамі ў рымлян адносна новы, таксама мы чытаем, што і цар Нума, і ўвесь род Карнеліяў, і многія іншыя вядомыя мужы ў Рыме былі пахаваныя ў зямлі. Гэта дае доказ таму, што ўсе іншыя спосабы пахавання былі наколькі новымі, настолькі ж і чужымі».

Але з параграфа XV Калімахавага трактата мы даведваемся, што, апроч «рымскай» і «кельцкай», існавала таксама «басфорская» («сармацкая») версія паходжання літвінаў [Callimachus 1893:244–245]:

«XV. Sed, ut pluribus signis opinionem suam tuentur, qui Gallicam potius quam Romanam originem probant, ita non desunt argumenta illis, qui a Bosporanis profectos aiunt, cum totius agendae vitae ratione, qua Bosporani degunt, prisci etiam Litifani inter se agitarent».

«XV. Але як тыя, хто сцвярджае хутчэй гальскае, чым рымскае паходжанне (літвінаў. – *С. С.*), многімі доказамі падтрымліваюць сваё меркаванне, так няма браку аргументаў і ў тых, хто кажа, што яны (літвіны. – *С. С.*) прыйшлі ад басфорцаў (a Bosporanis), паколькі ўвесь лад жыцця, які вядуць басфорцы, акурат такі самы, які вядуць у сябе старажытныя літвіны (Litifani)».

Далей у Калімаха даецца наколькі анахранічнае, настолькі ж і анатапічнае параўнальнае апісанне звычаяў і завядзёнак у літвінаў і басфорцаў. Пры гэтым пад апошнімі ён разумее, хутчэй за ўсё, крымскіх татар, з якімі мог пазнаёміцца ў часе сваёй вандроўкі з Італіі ў Польшчу ў 1470 г. [Łatyszonek 2006:11]. Асабліва падкрэслівае наяўнасць культу змей і іх ушанаванне: «...hinc est quod lucos, lapides, solitudines, lacus et diversa animalia coluisse comperimus, sed ante omnia serpentem, quem Gyvotem lingua sua dicunt, cuius religionem utique non temere ipsorum animus occupasse crediderim» – «Да гэтага варта дадаць, што з пачатку яны не мелі ніякага адмысловага бога, але, падобна да басфорцаў, пачалі шанаваць усё, што ўважалі за бога; так, наколькі нам вядома, яны шанавалі гаі, камяні, пустэльныя месцы, азёры і розных жывёл, але перш за ўсё змей, якіх на сваёй мове называюць *gyvate* (*Gyvotem*)*, шанаванне якіх, на мой погляд, неяк не выпадкова апанавала іх душой» [Callimachus 1893:245]. Пры гэтым у якасці апраўдання такой пашаны да змей Калімах спасылаецца на тое, што і такія наймудрэйшыя народы (sapientissimas nationes), як фінікійцы, персы, егіпцяне, грэкі і рымляне, «мелі тыя самыя забабоны» [Callimachus 1893:246].

«Тэорыя» Калімаха мела і культурна-гістарычныя, і гістарыяграфічныя, і спекулятыўныя матывацыі. Коратка спынімся на асноўных з іх.

1. У той час як «рымская тэорыя» па сутнасці працягвала сярэднявечную традыцыю, згодна з якой заходнееўрапейскія інтэлектуалы і сацыяльныя эліты былі схільныя шукаць падмурак сваёй ідэнтычнасці ў рымскай культуры, «кельцкая тэорыя» Калімаха запачаткоўвала ўжо цалкам рэнесансную гуманістычную традыцыю

* Літоўскае *gyvãtė* «змяя».

пошукаў падвалін ідэнтычнасці ў такіх вялікіх супольнасцях, як кельты, германцы, славяне [Geary 2003:19].

2. Сярод класічных аўтараў, якія як-небудзь згадвалі насельнікаў Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі, прынамсі, Тацыт адзначыў падабенства мовы эстыяў (Aestiorum) да мовы брытанцаў (кельтаў-брытонаў): «Ergo jam dextro suevici maris litore Aestiorum gentes alluuntur, quibus ritus habitusque Suevorum, lingua britannicae proprior» – «Тут на правым беразе Свеўскага мора абмываюцца (землі. – *С. С.*) плямёнаў эстыяў, звычаі і знешнасць якіх свеўскія, а мова – бліжэй да брытанскай» (Germ. 45) [Tacitus Germania:247–248].

3. На пошукі ў кельцкім кірунку Калімаха і яго папярэднікаў, на якіх ён спасылаецца, не называючы яўна, магло ўзрушыць відавочнае падабенства назвы краіны ў славянскіх мовах (польск. *Litwa*, ст.-рус. *Литъва*) да кельцкіх назваў паўночна-заходняй ускраіны Францыі – Брэтані: сяр.-кімбр. *Llydaw*, ірл. *Letha*, адкуль лацінскія назвы *Litavia*, *Litauia*, *Letauia* і нават *Letania*. Магчыма, сюды ж і назва лац. *Litāna* (*silva*) – лес у Цызальпінскай Галіі, цяпер *Silva di Luge*. Гэтыя назвы звязваюць з імем кельцкай багіні *Litavis*, якое выводзіцца з протакельцкага **lītо-* «святочная бяседа», адкуль сяр.-кімбр. *llitho* «харчаваць, сілкаваць; харчавацца, сілкавацца». Апошняе, верагодна, і стала крыніцай Калімахавага слова *Litifa*.

4. Там жа, на захадзе Францыі, у колішняй Галіі, Калімах мог без цяжкасцей знайсці лінгвістычныя крыніцы для свайго князя Лямонія (duce Lemonio). Па-першае, гэта кельцкае племя лемавікаў (*Lemovīces*, *Lemovīci*), якое жыло ў гістарычнай вобласці Францыі Лимузе́н (*Limousin* або *Limosin*) і было згадана Цэзарам і іншымі антычнымі аўтарамі. Па-другое, гэта горад кельцкага племені піктонаў Лямон (*Lemōnum*, *Limōnum*) у Аквітаніі, цяпер Пуацье. Патрэцяе, гэта Ляманскае возера (*Lemānus lacus*, Λέμανος λίμνη) на мяжы Галіі Нарбонскай і Галіі Бельгійскай, цяпер Жэнеўскае возера. Па-за межамі Галіі былі таксама лямовіі (*Lemovii*), якія згадваюцца толькі Тацытам (Germ. 44) разам з ругіямі (*Rugii*) па суседстве з гатонамі (*Gothones*) на паўднёвым узбярэжжы Балтыйскага мора ў цяперашняй Памяраніі. Этнічная прыналежнасць іх застаецца няяснай. Лямовіі маглі быць кельтамі, германцамі, заходнімі балтамі і нават паўночна-заходнімі праславянамі. Цікава, што размешчаны непадалёку гаціны (*Gotini*) і осы (*Osi*) трактуюцца Тацытам як негерманцы, па мове родныя кельтам Галіі і Паноніі. Аднак, з другога боку, менавіта тут, у Памераніі, існаваў і працягвае існаваць

даволі моцны пласт не толькі заходнеславянскай (палабскай), але і заходнебалцкай (прускай) гідраніміі і тапаніміі [Топоров 1983b]. Нарэшце, на via Latina ў наваколлі Рыма існавала вясковая рымская трыба Лямонія (*Lemōnia*), што ўскосна карэспандуецца з тым, што, паводле Калімаха, частка кельтаў перасялілася ў Італію.

5. Міма ўвагі рэнесансных інтэлектуалаў (і найперш самаго Калімаха) не прайшло і падабенства назваў кельцкага народа кімбраў і кімерыйцаў Паўночнага Прычарнамор'я. Апошнія былі вядомы ўжо пачынаючы з «Адысеі» Гамера (IX – пачатак VIII ст. да н. э.). Напаўміфічных кімерыяў (Κιμμέριοι) Гамер змяшчае ці на скрайнім Захадзе, ці на скрайняй Поўначы, так апісваючы іх краіну (Od. XI.13–20):

«ἡ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυρρόου Ὠκεανοῖο.	«Карабель дасягнуў граніц глыбокаплыннага Акіяна,
ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,	дзе мужоў кімерыяў краіна і горад
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι: οὐδέ ποτ' αὐτοὺς	туманам і змрокам ухутаны; нават сам
ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν,	Геліёс зіхацісты ніколі не свігне ўніз прамянямі,
οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,	калі ўзыходзіць на неба, усеянае зоркамі,
οὔθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται,	або калі зноў на зямлю з нябёс павяртае;
ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσι».	толькі страшная ноч атуляе няшчасных смяротных».

Для Герадота кімерыі – даскіфскае насельніцтва Паўночнага Прычарнамор'я, якое да VIII ст. да н. э. займала абсяжную вобласць ад Басфора Кімерыйскага (Βόσπορος Κιμμέριος, цяпер Керчанскі праліў) на ўсходзе да Тыраса (Τύρας, цяпер Днестр) на захадзе (Hist. IV.11–12), адкуль былі выціснуты скіфамі ў Фракію. Аддуль, з ладнага змяшаўшыся з фракійцамі трэрамі, кімерыі каля 700 г. да н. э. пачалі ладзіць рэгулярныя рабаўнічыя выправы ў Малую Азію, дзе яны па сутнасці знішчылі Фрыгійскае царства і сур'ёзна пагражалі Лідыйскаму царству. Паводле Герадота, адыходзячы пад ціскам скіфаў, кімерыі атабарыліся ў Малой Азіі на паўвыспе, дзе пазней паўстаў элінскі горад Сінопа (Hist. IV.12).

Адным з першых кімерыяў і кімбраў (кельтаў) пачаў атаясамліваць выбітны прадстаўнік сярэдняй Стоі Пасідоній (каля 135 – 51 да н. э.), вучэнне якога ўзнаўляецца на падставе шматлікіх фрагментаў і рэмінісцэнцый [DGRG I:624]. Аднак практычна да 70-х гадоў

XIX ст. яго ідэі былі малавядомымі. Істотную ролю ў яго вучэнні адыгрывала ідэя агульнай роўнасці, варвары нароўні з грэкамі аказваліся суб'ектамі сусветнай гісторыі, а «стэрэатыпныя ўяўленні аб варварах паступова саступалі месца нейтральным этнаграфічным апісанням» [Хазина 2002:39].

Значна большы ўплыў на рэнесансную гістарычную і геаграфічную думку зрабілі працы Плутарха, Страбона, Плінія, Пталямея, Тацыта і інш., многія з якіх з XV ст. становяцца даступнымі еўрапейскім інтэлектуалам. Так, «Геаграфія» Страбона (каля 64/63 г. да н. э. – каля 23/24 г. н. э.) у Сярэднія вякі на Захадзе вядома не была. Толькі пасля 1438 г., калі візантыйскі філосаф Георгій Гемістый Пліфон (грэч. Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός, каля 1360 – 1452) пазнаёміў фларэнтыйскіх гуманістаў з рукапісамі Страбона, пачынае назірацца ўздым цікавасці да яго геаграфічных ідэй. Пасля 1472 г. пачынаюць выходзіць друкаваныя выданні арыгінала і перакладаў «Геаграфіі».

Філіп Калімах, відавочна, быў знаёмы з этнагісторыяй Еўропы па Страбону. З «Геаграфіі» (VII.II.2) ён мог пачэрпнуць звесткі пра тое, што,

«ληστρικοὶ ὄντες καὶ πλάνητες οἱ Κίμβροι καὶ μέχρι τῶν περὶ τὴν Μαιῶτιν ποιήσαιντο στρατείαν, ἀπ' ἐκείνων δὲ καὶ ὁ Κιμμέριος κληθείη Βόσπορος, οἷον Κιμβρικός, Κιμμερίους τοὺς Κίμβρους ὀνομασάντων τῶν Ἑλλήνων».

«будучы рабаўнічымі і вандроўнымі, кімбры ладзілі ваенныя выправы аж да Меатыды; ад іх жа і Басфор стаў называцца Кімерыйскім, як быццам Кімбрскім, бо кімбры называліся грэкамі кімерыямі».

Страбон апісвае кімбраў сярод кельцкіх народаў, але называе іх германцамі і лакалізуе паміж вусцямі Рэна (Рэйна) і Альбія (Эльбы) (VII.II.3). У пазнейшых аўтараў (як рэнесансных, так і Новага часу) таксама не было згоды адносна іх этнамоўнай прыналежнасці. Тым не менш для Калімаха істотным было адрозненне іх мовы ад італійскай.

Урэшце, тэорыя Калімаха мусіла, з аднаго боку, растлумачыць словы Тацыта, што мова эстыяў – брытонская (кельцкая), а з другога боку, давесці сармацкае паходжанне літвінаў.

Аднак «кельцкі міф» не меў значных ідэалагічных наступстваў, хаця дагэтуль працягвае вабіць многіх беларускіх інтэлектуалаў.

«Гоцкая» версія паходжання прусаў і літоўцаў. Са старажытным германскім народам готаў першым звязаў раннюю этнічную гісторыю прусаў і літоўцаў нямецкі медык і гісторык Эразм Стэла

(Erasmus Stella, Libanothanus, Johannes Stüler, сярэдзіна XV ст. – 1521). Сваю версію ён выклаў у невялікім трактаце «Аб старажытнасцях Прусіі» (De Borussiae antiquitatibus), напісаным у 1498–1510 гг. і апублікаваным у 1518 г. у Базэле. На яго спасылаліся такія храністы, як Сымон Грунаў, Хененбергер, Шутц, Лука Давід, Мацей Стрыйкоўскі, Аляксандр Гваньіні. На працягу некалькіх стагоддзяў праца Эразма Стэлы ўплывала на гістарыяграфію Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі.

Эразм Стэла не карыстаўся шматлікімі крыніцамі, якія захоўваліся ў архівах Тэўтонскага ордэна, і першы заснаваў гісторыю рэгіёна амаль выключна на антычных геаграфічных і гістарычных сачыненнях. Апроч таго, ён увёў гісторыю рэгіёна ў кантэкст сусветнай гісторыі ад біблейскіх часоў да пачатку XVI ст. [Friedrich 2006a:48]. А «тое, чаго нельга было даведацца, тое трэба было прыдумаць» [Тамсама]. Зрэшты, так пступалі амаль ўсе гісторыкі XVI і XVII стст.

У канцы XV – пачатку XVI ст. у асяроддзі паўночнаеўрапейскіх гуманістаў яўна пазначылася тэндэнцыя супрацьпастаўляць зняважліваму стаўленню з боку італьянцаў контрканцэпцыю «шляхетных варвараў». Апірышчам служыла апісанне Германіі («De origine, situ, moribus ac populis Germanorum» – «Аб паходжанні, месцазнаходжанні, норавах і народзе германцаў», 98 г. н. э. [Tacitus Germania]) Публія Карнелія Тацыта (Publius Cornelius Tacitus, каля 56 г. н. э. – каля 117 г. н. э.), у якім быў створаны рамантычны вобраз паўночных варвараў у поўным кантрасце з вобразам, раней створаным Цэзарам, і як узор для рымлян, якія з ладнага зазналі страту старажытных шляхетных каштоўнасцей.

Аднак гістарычныя сачыненні Тацыта былі забыты еўрапейцамі амаль на цэлае тысячагоддзе, з V ст. н. э. да XIV ст., калі яны былі выцягнуты з манастырскіх скрыпторыяў і пачалі актыўна штудыявацца. У XV ст. Тацыта ўжо добра ведаюць італьянскія гуманісты, а з 1469 г. яго сачыненні пачынаюць друкавацца, што спрыяе распаўсюджанню яго поглядаў па ўсёй Еўропе. Адпаведна і вобраз «крывічэслівых варвараў» становіцца «часткай гуманістычнага культу ўшанавання продкаў, які Стэла дастасаваў да Прусіі» [Friedrich 2006a: 48]. У Эразма Стэлы былі папярэднікі. Так, яшчэ ў VI ст. н. э. гоцкі гісторык Іардан (лац. Jordanes або Jordanis) у трактаце «Аб паходжанні і дзеяннях гетаў» («De origine actibusque Getarum», каля 550 г.), пішучы пра эсціяў (Aesti), заўважаў [Jordanes 1861:28]:

«Ad litus autem Oceani, ubi tribus faucibus fluenta Vistulae fluminis ebibuntur, Vidivarii resident, ex diversis nationibus aggregate; post quos ripam Oceani item Aesti tenent, *pacatum hominum genus omnino* (курсіў наш. – *С. С.*)».

«А ля берага Акіяна, дзе трыма гарлавінамі паглынаюцца воды плыняў Віслы, сядзяць відывары, якія складаюцца з розных народаў; за імі таксама на беразе Акіяна знаходзяцца эсціі, *наогул род добразычлівых людзей* (курсіў наш. – *С. С.*)».

Пазней, у 70-х гадах XI ст., Адам Брэменскі (Adamus Bremenensis, Adam von Bremen,? – пасля 1081) у сачыненні «Справы іерархаў Гамбургскай царквы» («Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum», прыкладна 1072–1076 гг.), апісваючы насельнікаў Балтыйскага ўзбярэжжа, так пісаў пра жыхароў «вострава» Семланд (насамрэч гэта паўвыспа, гістарычная вобласць Прусіі, дзе жыло племя сембаў) [Scriptores rerum prussicarum 1:239]:

«Teria est illa, que Semland dicitur, contigua Ruzzis et Polanes; hanc inhabitant Sembi vel Pruzzi, *homines humanissimi* (курсіў наш. – *С. С.*), qui obviam tendunt his ad auxiliandum, qui periclitantur in mari, vel qui a pyratis infestantur».

«Трэці (востраў. – *С. С.*) – гэта той, які называюць Семланд, сумежны з русінамі і палянамі; яго насяляюць сембы або прусы, *самыя чалавечныя людзі* (курсіў наш. – *С. С.*), якія імкнуцца на дапамогу тым, хто церпіць небяспеку на моры або каму пагражаюць піраты».

Гэты пасаж праз сто гадоў працытаваў саксонскі гісторык XII ст. Гельмольд (Helmoldus, каля 1120 – пасля 1177) у сваёй «Славянскай хроніцы» («Chronica Slavorum») і ад сябе дадаў [Helmoldus 1868:13–14]:

«Pruzi necdum lumen fidei cognoverunt, homines multis naturalibus bonis prediti...»

«Прусы яшчэ не пазналі святла веры, людзі, адораныя многімі прыроднымі добрымі якасцямі...»

Але ні Іардан, ні Адам Брэменскі, ні Гельмольд не былі тут арыгінальнымі. Традыцыя прыпісваць далёкім паўночным народам найвышэйшыя маральныя якасці ўзыходзіць яшчэ да класічнай антычнасці, прынамсі, да Герадота, які ў сваёй «Гісторыі» дае наступнае апісанне далёкага паўночнага народа аргіпеяў (Hist. IV.23), якія жывуць, падобна да барускаў Пталямея і барусаў Стэлы, ля падножжа высокіх гор [Herodotus 1849:317]. Што ўжо казаць пра любых багам гіпербарэяў [Herodotus 1849:318]:

«Τούτους οὐδεὶς ἀδικέει ἀνθρώπων· ἱροὶ γὰρ λέγονται εἶναι· οὐδέ τι ἀρήϊον ὅπλον

«Ніхто з людзей не чыніць ім шкоды, бо, кажуць, што яны святыя; яны не маюць ніякай баявой

ἐκτέανται. καὶ τοῦτο μὲν τοῖσι περιοικέουσι οὗτοί εἰσι οἱ τὰς διαφορὰς διαιρέοντες, τοῦτο δὲ, ὃς ἂν φεύγων καταφύγῃ ἐς τούτους, ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀδικέεται. οὔνομα δέ σφί ἐστι Ἀργιππαῖοι».

зброі. Таму менавіта яны разбіраюць спрэчкі суседзяў, той жа, хто прыбягае да іх дзеля сховішча, ні ад каго не церпіць шкоды. Імя ім аргіпеі».

Цікава, што ўжо значна пазней гэтыя напаўміфічныя ўяўленні пра адмысловыя міралюбства, рахманасць, добразычлівасць «паўночных варвараў» своеасабліва пераламіліся ў ідэалогіях нацыянальных адраджэнняў як у Літве, так і ў Беларусі ў тэзісе аб гістарычна-традыцыйнай талерантнасці літоўцаў і беларусаў [Stanciene 1998; Пытанні талерантнасці 2005; Cidzikaitė 2006].

Паводле Стэлы, прусы (Borussi) і літвіны (Litfani) належалі да кола насельнікаў Еўрапейскай Сарматыі. Пачаткова яны жылі недзе далёка на паўночным усходзе Сарматыі ля падножжа Рыфейскіх гор, але з-за суровых умоў жыцця вымушаны былі перасяліцца на ўзбярэжжа Балтыйскага мора, на ўсход ад вусця Віслы, дзе да таго жылі готы [Scriptores rerum prussicarum 4:286–287]:

«...Borussi..., populi qui Ptolemaeo teste ad Ripheos montes, ubi in septentrionem fusius excurrunt, nec longe qua Tanais ex eis erumpit sedes habuere, qui infelicitate sua conciti (perpetuis namque nivibus algoribusque illic terra riget ad omneque naturae ministerium damnata est) ad novas sedes capessendas patriam egressi in haec loca delapsi sunt, quae tum soli fertilitate tum pascuorum lacuumque amoenitate ipsis quum primum placuere, non ultra progressi sunt hic sedes unanimi consensus sibi desumentes, utque ac posteris perpetuo essent duraturae, terram vocabulo gentilitio Borussiam appellavere, quae usque hodie unius litterae suppressione Brussia vulgo dicitur. Haec est vera huius gentis origo, et caeterum quicquid dicitur, perinde ac anilem fabulam habendum esse censeo. Fecit istius rei fidem permaximam, quod usque hodie populi ad Riphaeos montes habitants

«...Прусы..., людзі, якія, па сведчанні Пталямея, жылі ля Рыфейскіх гор, дзе (гэтыя горы. – *С. С.*) цягнуцца далёка на Поўнач і дзе недалёка з іх выцякае Дон, (але. – *С. С.*) з-за няшчымніцы (бо зямля там з-за вечных снягоў і маразоў застылая і ўсёй прыродай асуджаная на цяжкую працу. – *С. С.*) яны хутка прыйшлі ў рух, пакінулі радзіму, каб заваладаць новымі сядзібамі, і атабарыліся ў гэтым месцы, урадлівую глебу якога, а таксама прывабныя пашы і азёры асабліва цанілі, і, не пайшоўшы далей, тут па аднадушнай згодзе абралі сабе месца для жыхарства, і, што назаўсёды застанецца нашчадкам, назвалі зямлю народнай назвай Барусія, якая, пасля страты адной літары, і па гэты дзень называецца Прусія. Гэта сапраўднае паходжанне гэтага народа, а астатняе, што б ні казалася, я думаю,

eodem parique sermone, quo hii utuntur. Borussi vero sedibus formatis terram cultoribus vacuam (Gothi enim populariter eam excessere) nullo repugnante facile occupaverunt, citra eam portionem, quae ad Vistulam est. Haec adhuc a paucissimis Germanis tenebatur».

аднасіцца да старушачых баек. За гэтакі стан рэчаў больш за ўсё сведчыць тое, што і па гэты дзень людзі, што жывуць ля Рыфейскіх гор, карыстаюцца акурат такой самай мовай, як і гэтыя (прусы. – *С. С.*). Зрэшты, прусы без усялякага супраціву лёгка занялі пабудаванымі жытламі зямлю, вольную ад мясцовых жыхароў (бо готы проста з яе сышлі. – *С. С.*), у той яе частцы, якая знаходзіцца каля Віслы. Тут дагэтуль захоўваюцца зусім нешматлікія немцы».

У гэтым фрагменце Эразм Стэла дае сваю інтэрпрэтацыю тых звестак, якія ўтрымліваюцца ў § 22 5-й главы 3-й кнігі Пталямеевай «Геаграфіі», дзе даецца апісанне Еўрапейскай Сарматыі. Вось гэты фрагмент [Ptolemaeus I:171–172]:

«Πάλιν δὲ τὴν μὲν ἐφεξῆς τῷ Οὐενεδικῷ *κόλπῳ παρωκεανῖτιν κατέχουσιν* Οὐέλται· ὑπὲρ οὓς Ὄ(σ)σιοι (ἢ Ὄσιοι), eἶ*τα* Κ*ά*ρβωνες *ἀ*ρ*κτικώτατοι*· τν *ἀνατολικώ*τεροι Καρεῶται *καὶ* Σ*ά*λοι· ЭφŻ οὓς Ἀγ*ά*θυρσοι, eἶ*τα* Ἄορσοι, *καὶ* Π*α*γυρCτ*αι*· ЭφŻ οὓς Σ*αύα*ροι, *καὶ* Βοροεσ*κ*οι μέχρι τιυν ż Rι*παί*ων Ὀρέων».

«У сваю чаргу, узбярэжжа Акіяна ля Венедскага заліву займаюць па парадку Вельты, над якімі – (Г)ос(с)іі (або (Г)осіі), далей – самыя паўночныя Ка́рбаны, на ўсход ад іх – Карэоты і Салы, ніжэй за якіх Агатырсы, затым Аорсы і Пагірыты, ніжэй за іх – Савары і Барускі аж да Рыпейскіх гор».

Нягледзячы на ўсю прыблізнасць уяўленняў антычных аўтараў аб этнагеаграфіі паўночнай часткі Усходняй Еўропы, звесткі, якія падае Пталямей, усё ж дазваляюць зрабіць некаторыя высновы, якія тычацца да лакалізацыі некаторых з названых этнагруп. Пры тым, што падаваемы ў § 21 гэтай жа главы пералік заходніх суседзяў адрозніваецца большай рэалістычнасцю і з ладнага адпавядае таму, што сёння вядома адносна этнічнай гісторыі поўначы Цэнтральнай Еўропы. Так, Пталямей піша [Ptolemaeus I:171]:

«Τῶν δὲ εἰρημένων εἰσὶν *ἀ*ν*α*τολικώτεροι, ὑπὸ μὲν τοὺς Οὐενέδ*α*ς π*ά*λιν Γ*α*λίνδ*αι* (ἢ Γ*α*λιδ*α*νοί), κ*αὶ* Σουδηνοὶ (ἢ

«На ўсход ад тых, што былі згаданы, жывуць: зноў ніжэй за Венедаў – Галінды (або Галіндане) і Судэны (або Судзіны), а таксама Ставаны

Σουδινοί), κ*αὶ* Στ*αυα*νοὶ μέχρι τῶν Ἀλ*αύ*νων· ὑφ' οὓς Ἰγυλλίωνες, εἶτ*α* Κοιστοβῶκοι, κ*αὶ* Τρ*α*νσμοντ*α*νοὶ μέχρι τῶν Πευκίνων ὀρέων».

аж да Алаўнаў; ніжэй за іх – Ігіліёны, потым Кайстабокі і Трансмантаны аж да Пеўкінскіх гор».

Пералік ідзе ў мерыдыянальным кірунку з поўначы, ад вусця Віслы, на поўдзень, да ўсходніх Карпатаў. Галінды і Судзіны, або Судавы, вядомы і з пазнейшых крыніц, прычым Судзіны ўтваралі аснову этнамасіву ятвягаў, а ўсходняе адгалінаванне Галіндаў – Голядь – пражывала ў Верхнім Павоччы і Падмаскоўі яшчэ ў XI–XIII стст., верагодна, і пазней [Седов 2000]. Ставанаў некаторыя даследчыкі атаясамліваюць з (заходнімі) Славянамі ў раёне Карпатаў.

Яшчэ далей на захадзе (§ 20) Пталямей згадвае розныя (верагодна, кельцкія, балцкія, германскія, фракійскія) этнагрупы, якія жывуць таксама «ніжэй» Венедаў: Гітоны (Γύθωνες), Фіны (Φίννοι), Буланы (Βούλανες або Σούλωνες), Фругундыёны (Φρουγουνδίωνες, верагодна, Бургунды), Аварэны (Αὐαρηνοὶ, Авары) або Абарыны (Ἀβαρινοὶ, Обры) ля вытоку Віслы, Омбраны (Ὄμβρωνες, верагодна, таксама адгалінаванне Обраў), Анартафракты (Ἀναρτοφράκτοι), Бургіёны (Βουργίωνες), Арсіэты (Ἀρσιῆται), Сабокі (Σαβῶκοι або Σαβόκοι), Піенгіты (Πιεγγῖται) і Біесы (Βίεσσοι) каля гары Карпата [Ptolemaeus I:170–171]. Тут таксама з ладнага вытрымліваецца мерыдыянальны кірунак з поўначы на поўдзень.

Увагу даследчыкаў даўно прыцягвае этнанім Гітоны (Γύθωνες), які традыцыйна звязвалі з ранняй этнічнай гісторыяй готаў, што, зрэшты, не прайшло міма і Эразма Стэлы. Але дака-фракійцаў гетаў (*Getarum*) і германцаў готаў (*Gothorum*) змешваць пачаў яшчэ Іардан у сваёй «Гетыцы». Пазнейшыя аўтары пачалі атаясамліваць з гэтымі народамі таксама балцкія народы прусаў і літвінаў. Так, у Адама Брэменскага чытаем [Scriptores rerum prussicarum 1:240]:

«Gothi a Romanis vocantur Getae, de quibus Virgilius dicere videtur:
acerque Gelonus
Cum fugit in Rhodopen, atque in deserta Getarum,
Et lac concretum cum sanguine potat equino.
Hoc usque hodie Gothi et Sembi facere dicuntur, quos ex lacte jumentorum inebriari certum est».

«Рымляне готаў называюць гетамі, пра якіх Вяргілій, здаецца, кажа:
і няўрымслівыя гелоны,
калі беглі ў Радопы
і ў пустэльні гетаў,
пілі, змяшаўшы з крывёй, малако кабыл.
Кажуць, што так і дагэтуль робяць готы і сембы, якія, без сумневу, азяляюцца конскім малаком».

Калі Адам Брэменскі запаралельвае гісторыі гетаў, готаў і сембаў (прусаў) на падставе яднаючай іх этнаграфічнай дэталі – спажыванне кабылінага малака, то складальнік «Польска-сілезскай хронікі» («Chronicon Polono-Silesiacum», 1278 г.) наўпрост атаясамлівае гетаў і літвінаў, пры тым у цікавым геаграфічным кантэксце [Monumenta Germaniae Historica XIX:558]:

«Iste post multa prelia, que contra Pannonios, Ruthenos, Gethas, id est Letwanos, Pomeranos, Danos, Boemos et Saxones commisit...»	«Пасля шматлікіх боек, якія ён (Баляслаў Харобры. – *С. С.*) развязаў супраць панонцаў, русінаў, гетаў[*], г. зн. літвінаў[**], памяранцаў, датчанаў, багемцаў і саксонцаў...»

Звяртае ўвагу, што пералік ідзе ў напрамку поўдзень (Панонія) – усход (Русь, Літва) – поўнач (Памяранія, г. зн. Прусія, Данія) – (паўднёвы) захад (Багемія, Саксонія), г. зн. уздоўж межаў Польскага Каралеўства. Тое, што пад русінамі разумеюцца даннікі Кіева, пацвярджаецца і далейшым тэкстам гэтага абзаца, і адпаведным месцам з «Велікапольскай хронікі» («Chronica Poloniae Maioris», канец XIII ст.): «Бо вышэйзгаданы кароль Баляслаў, пасля таго як усталяваў межы Польшчы ў Кіеве, які ёсць сталіцай Русі, на Цісе і Дунаі, рэках Венгрыі і Карынтыі і на рацэ Солаве, якая цячэ да Турынгіі і Паўночнага мора, ён пабудаваў, хорабра ўзнаўляючы межы, страчаныя яго продкамі, шмат крэпасцей на ўскраіне каралеўства...» [Великая хроника 1987:67]. Толькі адлік тут ідзе ў напрамку паўднёвы ўсход – поўдзень – паўднёвы захад – поўнач без згадкі тэрыторыі будучага ВКЛ. У асноўным пазначаная «Польска-сілезскай хронікай» тэрыторыя гетаў-літвінаў добра суадносіцца з арэалам фіксацыі этнаніма *гуды* ў XIX–XX стст. Можна меркаваць, што ў XIII ст. ён ужо існаваў і мог быць вядомы суседзям палякам. Такая выснова падтрымліваецца «Хронікай палякаў» («Chronica Polonorum», канец XII – магчыма, самы пачатак XIII ст.) Вінцэнта Кадлубэка (лац. Magister Vincentius, польск. Wincenty Kadłubek; каля 1150 – 1223), дзе да роду «гетаў або прусаў» залічаны паляксяне – паўднёва-ўсходняе адгалінаванне ваяўнічых ятвягаў («Sunt antem Pollexiani Getharum vel Prussorom genus, gens atrocissima, omni ferarum immanitate truculentior...» – «А паляксяне з роду гетаў або прусаў, народ найсуровы, больш дзікі за ўсіх найпачварных звяроў...») [Magister Vincentius 1862:234]. Так што этнанім «гуды» мог існаваць ужо

[*] Варыянт: *Geras* – гераў.
[**] Варыянт: *Lithwanos*.

ў XII ст. Згадка Кадлубэкам Драгічына над Бугам у Падляшшы, на поўдзень ад Беластоку, дае амаль дакладную лакалізацыю рэгіёна паляксянаў. Да таго ж вядома, што ў 1018–1022 гг. наваколлямі будучага Драгічына авалодаў Баляслаў Харобры (прыгадаем, што ён ваяваў з «гетамі, г. зн. літвінамі») і што ім валодалі «князі русінаў»[*] (1044–1046 гг. – кіеўскі князь Яраслаў Мудры, 1132 г. – Ізяслаў Мсціславіч, 1142 г. – кіеўскі князь Усевалад II Алегавіч, 1145 г. – Ігар Алегавіч).

Цікава, што першая згадка пра Гутонаў адносіцца яшчэ да III ст. да н. э. У паведамленнях Піфея (Πυθέας ὁ Μασσαλιώτης) пра падарожжа марскім шляхам у Паўночную Еўропу згадваецца народ *Guttones*, што жыве па берагах Паўночнага Танаіса, з якім даследчыкі атаясамліваюць нізоўі Эльбы [Markham 1893:519–520]. Гэтае паведамленне цікавае тым, што прыкладна ў гэты ж час на поўдні Беларусі і поўначы Украіны паўстае своеасаблівая зарубінецкая культура, якая не мае генетычных сувязей з папярэдняй мілаградскай культурай жалезнага веку. Асноўныя імпульсы, што паўплывалі на яе складванне, ішлі з арэалу ясторфскай і паморскай культур жалезнага веку, якія ахаплялі нізоўі Эльбы і Віслы [Пачкова 2006]. Вельмі імаверна, што экзанім беларусаў, якім іх называюць суседзі літоўцы, – *Gudai* – водгук гэтага дагістарычнага перасялення часткі ясторфскага і паморскага насельніцтва ў раён Прыпяці і Падняпроўя. Этнанім *Gudai* мог быць засвоены продкамі цяперашніх усходніх літоўцаў (аўкштайтаў), якія, займаючы ў той час арэал культуры штрыхаванай керамікі (Цэнтральная Беларусь), непасрэдна суседзілі з зарубінцамі. Літоўскае *Gudai* вытлумачаюць праз ст.-прус. *gudde* ‘куст; лес’ (< **gudh-*), ад якога паходзяць назвы *Gdańsk* і *Gdynia* (размяшчаюцца крыху на захад ад вусця Віслы), а таксама назва краю *Pogesania* < ст.-прус. **Pa-gudian* [Топоров 1979:324]. У сваю чаргу, такая назва зарубінцаў стасуецца і з іншай назвай краю – Палессе (параўн. таксама Pollexiani).

Ёсць і іншае меркаванне, што да лакалізацыі Гітонаў. «Ніжэй» за Венедаў можа азначаць, што Венеды ля вусця Нёмана знаходзіліся далей на поўнач, чым Гітоны ў наваколлі Эльбінга (ля вусця Віслы) [DGRG II:915]. Яны наўрад ці істотна адрозніваліся ад Гутонаў і Айстыяў іншых крыніц – жыхароў янтарнай краіны [Тамсама]. Тым больш што, паводле Піфея, на адлегласці аднаго дня плавання

[*] У Кадлубэка «quidam Ruthenorum drogiciensis princeps» – «нейкі драгічынскі князь русінаў» [Magister Vincentius 1862:234].

знаходзіцца выспа з назвай *Abalon*, або *Abaleia* (*Basilia*, паводле Дыядора) [Markham 1893:520], дзе хвалі на бераг выносяць кавалкі бурштыну, што найлепей стасуецца з Усходняй Прусіяй і тым, што пра Айстыяў паведамляў Тацыт.

Пэўна, адным з першых Гітонаў-Гутонаў антычных аўтараў з прусамі і літоўцамі звязаў англійскі лінгвіст і этнолаг Роберт Гордан Латам (Robert Gordon Latham, 1812 – 1888) у сваіх каментарыях да «Германіі» Тацыта [Latham 1851:166–174]. У XX ст. балцкую этнічную прыналежнасць іх адстойваў Аляксандр М. Рацкус (Alexander M. Rackus) [Rackus 1929]. Новыя аргументы на карысць балцкай этымалогіі асновы **gud*- былі прыведзены шведскім лінгвістам Рыхардам Экбламам [Ekblom 1959], літоўскім Сімасам Каралюнасам [Каралюнас 1998; Karaliūnas 2004]. Семантычнае развіццё, на думку У. М. Тапарова, магло быць наступным: «куст» – «лес» – «балота» – «звычайны» – («просты». – *С. С.*[*]) – «фальшывы» – «кепскі» – «беларускі», падобна да таго, як ням. *Heide* мае значэнні «вераск», «пустка», «стэп», «луг», «поле», але таксама «язычнік» [Топоров 1979:329] (параўн. *паганец*), «няверуючы», «неяўрэй», «маўр», «варвар», «невук», англ. *heathen* – «варвар», «дзікун», «невук», «неяўрэй», «язычнік» пры *heath* «вераск», «пустка», «стэп» і г. д. Параўн. у сувязі з гэтым рус. (летапіснае і быліннае) *Литва поганая* і проста *Литва* (у паданнях) як азначэнне «чужога» наогул ці нават «ворага» [Toporov 2004].

Разам з тым і ў Літве, і ў Беларусі застаецца папулярнай гоцкая версія паходжання літоўскай этнічнай назвы беларусаў – *gudai* (гл., напрыклад: [Клімчук 1996; Рогалев 1996; Мартынаў 1999; Чекмонас 1999; Літвіновіч 2003; Пазнякоў 2005]). Гэтая гіпотэза абапіраецца на: 1) звесткі Іардана пра скандынаўскае паходжанне готаў і іх далейшую міграцыю праз нізоўі Віслы і Валынь у Паўночнае Прычарнамор'е; 2) наяўнасць на скрайнім паўднёвым захадзе Беларусі помнікаў гоцкай вельбарскай культуры канца II – IV ст. (могільнікі Брэст-Трышын, Скорбічы, Вялічкавічы, Іванчыцы) пры адсутнасці слядоў доўгачасовай аседлай гаспадаркі: 3) нешматлікія эксклюзіўныя беларускія (беларуска-рускія) гатызмы (*мат* «немы (ад страху), дзікі голас; афектыўны крык», *вылюдняць* «вырасці»); 4) назву жыхароў некаторых раёнаў Брэстчыны *гідуны*, якую звязваюць з готамі. Аднак, нягледзячы на прывабнасць гэтай гіпотэзы, яна сутыкаецца з сур'ёзнымі цяжкасцямі.

[*] Параўн. літоўскае *kalbeti gudiškai* = бел. *гаварыць па-простy*, г. зн. па-беларуску.

Канструкцыя Эразма Стэлы зрабіла значны ўплыў на «гістарыясофіі» Марціна Кромера, Мацея Стрыйкоўскага і інш. Былі і іншыя адмены інтэрпрэтацыі ранняй этнічнай гісторыі рэгіёна ВКЛ. Аднак парадаксальна – чым больш зараз гавораць пра тое, што Еўропа ўваходзіць у постнацыянальную фазу сваёй гісторыі, тым больш відавочным становіцца новы ўздым «вайны» міфа-гістарычных наратываў. Актыўна дыскутуюцца: роля фракійцаў у этнагенезе балгар, дакаў – у этнагенезе румын, венетаў – у этнагенезе славенцаў, кельтаў – у этнагенезе палякаў, іранцаў скіфа-сарматаў – у этнічнай гісторыі ўкраінцаў, арыяў (!) і гіпербарэяў (!) – у ранняй этнічнай гісторыі расіян, нарэшце, роля днепра-дзвінскіх балтаў у ранняй этнічнай гісторыі беларусаў.

Гэта, відаць, азначае, што мадэрныя нацыі, сканструяваныя пад уплывам імперскіх і антыімперскіх ідэалогій, ужо самі адчуваюць патрэбу ў радыкальнай дэканструкцыі і стварэнні новых этнагістарычных наратываў. Хаця саміх суб'ектаў такіх наратываў даўно не існуе. Але гэта зусім іншая тэма.

6.1.4. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думцы XVI ст.

Традыцыяналізм і вальнадумства ў творчасці Францыска Скарыны. Істотнай навацыяй духоўнай культуры эпохі Адраджэння стала развіццё рэнесанснага вальнадумства, што знаходзіла выраз перш за ўсё ў сцвярджэнні гуманістычнага светапогляду. Цэнтральным аспектам гуманізму з'яўлялася праблема зямнога прызначэння і ўдасканалення чалавека. Для гуманістычных гледжанняў характэрны высокая адзнака інтэлектуалізму, прызнанне прыярытэту ведаў, мудрасці, маральнага самаўзвышэння.

У вытокаў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думкі стаяў доктар Францыск Скарына, які распачаў спробу сінтэзу старажытнарускай філасофска-этычнай традыцыі з антычнай і заходнееўрапейскай філасофскай культурай. Погляды Скарыны досыць ярка адбіліся ў яго арыгінальнай літаратурна-публіцыстычнай спадчыне, прадстаўленай найперш прадмовамі і пасляслоўямі да кніг Бібліі, якія выдаваліся ім на працягу 1517–1525 гг. У светапоглядзе Скарыны як дзеяча на «мяжы культур» і пад уздзеяннем нацыянальнакультурных памкненняў асветніка спалучаюцца хрысціянскі традыцыяналізм і вальнадумскі мадэрнізм.

Скарынінская Біблія – першае ў айчыннай культуры свецкае выданне Святога Пісання, ажыццёўленае, як адзначае У. М. Конан, «без аглядкі на царкоўную цэнзуру» [Конан 1998:35]. Заўважым, што пазацаркоўнае выданне Бібліі ўжо само па сабе з'яўляецца сведчаннем вальнадумства беларускага друкара, паколькі да XVI ст. тлумачэнне Святога Пісання лічылася прэрагатывай царквы і духавенства. Не заахвочвалася нават чытанне Бібліі міранамі, што засноўвалася на артадаксальным хрысціянскім разуменні ролі царкоўнага інстытута як адзінага магчымага пасрэдніка паміж Богам і людзьмі. Звяртае на сябе ўвагу і характар выдання першай беларускай Бібліі. Пры ажыццяўленні свайго выдавецкага праекта Скарына дапускае шматлікія «вольнасці»: адыходзіць ад кананічнага парадку біблейскіх кніг, па-гуманістычнаму тлумачыць шматлікія біблейскія сюжэты, вольна звяртаецца з тэкстам, прапускаючы ці перастаўляючы па сваім меркаванні цэлыя фрагменты і часткі [Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии 1978:77–78]. Ужо ў XVI ст. царкоўныя артадоксы ганілі беларускага гуманіста за «ерэтызм». Прыхільнік кансерватыўнай царкоўна-славянскай традыцыі А. Курбскі ўгледжваў у перакладах Скарыны ўплыў ерасі «жыдоўствуючых» і лютэранства. «Хіба не вы ўласна дазваляеце сваім людзям атручвацца вучэннем іншаверцаў?... Русь была добра атручана: яшчэ да ўніі быў Скарына, ерэтык гусіцкі, які вам кнігі па-руску друкаваў у Празе...» – з непрытоеным раздражненнем пісаў у звернутым да праваслаўных «Антыэленхусе» (1622 г.) уніяцкі палеміст А. Сялява [Архив Юго-Западной России 1914:717].

Сцвярджэнні Сялявы з'яўляюцца, несумнеўна, тэндэнцыйнымі, і мелі на мэце скампраметаваць папулярныя ў антыўніяцкім асяроддзі скарынінскія выданні. Разам з тым звяртае на сябе ўвагу некаторая агульнасць гуманістычных памкненняў класікаў чэшскага і беларускага Рэнесансу. На пачатку XV ст. на тэрыторыю Беларусі сапраўды пранікаюць ідэі Яна Гуса – уплывовага прапаведніка і ідэолага чэшскай Рэфармацыі. У працах Гуса «Пра царкву», «Выклад веры» асноўным законам чалавечых адносін прызнаецца спазнаны розумам «закон Божы». Мысліцель дазваляў сабе вольную трактоўку Святога Пісання, меркаваў, што кожны мае права на ўласнае разуменне і вольны выклад Бібліі. Вядома пра знаходжанне ў 1413 г. у Віцебску вучня чэшскага рэфарматара Іераніма Пражскага. У XV–XVII стст. нямала выхадцаў з ВКЛ, сярод якіх і Францыск Скарына, навучаліся ў Кракаўскім універсітэце, які быў адным з цэнтраў распаўсюджвання ідэалогіі гусізму. У Гуса і Скарыны выяўляюцца падобныя па духу ідэі – пра значэнне роднай мовы ў асвеце народа, пра магчымасць самастойнага вывучэння і вялікае пазнавальнае значэнне Бібліі і інш. Ідэі гусізму ў Беларусі і Літве прапагандавалі прадстаўнікі радыкальнай Рэфармацыі. Пэўныя водгукі ідэй Гуса знаходзяць, у прыватнасці, у «Катэхізісе» Сымона Буднага [Франциск Скорина и его время 1990: 307; Падокшын 1968].

Заўважым таксама, што першая спроба арганізацыі кірылічнага кнігадрукавання ў славянскіх краінах была прадпрынятая ў канцы XV ст. у Кракаве Швайпольтам Фіёлем. Аднак ужо ў 1491 г. ён быў абвінавачаны ў распаўсюджванні гусіцкай ерасі, у наступным годзе Гнезненскі архіепіскап забараніў продаж яго кніг. Па меркаванні Г. Я. Галенчанкі, кнігавыдавецкай дзейнасці Фіёля перашкодзілі непрыязныя адносіны польскага каталіцкага духавенства да друкавання кірылічных кніг [Галенчанка 1993:72]. Друкарская дзейнасць Скарыны ў Вільні была прыпынена каля 1525 г. Асноўную ролю ў гэтым сярод іншых фактараў адыграла процідзеянне з боку пэўных слаёў каталіцкай, а магчыма, і праваслаўнай іерархіі, што з'явілася рэакцыяй на з'яўленне свецкага кнігадрукавання, якое абмяжоўвала духоўную манаполію царквы [Галенчанка 1993:165].

Францыск Скарына абгрунтоўваў шэраг актуальных рэнесансна-гуманістычных гнасеалагічных ідэй, спрабаваў вырашыць праблему інтэрпрэтацыі Святога Пісання [Падокшын 1990:93]. Безумоўна, ён быў глыбока веруючым чалавекам, прызнаваў догматы хрысціянскага веравучэння, Біблію лічыў богадухнавеннай кнігай. У прадмове да Кнігі Быцця прама адзначаў: «Мы пак, хрестиане, зуполную веру имамы всемогущего во троици единаго бога, в шести днех сотворившего небо и землю и вся, еже суть в них» [Скарына 1990:52]. Аднак у герменеўтыке мысліцеля выяўляецца спроба вольнага вытлумачэння некаторых рэлігійна-філасофскіх праблем. У Бібліі мысліцель заўважаў як эзатэрычную, так і экзатэрычную мудрасць, якая даступна кожнаму разумнаму чалавеку (Кніга Прытчаў Саламонавых, Кніга Прамудрасці Ісуса сына Сірахава, Кніга Прамудрасці Саламона, Кнігі Царстваў, Кніга Юдзіф і інш.). На думку С. А. Падокшына, экзатэрычная частка Бібліі, якая ўтрымоўвае маральна-філасофскія ісціны і элементы свецкіх ведаў, уяўляе ў вачах Скарыны найбольшую каштоўнасць [Падокшын 1990: 94].

Асаблівасць вальнадумства Скарыны ярка выяўляецца пры супастаўленні двух супалых па часе выдавецкіх біблейскіх праектаў –

беларускага друкара і нямецкага пратэстанта Марціна Лютэра. Гуманіст з Полацка і рэфарматар з Вітэнберга па-рознаму вызначылі мэту сваіх выданняў. Лютэр быў рухомы задачай абнаўлення дактрыны каталіцызму з мэтай прыстасавання хрысціянства да новых запатрабаванняў зараджаемага буржуазнага ладу. Мадэрнізм Лютэра спрыяў умацаванню веры ў Бога, унутранай набожнасці чалавека, а сам аўтар стаў заснавальнікам новага кірунку ў хрысціянскай рэлігіі. Матывы ж Скарыны былі рэлігійнымі і свецкімі адначасова. Кнігі, якія ён выдаваў, прызначаліся для «добрага навучання» не толькі і не столькі рэлігійнай набожнасці, колькі мірскім ведам і мудрасці. Прычым Скарына спрабуе адысці ад артадаксальнай хрысціянскай традыцыі агляду Святога Пісання. У прадмове да кожнай кнігі ён паведамляе звесткі пра яе складальніка, час і акалічнасці напісання. У гэтым падыходзе да Бібліі можна заўважыць пачатак яе параўнальна-гістарычнага вывучэння, што больш поўна будзе ажыццёўлена ў сістэме рэлігійнага рацыяналізму Сымона Буднага.

Само выданне кніг Бібліі, распаўсюджванне іх сярод міран, «людей простых посполитых» аб'ектыўна спрыяла асабістым «зносінам» чалавека з Богам, абыходзячы пасрэдніцтва царквы. Да і саму царкву Скарына разумее не як іерархічны інстытут, а як «собрание хрестианское» [Скарына 1990:116]. У аналізе мысліцелем «Пасланняў апостала Паўла» ўтрымоўваецца прыклад праявы ў светапоглядзе Скарыны ідэі асабістай веры. Так, у каментарах да «Паслання да рымлян» ён звяртае ўвагу чытача на старазапаветны сюжэт пра Аўраама, якога ад пагрозы страціць свайго першынца Ісаака, дзеля дэманстрацыі рэлігійнай набожнасці, выратавала толькі вера. «...Вси оправдаються верою сына божия. Занеже и Авраам не от дел, но от веры оправдася...» [Скарына 1990:109]. Аднак іншае, традыцыйна-хрысціянскае меркаванне, верагодна, пад уздзеяннем супярэчлівасці самой Бібліі, Скарына выказвае, спасылаючыся на апостала Іакава: «... вера бо без дел мертва ест» [Скарына 1990:105]. У той жа час Скарына прапагандаваў ідэі раннехрысціянскай філантропіі, пераконваў ставіцца «спомогающе друг друга со всякою любовию» [Скарына 1990:116]. У якасці сацыяльнага ідэалу прыводзіў і раннехрысціянскі прынцып роўнай свабоды і агульнай уласнасці: «ровная свобода всем, общее имение всех» [Скарына 1990:64], што адлюстроўвае пэўны ўплыў на яго светапогляд радыкальна-рэфармацыйных ідэй. На падставе таго, што ў некаторых меркаваннях Скарыны выяўляецца протарэфармацыйная тэндэнцыя, сам

беларускі мысліцель разглядаецца некаторымі даследчыкамі філасофскім папярэднікам Рэфармацыі ў Беларусі [Подокшин 1974:10–11; Падокшын 2004:29–35]. Аднак гледжанні Скарыны не варта атаясамліваць з ідэалогіяй заходнееўрапейскага пратэстанцызму XVI ст. На думку В. П. Оргіша, ён, па сутнасці, спрыяў узнікненню ў беларускай думцы ідэі секулярызацыі [Оргиш 1989:48].

Святое Пісанне разглядалася мысліцелем не толькі ў якасці крыніцы сапраўднай рэлігійнасці, але і свецкіх ведаў, як дапаможнік для вывучэння «сямі вольных мастацтваў»: «ту научение седми наук вызволеных достаточное» [Скарына 1990:46]. Ён звяртае ўвагу на свецкія пачаткі жыцця, кіруецца рэальнымі інтарэсамі грамадства і чалавека. Даследчыкі светапогляду Скарыны слушна адзначаюць, што ў цэнтры ўвагі мысліцеля знаходзіцца грамадска карысная дзейнасць, служэнне людзям, Радзіме [Конон 1978:32–53; Падокшын 1990:122–135]. Для беларускага асветніка інтарэсы свайго народа і Айчыны вышэй канфесійных інтарэсаў.

«Ест наивышшая мудрость розмышлѣние смерти, и познание самого себе», – піша мысліцель у прадмове да Кнігі Іова [Скарына 1990:20]. Уваскрашаючы гэту сакратаўскую ідэю, Скарына не толькі працягвае традыцыю антычнай філасофіі, але і выяўляе адну з найхарактэрнейшых рыс рэнесансна-гуманістычнай культуры. Адзначым таксама, што для эстэтычнай свядомасці Антычнасці і Адраджэння надзвычай характэрна ўзвядзенне ў ступень выдатнага патрыятызму. У Скарыны эстэтызацыя патрыятызму найбольш заўважна пры тлумачэнні біблейскага падання аб Юдзіфі [Скарына 1990:43–45], вобраз якой выкарыстоўваецца ў якасці ўзору грамадзянскай прыгажосці [Конан 1990:346].

У каментарах мысліцеля выяўляецца ў якасці тэндэнцыі ідэя «дваістай ісціны»: мудрэц павінен быць выкананы «духа святого и философии», існуе «двоякая правда: божия и человечия. Двоякій суд: божій и человечій. Двоякая похвала: от бога и от чѣловек» [Скарына 1990:109–110]. Заўважым, што ідэя «дваістай ісціны» ў сярэднявечнай філасофіі была вызначана афіцыйнай царквой як ерэтычная, у рацыянальным вальнадумстве эпохі Адраджэння адбываецца трансфармацыя гэтай ідэі ў вучэнне пра «дзве Кнігі» – Прыроды і Пісання: ў «Кнізе Прыроды» чалавек знаходзіць ісціну навукі і філасофіі, у Пісанні – рэлігійна-маральныя навучанні.

Сінтэз традыцыяналізму і элементаў вальнадумства назіраецца ў анталогіі Скарыны. Так, у прадмове да Кнігі Быцця ён супастаўляе

хрысціянскі крэацыянізм з арыстоцелеўскай канцэпцыяй вечнасці матэрыі: «...кто убо от философов мог поразумети, абы господь бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая, старейшине их Аристотелю глаголющу: «З ни с чего ничто же бысть» [Скарына 1990:51–52]. У канчатковым рахунку пытанне пра стварэнне свету мысліцель вырашае ў традыцыйным хрысціянскім духу, аднак яго развагі падаюць чытачам нагоду для разважання і нават пэўнага скепсісу [Подокшин 1981:91–92]. Традыцыяналізм Скарыны заўважны і пры асэнсаванні праблемы тэадыцэі, або богаапраўдання (прадмова да Кнігі Іова). У адрозненне ад катэгорыі трагічнага («короткость и беда живота человеческого» і да т. п.) процілеглае яму паняцце камічнага не атрымала адлюстравання ў працах Францыска, у чым угледжваецца традыцыйна-хрысціянская (рыгарысцкая) арыентацыя мысліцеля [Конан 1990:344].

Як вядома, вядучае месца ў творах Скарыны займаюць пытанні этыкі, у аснове яго этычнай канцэпцыі ляжыць ідэя ўдасканалення чалавечай прыроды, пагаднення «духоўных» і «цялесных» каштоўнасцей, грамадскага і індывідуальнага [Подокшин 1974:30–34]. Маральны імператыў, або «прироженый» закон, Скарыны («то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хощеши от иных имети» [Скарына 1990:62]) знаходзіць адлюстраванне ў Святым Пісанні (Евангелле ад Мацвея і інш.), але не з'яўляецца ўласна хрысціянскім наваўвядзеннем. Ён фарміруецца ў філасофскай думцы задоўга да з'яўлення Новага Запавету, фармулюецца як у еўрапейскай (Фалес і інш.), так і ва ўсходняй (канфуцыянства) філасофіі, адлюстроўваючы пошук агульначалавечых і пазаканфесійных падстаў маральнасці.

Біблейская этыка мадэрнізуецца мысліцелем ў адпаведнасці з духоўнымі запытамі Адраджэння. Скарына звяртае ўвагу чытача на рэальнае і грамадска-карыснае жыццё, авалоданне ведамі, на «мудрость» і «добрые обычаи». Як нацыянальны хрысціянскі асветнік Скарына не аднойчы паказваў, што яго працы служаць «похвале створителю», «богу ко чти» [Скарына 1990:22, 110, 116 і інш.]. Аднак прызначэнне сваёй дзейнасці беларускі асветнік угледжваў першым чынам у прылучэнні роднага народа да «науце всего доброго»: «Пожиточьны же суть сие книги чести всякому человеку ... наболей тым, они же хотят имети добрые обычае и познати мудрость и науку...» [Скарына 1990:22]. Нельга не звярнуць увагі і на мову выданняў беларускага гуманіста. «Бивлию рускаго языка» аўтар прызначаў

«своему прироженому рускому языку» (народу). Выдаючы яе на роднай мове, а не на агульнапрынятым грэчаскім ці лацінскім, Скарына абараняў высокія ідэі свабоды, роўнасці народаў і павагі чалавечай годнасці ад артадаксальных рэлігійных традыцый, якія скоўвалі развіццё грамадства [Прокошина 1989:56]. Яго дзейнасць спрыяла станаўленню нацыянальнай беларускай літаратуры і мовы.

Трэба звярнуць увагу і на друкарскую эстэтыку Скарыны, якая знаходзілася на ўзроўні лепшых узораў рэнесанснай кніжнай графікі. У гэтай сувязі важна адзначыць найперш тую акалічнасць, што шматлікія гравюры Скарыны насычаны не столькі тэалагічным, колькі зямным утрыманнем. Безумоўнай рысай рэнесанснага вальнадумства варта лічыць гравюрны партрэт самога Скарыны. Даследчыкі адзначаюць дадзены факт як «беспрэцэдэнтны выпадак у гісторыі кнігавыдаўніцтва, перадрукаў і перапіскі Святых кніг» [Прокошина 1989:58]. Аўтар сцвярджае ўласным партрэтам сваю індывідуальнасць, усведамленне значнасці сваёй творчасці. Некаторыя навукоўцы (У. У. Агіевіч) угледжваюць таксама ў партрэце беларускага мысліцеля выраз прынцыпаў геліяцэнтрызму і гомацэнтрызму – асновы філасофіі гуманізму Новага часу і навуковай падставы філасофіі хрысціянскага разумення чалавека, у чым Скарына на 26 лет апярэдзіў М. Каперніка [Агіевіч 2002:299]. У гэтым жа ключы вальнадумства варта разглядаць і тую акалічнасць, што скарынінскія прадмовы пазбаўлены вельмі характэрнага для сярэднявечных хрысціянскіх артадаксальных пісьменнікаў і перапісчыкаў прыёму літаратурнага самаўніжэння па прыкладзе «Тут няма маіх думак, тут усё ад Бога» і да т. п. Насупраць, велізарнае значэнне для Скарыны мае творчае самавыяўленне. Прыгадаем, што ў якасці ідэальнай асобы ў яго выступае біблейскі персанаж Ісус Сірахаў, які турбуецца пра тое, каб выявіць сябе ў творчасці і пакінуць «по собе паметь, яко и предкове его оставили суть, дабы паметь его не загинула вовеки» [Скарына 1990:24].

У духу рэнесанснага светапогляду Скарына надаваў вялікае значэнне пытанням прававога рэгулявання грамадскага жыцця, спрабаваў абгрунтаваць канцэпцыю «натуральнага права». Мысліцель лічыў, што права – не боскае, а чалавечае ўсталяванне, якое «единый кажный народ с своими старейшими ухвалили...» Галоўнае прызначэнне законаў – служыць агульнаму благу [Скарына 1990:63–64].

Адным з дыскусійных аспектаў светапогляду Скарыны з'яўляецца яго канфесійная арыентацыя. Не выклікае сумнення тое, што

мысліцель не ўяўляў высокамаральнага жыцця па-за хрысціянскай рэлігіяй, шчырая вера Францыска выяўляецца ва ўсіх каментарах да яго прац, якія выдаваліся «з божиею помощию». Разам з тым хрысціянска-гуманістычнае асэнсаванне Скарынавай праблемы чалавека, неардынарны падыход да інтэрпрэтацыі біблейскіх сюжэтаў, недастатковасць біяграфічных звестак абумовілі неадназначнае вытлумачэнне яго веравызнаўчай прыналежнасці (праваслаўны, каталік, пратэстант, нават уніят або прыхільнік прыёмаў асветніцтва ідэалогіі протамасонаў). І справа, на наш погляд, нават не ў тым, што характэрныя для самаідэнтыфікацыі Скарыны паняцці «Русь», «руский» выкарыстоўваліся ў яго час нашымі продкамі і ў якасці эндаэтноніма (беларус), і мегаэтноніма (усходні славянін), і канфесіёніма (праваслаўны хрысціянін). Мяркуем, што бліжэйшыя да ісціны тыя даследчыкі (У. І. Пічэта, М. Грушэўскі, М. А. Алексютовіч, С. Брага, С. А. Падокшын, Г. Я. Галенчанка і інш.), якія лічаць неабходным разглядаць канфесійна-светапоглядную арыентацыю Скарыны ў агульнахрысціянскім кантэксце яго рэлігійнай і культурна-асветніцкай дзейнасці, пазбаўленай вузкага канфесійнага дагматызму і строгай царкоўнасці. Несумнеўна, што яна вытрымана ў духу верацярпімасці.

На наш погляд, пра гэта пераканаўча сведчыць адсутнасць у скарынінскіх тэкстах канфесійнай палемікі, апеляцыя да «всякому человеку», «ко всем верующим во Христа», «людем всем»; тыповасць формул «нам, хрестияном», «нас всех хрестиан», «хрестианство наше», «каждый хрестианин» і да т. п. [Скарына 1990:22, 32, 105–117 і інш.].

Заўважым, што яшчэ ў 1921 г. у эсэ «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду» І. Абдзіраловіч (І. Канчэўскі) «празорліва адзначыў і паэтычна-канцэптуальна выявіў сутнасць Скарынавага жыцця» [Агіевіч 1999:72]: «...з глыбіні вякоў пазірае на нас Скарына, такі ж вагаўшыйся, шукаючы, і, жадаючы нас, кажа: «Над зімнымі хвалямі Дзьвіны я быў візантыйцам – Юрым, а ў Кракаве, куды мяне пацягнула за эўрапэйскаю ведай, – лацінікам Францішкам. А дапраўды, я ня быў ні Юрым, ні Францішкам, а быў вольным, незалежным духам, якога вы шукаеце, духам агульначалавечым, толькі ў беларускай скуры. Шукайце ж!» [Абдзіраловіч 1993:9].

На думку Я. Ф. Карскага, «переводы Фр. Скорины и его продолжателей... (да Рэфармацыі. – *В. С.*) не преследовали каких-либо конфессиональных целей: желание их было только принести пользу своему народу» [Карский 1921:30]. М. А. Алексютовіч меркаваў, што

творчасць Скарыны нельга змясціць у вузкія рамкі якога-небудзь вызначанага веравызнання, што пытанні рэлігіі не займалі ў яго светапоглядзе галоўнага месца [Алексютовіч 1958:104]. Як адзначаў С. Брага (В. Тумаш), «Беларускае мяшчанства – грамадзкі слой, зь якога выйшаў Скарына, – у тую пару было асабліва верным носьбітам, перахавальнікам і, у патрэбе, гарачым абароньнікам сваіх праваслаўных правоў і традыцыяў. У дзяржаве, у якой вялікі князь і ў вялікай часьці кіруючая верхавіна былі іншага, каталіцкага веравызнаньня, беларускаму мяшчанству, як і ўсім праваслаўным Вялікага Княства Літоўскага наагул, залежыла асабліва на рэлігійнай талеранцыі, бо гэта гарантавала найперш іхнюю рэлігійную свабоду. Вось дзеля гэтага ў сьветаглядзе Скарыны, які сам вырас зь беларускага меставога асяродзьдзя, ідэі рэлігійнае талеранцыі адбіліся асабліва яскрава й пасьлядоўна» [Брага 1993:44]. Тое, што Скарына «ўзняўся над канфесійнымі спрэчкамі розных плыней хрысціянства», зважае У. М. Конан [Конан 1990:331–332]. Па меркаванні С. А. Падокшына, Францыск Скарына, арыентуючыся на праваслаўнага чытача, у той жа час не злучаў сябе цвёрда з пэўнай канфесіяй і па сутнасці выступаў за вольны дыялог усіх хрысціянскіх кірункаў [Подокшин 1981:79–80]. Тое, што Скарына «далёкі ад рэлігійнага фанатызму» і «ваяўнічага місіянерства», што «яго канфесіянальныя погляды вызначаюцца талерантнасцю, а ў пражскіх выданнях – нават пэўнай неакрэсленасцю», адзначае Г. Я. Галенчанка [Галенчанка 1993:126].

Такім чынам, светапогляд Скарыны валодае філасофскім сінкрэтызмам рэлігійнага традыцыяналізму і вальнадумства. Грамадска-філасофскія погляды мысліцеля характарызуюцца рэнесансным антрапацэнтрызмам, суіснуючым з праблемай замагільнай адплаты; пашырэннем меж духоўнай свабоды чалавека, якая, аднак, не даходзіць да крайнасцей індывідуалізму; натуралістычнай тэндэнцыяй, дэмакратызмам і патрыятызмам, што зацвярджаюцца Францыскам не толькі тэарэтычна, але і практычна, сваім жыццём і дзейнасцю. Скарынам сінтэзуюцца каштоўнасці духоўнай культуры розных эпох і традыцый: старажытнарускай філасофска-этычнай і багаслоўскай, антычнай і заходнееўрапейскай. Для мысліцеля, як слушна адзначае С. А. Падокшын, характэрны ідэйны кампраміс, імкненне не да рашучага парыву з сярэднявечна-тэалагічным светапоглядам, а да яго рэфармавання, абнаўлення ў адпаведнасці з новымі рэнесансна-гуманістычнымі ўсталёўкамі і ідэаламі [Падокшын 1990:122–125].

Гуманізм Міколы Гусоўскага. Станаўленне вальнадумства ў грамадска-філасофскай думцы беларускага народа ранняга Рэнесансу атрымала адлюстраванне і ў творчасці сучасніка Францыска Скарыны – Міколы Гусоўскага, першым чынам у створанай у 1521–1522 гг. у Рыме паэме «Песня пра зубра», што стала ўзорам грамадзянскай патрыятычнай лірыкі. Гусоўскі выяўляў перадавыя грамадска-палітычныя і эстэтычныя погляды эпохі Рэнесансу, папулярызаваў гісторыю і культуру Вялікага Княства Літоўскага. Зубр з'яўляецца ў паэта алегорыяй свабодалюбнага, мужнага, але міралюбнага («не крані яго – не закране») народа ВКЛ. Светапогляд аўтара адрозніваецца сінкрэтызмам гуманізму, веры і ведаў. У духу гуманізму ён услаўляе вольную, дзейную і мужную асобу, выступае прыхільнікам гарманічных узаемаадносін чалавека, грамадства і прыроды. У сваім разуменні прыроды аўтар істотна разыходзіцца з рэлігійнай артадоксіяй. Для Гусоўскага, у адрозненне ад тэалагічнага пункту гледжання, уяўляецца важным «спазнанне прыроды», прыроднае асяроддзе з'яўляецца для яго і эстэтычнай, і гаспадарча-эканамічнай каштоўнасцю.

Відавочны і дэмакратызм аўтара. Паэт сімпатызуе простаму народу, чалавеку працы, жадае для яго лепшай долі. Некаторыя даследчыкі ўгледжваюць ў светапоглядзе Гусоўскага нават пэўныя ідэі антырэлігійнага характару, перш за ўсё выяўлены з абстрактна-гуманістычных пазіцый скепсіс у стаўленні да Бога. Неаднаразова паўтораныя паэтам меркаванні пра існаванне ў свеце зла і нечалавечай жорсткасці выклікаюць думку пра сумнеў аўтара ва ўсёмагутнасці і «міласцівага кахання» Творцы. Аргументам на карысць рэлігійнага вальнадумства з'яўляецца і тое, што Бог дапускае здзекаванне над уласнымі ідэямі міру, над сваімі паслядоўнікамі ў хрысціянстве – славянамі [Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии 1978:91]. Адначасова Гусоўскі не прымае рэлігійнага фанатызму, пратэстуе супраць існуючай у народнай свядомасці рэлігійнай прымхлівасці і сярэднявечных забабонаў:

Я ведаю, што хрысціянская вера сурова карае
Ўсіх ведзьмакоў ганебных, што злучаны таемна
З духамі зла, падвяргаючы іх катаванням і карай смерцю,
Як і саўдзельнікаў, якія ведалі пра чары чароўных,
Але што не данеслі адразу ж на злых чарадзеяў.

Аўтара абурае, што для абвінавачвання ў «вядзьмарстве» бывае досыць, «каб мірская гаворка пракацілася: ты, маўляў, вядзьмак

і з нячыстымі зносішся таемна...» Гэтых, па выразе Гусоўскага, «няшчасных» падвяргаюць жорсткаму выпрабаванню вадой, а ў сутнасці – «карай смерцю». Назіраў такія расправы і сам паэт і, «бачачы такое... узрушаны, увесь дранцвеў» [Гусоўскі 1980:139].

Міколу Гусоўскага адрознівае развітая дзяржаўна-палітычная свядомасць. Яго трывожаць міжусобіцы ўладароў Еўропы, тое, што над радзімай увесь час вісіць пагроза ваеннага ўварвання [Гусоўскі 1980:143–145]. «Узбуджанае сумленне і розум» не дазваляюць аўтару маўчаць, ён заклікае хрысціянскі свет да згуртавання перад асманскай пагрозай, якая нясе «жорсткую няволю нашым суседзям, і нам, і далёкім народам» [Гусоўскі 1980:145]. Гусоўскі заклікае да сумлення «зямных уладароў», пераконвае іх спыніць гуляць «лёсамі люду», спыніць «крывавыя войны ўсобіц», «варожасць», «звады» і «братазабойствы» [Гусоўскі 1980:164–165]. Выразная рэнесансна-асветніцкая тэндэнцыя аўтара. Намеры валадароў павінны быць накіраваны, па перакананні паэта, «больш на доблесць духу, чым на сілу цела», на развіццё навукі і асветы [Гусоўскі 1980:126]. Аўтар прапануе адрасату прысвячэння сваёй паэмы – Боне Сфорца – выявіць сябе ў апецы навукі і мастацтва, заклікае да маральнага і адукацыйнага ўдасканалення грамадства сістэмы. З тэксту паэмы варта, што велізарную ролю ў жыцці народа і айчыны Гусоўскі адводзіў культуры, папярэдняй традыцыі, што робіць яго светапогляд шмат у чым сугучным гуманістычным ідэалам Францыска Скарыны.

Развіццё вальнадумства і матэрыялістычна-атэістычная тэндэнцыя ў айчыннай думцы другой паловы XVI ст. Айчыннае вальнадумства другой паловы XVI ст. развівалася як у рэлігійных, так і свецкіх формах. Рэлігійнае вальнадумства шмат у чым вызначалася распаўсюджваннем ідэй Рэфармацыі. Уплыў на айчынную Рэфармацыю аказалі Ф. Касой, Арцемій і іншыя рускія ерэтыкі, дзеячы заходнееўрапейскага пратэстанцызму. Рэфармацыйны рух у ВКЛ інстытутаваўся галоўным чынам у формах кальвінізму, антытрынітарызму (арыянства) і лютэранства. Ствараецца прыналежная С. Буднаму арыгінальная рацыяналістычная антытрынітарная канцэпцыя. Адмаўляючы догмат Тройцы, боскасць Хрыста, аўтар сцвярджае каштоўнасць індывідуальнага чалавечага розуму, па-гуманістычнаму інтэрпрэтуе падставы маральнасці асобы. Атрымлівае развіццё радыкальная дактрына левых антытрынітарыяў.

Рацыяналістычная крытыка традыцыйных рэлігійных інстытутаў і рацыяналізацыя рэлігійнай філасофіі прасочваюцца ў ідэалогіі

сацыніянства. У цэлым дылема веры і розуму асэнсоўвалася як пасродкам размежавання кампетэнцыі веры і ведаў, навукі і рэлігіі (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, Л. Зізаній і інш.), так і шляхам рацыяналізацыі самой веры (Будны, сацыніяне). Спецыфічныя тэндэнцыі да рэфармавання царквы выявіліся ў братэрскім руху.

Элементы вальнадумства выяўляюцца пры асэнсаванні айчыннымі рэнесанснымі гуманістамі праблем нацыянальна-культурнага і палітычнага самавызначэння народа. Ва ўмовах Контррэфармацыі і паланізацыі з другой паловы XVI ст. актуалізавалася задача захавання беларускай культуры і нацыянальнай мовы. Сведчаннем секулярызацыі грамадскай свядомасці з’яўляецца ператварэнне канцэпту «айчына» ў агульнаграмадзянскае паняцце. Як вынік не боскага ўмяшання, а як арэна вольнай дзейнасці чалавека ў беларуска-літоўскім летапісанні разглядаецца гісторыя.

Атрымлівае развіццё натуральная тэорыя паходжання права і маралі, агульнадагаварная тэорыя паходжання грамадства і дзяржавы. Важным аспектам гуманізацыі прававой думкі, працэсу секулярызацыі права і прававых адносін у ВКЛ з’явілася ідэя прававога грамадства і дзяржавы, якая атрымала развіццё ў працах А. Волана, Л. Сапегі і інш. Статуты ВКЛ 1529, 1566 і асабліва 1588 г. сведчаць пра фарміраванне ў краіне свецкага заканадаўства, што аб’ектыўна стала выклікам ідэі панавальнай ролі ў грамадстве царкоўнага права.

Аналіз грамадска-філасофскай культуры Беларусі другой паловы XVI ст., як і больш позняга часу, паказвае яе цесную сувязь з рэлігійным светапоглядам. Вядучым выразам вальнадумства выступаў рэнесансны гуманізм, які меў, як правіла, кампрамісны і супярэчлівы характар. Для большасці айчынных рэнесансных мысліцеляў было характэрна імкненне да абнаўлення хрысціянскай дактрыны, яе мадэрнізацыі ў адпаведнасці са зменлівымі ўмовамі грамадскага быцця. Прычым ідэя рэфармавання была ўласціва як свецкай, так і, у пэўнай меры, царкоўнай супольнасці. Выяўлялася тэндэнцыя збліжэння веры і ведаў, свецкага і рэлігійнага светаразумення. У цеснай сувязі з вальнадумствам, ідэямі свабоды асобы фарміруецца канцэпцыя верацярпімасці, прынцып свабоды веравызнання, які стаў прыступкай свабоды сумлення. Але адмысловае месца ў шырокім спектры выразу вальнадумства займае атэістычная тэндэнцыя.

Матэрыялістычна-атэістычны кірунак у беларускай рэнесансна-гуманістычнай думцы XVI ст. быў прадстаўлены галоўным чынам

такімі імёнамі, як Стэфан (Сцяпан) Рыгоравіч Лован (другая палова XVI ст.) і Каспар Бекеш (1520–1579). Ідэйнымі крыніцамі гэтага кірунку з’яўляліся айчынная рэлігійная рацыяналістычная і натуралістычная традыцыя; атэістычныя і матэрыялістычныя ідэі эпохі Адраджэння; антычная этыка, і першым чынам вучэнне пра мараль Эпікура [Франциск Скорина и его время 1990:570]. Беларуска-літоўскіх матэрыялістаў XVI–XVII стст. нярэдка звалі «эпікурэйцамі».

Беларускі філосаф-эпікурэец Стэфан Лован лічыў, што не існуе іншага быцця, акрамя вечна існага рэальнага матэрыяльнага свету, які «стоит от века»; і гэты нікім не створаны свет «так веки веком будет» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:98]. Лован цалкам выключаў боскае ўмяшанне ў чалавечае жыццё («штоколвек есть на свете, то все само праз себе»), адпрэчваючы тым самым рэлігійна-тэалагічнае вучэнне пра звышнатуральнае паходжанне маралі, замагільную адплату і г. д. У сувязі са сваімі радыкальнымі поглядамі ў 1591 г. атэіст быў выкліканы каралём Рэчы Паспалітай Жыгімонтам III на суд Галоўнага трыбунала. У каралеўскім «Позыве одному рускому секты епикуровой» выкладзена сутнасць поглядаў Лована. Тое, што ён адмаўляў біблейскае паданне пра стварэнне свету Богам з нічога, меркаваў, што свет існуе вечна, адпрэчваў неўмiручасць душы і тагасветнае існаванне, сцвярджаў, што няма ні рая, ні пекла. «Кому лихо – тут пекло, а кому добро – тут рай», – казаў Лован [Прокошина, Шалькевич 1986:20].

Характэрна тое, што ў вышэйшую судовую інстанцыю земскі суддзя Мазырскага павета Стэфан Лован выклікаўся не столькі па абвінавачванні ў атэізме, колькі ў сувязі з тым, што гэтыя перакананні стварылі юрыдычны казус. Дзяржаўную пасаду суддзі, згодна з заканадаўствам, фармальна мог займаць толькі «чоловек хрестиянски». Даследчыкі мяркуюць, што Лована не толькі не прыцягнулі да адказнасці, але і пакінулі ў ранейшай пасадзе. У XVI ст. атэізм яшчэ не лічыўся крыміналам, толькі ў XVII ст. са сцвярджэннем феадальна-каталіцкай Контррэфармацыі ён быў прыраўнаваны да дзяржаўных злачынстваў [Падокшын 2003:289–290]. Тады і пачаліся жорсткія пераследы вальнадумцаў. У 1611 г. каралеўскі суд прысудзіў да пакарання смерцю мешчаніна Івана Тышковіча толькі за тое, што ён, быўшы арыянінам, адмовіўся прысягаць на распяцці. Перад пакараннем смерцю «блюзнеру» вырвалі язык. Падобны лёс у тым жа годзе ў Вільні спасціг і іншага арыяніна – Пятра Франка.

У сярэдзіне наступнага XVII ст. арыяне (сацыніяне) пад страхам пакарання смерцю былі выгнаны з Рэчы Паспалітай [Подокшин 1970:94–95.].

Падобных з Лованам поглядаў прытрымліваўся і гарадзенскі атэіст Каспар Бекеш. Ён быў вядомы сваім адмаўленнем існавання Бога, неўмiручасці душы і іншых догматаў хрысціянскай рэлігіі. Адмаўляючы боскае прадбачанне ў жыцці чалавека, Каспар лічыў, што апошні з'яўляецца абсалютным уладаром свайго лёсу. У ананімнай вершаванай паэме, якая з'явілася пасля смерці Бекеша пад назвай «Надпіс і спавяданне веры на труне высакароднага К. Бекеша...», пра яго погляды гаварылася:

Усё маю з сябе; не жадаю прызнаваць Бога;
Не смагу яго неба, пекла не баюся,
Літасці не прашу, нішто не кажа за суд [пасля смерці];
Не ведаю граху і не ведаю, каб перад кім-небудзь быў у доўгу,
Жыў заўсёды сам па сабе і быў заўсёды старанным.
Не трывожуся адносна целы, тым больш адносна душы,
Якая памерла разам са мною, я гэта павінен смела прызнаць;
Для мяне не будзе [існаваць] той працы, якую маюць іншыя,
Адшукваючы сваю душу, калі ўстануць з труны...

[Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:99]

Погляды К. Бекеша і С. Лована былі далёка не адзінкавай з'явай у ідэйным жыцці XVI ст. Па паведамленнях сучаснікаў, на беларускіх землях у эпоху Адраджэння і Рэфармацыі было нямала атэістаў. Але паслядоўны і сістэматычны выраз атэістычны светапогляд атрымаў у наступным стагоддзі [Прокошина, Шалькевич 1986:19–20], найболей яркім выразнікам канцэпцыі безрэлігійнай маралі ў XVII ст. стаў Казімір Лышчынскі.

Ідэя талерантнасці ў айчынным рэнесансным гуманізме і праблемы сацыяльнай практыкі верацярпімасці. Гуманістычны і рэфармацыйны рух XVI ст. з'явіўся асновай для распрацоўкі ў айчыннай думцы канцэпцыі свабоды асобы. У творах шэрагу мысліцеляў аналізуюцца такія яе элементы, як духоўная і рэлігійная свабода, роўнасць перад законам, эканамічная свабода, права на ўдзел у кіраванні дзяржавай. Патэнцыйна ідэя свабоды асобы прыкметная ўжо ў творчасці Скарыны, выявілася ў перакладзе біблейскіх кніг на народную мову, вольным звароце з біблейскімі тэкстамі, рацыянальным іх тлумачэнні, элементах ідэі асобаснага стаўлення да Бога і веры. Ідэалы духоўнай свабоды знайшлі адлюстраванне ў поглядах шматлікіх ідэолагаў Рэфармацыі, у прыватнасці ў іх патрабаванні вольнага тлумачэння Святога Пісання, асабістай веры і ўзгадненні з ёй розуму. Мысліцелі-гуманісты адстойвалі ідэю інтэлектуальнага плюралізму, выступалі за вольны выраз меркаванняў, памяркоўнасць да сваіх ідэйных супернікаў. «Я нікому не навязваю свайго меркавання, кожны можа пісаць і казаць, як яму будзе заўгодна», – пісаў Сымон Будны. Падобныя погляды выказваў і іншы вядомы дзеяч Рэфармацыі – Ян Намыслоўскі [Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии 1977:28–29].

Адмысловае значэнне для складанай у этнаканфесійных адносінах дзяржавы – ВКЛ – мела распрацоўваемая мысліцелямі-гуманістамі канцэпцыя рэлігійнай свабоды. Ідэі талерантнасці і свабоды рэлігійнага самавызначэння прысутнічаюць у творчасці Ф. Скарыны, М. Гусоўскага, М. Літвіна, Л. Зізанія, прадстаўнікоў рэфармацыйнай культуры другой паловы XVI ст. – М. Чаховіца, В. Цяпінскага, С. Буднага і інш. [Старостенко 2004:85–86].

Дабратворнасць сітуацыі канфесійнага плюралізму была адзначана беларускай думкай. «Залатое стагоддзе» стала метафарай другой паловы XVI ст. – часоў адноснай верацярпімасці і грамадскай згоды ў ВКЛ (мемуары Фёдара Еўлашоўскага, «Лабірынт» Фамы Іяўлевіча, «Сінопсіс» 1632 г. і інш.) [Свяжынскі 1990:91; Иевлевич 1984:270; Бантыш-Каменский 1805:90–91; гл. таксама: История Беларуси 1993:26–28; Энцыклапедыя гісторыі Беларусі Т. 3:398]. У «Гістарычных запісках» Еўлашоўскага прыводзіцца вельмі красамоўны прыклад талерантнасці ў адносінах паміж каталікамі і пратэстантамі. Аўтар распавядае пра сваё знаходжанне ў гасцях у віленскага каталіцкага святара («каноніка») Барталамея Недзвідзкага. Былыя там «влохи» (італьянцы), пазнаўшы, што Еўлашоўскі «евангелик», г. зн. пратэстант, «дивовали се барзо, яко ме смел князь каноник на обед свой взывать». Недзвідзкі растлумачыў: «В нас з того жадна ненависть не быва и милуемы се яко з добрыми приятылы», на што «влохи» заявілі, што «ту бог живе, а кганили свое домовэ права» [Свяжынскі 1990:91]. Верацярпімасць панавала ў заснаванай Янам Кішкам Іўеўскай школе, рэктарам якой у 1585–1593 гг. быў вядомы гуманіст Ян Ліцыній Намыслоўскі [Блинова 1989:70]. «Прыходзіце ж усё, каму дарага радзіма, – запрашала вучняў Слуцкая кальвінісцкая школа, – веравызнанне не ўяўляе для нас ніякага значэння... хай нікога не адапхне ад нашага парога разыходжанне ў рэлігіі» [Антология педагогической мысли Белорусской ССР 1986:95]. Пра талерант-

ныя адносіны паміж каталікамі і праваслаўнымі ў XV–XVI стст. (у адрозненне ад XVII ст.) сведчаць, напрыклад, Статуты брацтваў. Так, паводле Статута брацтва віленскіх купцоў у гэтую карпаратыўную арганізацыю мяшчан маглі «вписываться» і бралі ўдзел у братэрскіх застоллях «люди духовные якогож кольвекъ стану, Римской вѣры и Греческой». Там жа падкрэслівалася: «... одно, въ томъ братствѣ кождому права достояти и розсудку ихъ братского послушными быти» [Акты 1848:270–271; гл. таксама: Макарий 1996 Кн. 5:37]. Дух ліберальных ідэй Адраджэння, рэлігійная талерантнасць шмат у чым вызначылі характар светапогляду беларускіх мысліцеляў XVI–XVII стст. [Падокшын 1990].

Вядома, талерантнасць не з'яўлялася абсалютнай і бязмежнай. Міжканфесійныя і міжэтнічныя адносіны насілі неадназначны і супярэчлівы характар, вызначаліся канкрэтна-гістарычнымі ўмовамі, знаходзіліся пад уздзеяннем сярэднявечных стэрэатыпаў і забабонаў, што выразна выявілася ў стаўленні да нехрысціянскіх народаў і веравызнанняў, уключаючы яўрэйска-іудзейскую супольнасць ВКЛ, татар-мусульман, цыган. Так, у творы М. Літвіна «Пра норавы татар, літоўцаў і масквіцян» зафіксаваны ўласцівыя некаторай часткі грамадства антыяўрэйскія настроі: «В эту страну собрался отовсюду... народ вероломный, хитрый, вредный, который портит наши товары, подделывает деньги, подписи, печати, на всех рынках отнимает у христиан средства к жизни, не знает другого искусства, кроме обмана и клеветы...» У той жа час Літвін, які намагаўся адшукаць у жыцці любога народа дадатныя рысы, звяртае ўвагу на развітую ў яўрэйскім асяроддзі салідарнасць, гатоўнасць прыйсці на дапамогу аднаверцу: «Не допускают никого из своего народа умереть от бедности: так сильна в них любовь к ближнему» [Литвин 1854:47, 33]. Вельмі катэгарычны ў адзнацы паводзін беларускіх яўрэяў магілёўскі храніст Трафім Сурта. Ён вінаваціць іх у вядзьмарстве, махлярстве, распальванні варожасці паміж маскоўскім і польскім манархамі, рытуальных забойствах хрысціян, нанясенні шкоды мясцоваму гандлёваму мяшчанству. У Полацку, па яго перакананні, «погорели крамы из-за поджога жидовского, и состоятельные купцы до убожества пришли». Арандатары і адкупнікі яўрэі, па меркаванні Сурты, падрываюць дабрабыт беларускіх гарадоў: «Долго не забудет Могилев эту саранчу, а также во всей Польше и Великом Княжестве Литовском как худшую беду будут их вспоминать» [Полное собрание русских летописей 1980:245–251].

Фарміраванне дадзенага негатыўнага стэрэатыпу гістарычна злучана найперш з сацыяльна-эканамічнымі акалічнасцямі (сутыкненнем рэальных інтарэсаў хрысціянскай і яўрэйскай часткі купецкага насельніцтва). У каралеўскай грамаце ад 5 сакавіка 1585 г. адзначалася: «Били нам челом... все поспольство мещане нашего Могилевского, обыхмо... жидом домами селится не допустили, даючы тую причину, иж от них никоторого бы пожитку в месте том быти не могло, а им бы ся великая переказа в гандлях и торговлях их от них деяла» [Акты 1848:296]. У далейшым істотныя страты беларускаму яўрэйству нанеслі войны 1648–1651 і 1654–1667 гг. (гл., напр.: [Иоффе 1996:37–38]). Зліццё ў войнах і народных рухах XVII ст. сацыяльна-эканамічных і нацыянальна-рэлігійных матываў нярэдка прыводзіла да жорсткіх форм барацьбы: «многие городы и места казаки поимали и высекли, а секли поляков да жидов» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960: 30]. У перыяд ваенных дзеянняў мясцовае насельніцтва і гарадскія магістраты карысталіся сітуацыяй, каб пазбавіцца ад канкурэнтаў-яўрэяў: іх маёмасць раскрадалася, нерухомасць канфіскоўвалася (Магілёў, Полацк, Віцебск) [Еврейская энциклопедия Т. 5:166–167; Марзалюк 2000; Марзалюк 2007:107–146].

У той жа час варта адзначыць, што яўрэйскае насельніцтва ВКЛ карысталася прававой абаронай і нават некаторымі перавагамі ў параўнанні з гараджанамі-хрысціянамі. За забойства шляхетнага яўрэя, напрыклад, па Статуце 1588 г. належала пакаранне смерцю («горлом быти каран»), тады як за пазбаўленне жыцця гараджаніна-хрысціяніна – грашовы штраф. Вельмі паказальныя правы яўрэя-іудзея, які перайшоў у хрысціянства: «А естли бы который жид або жидовка до веры християнское приступили, тогды кождая такая особа и потомство их за шляхтича почитаны быть мають». Аднак заканадаўства прадугледжвала і шэраг абмежавальных норм у стаўленні да яўрэяў: забаранялася схіляць (пад страхам смяротнага пакарання) хрысціян у іудаізм і інш. [Статут 1989:260, 315–316].

Фарміраванне негатыўнага стэрэатыпу ў стаўленні да яўрэяў было злучана не толькі з эканамічнымі абставінамі, але і з адмоўным успрыманнем іудаізму ў хрысціянскай духоўна-культурнай традыцыі (які суіснаваў, заўважым, з негатыўным стаўленнем іудаізму да хрысціянства). Проціпастаўленне рэлігійнай каштоўнасці іудаізму і хрысціянства прысутнічае ўжо ў «Слове аб законе і міласці» Іларыёна, «Аповесці мінулых гадоў», «Слове о слепьци и о зависти жидов» Кірылы Тураўскага, прадмове да «Кнігі Прамудрасці»

Францыска Скарыны і інш. [гл.: Старостенко 2001b:161–162; Лобач 1996a:16–21] У той жа час аўтар Баркулабаўскага летапісу з відавочнай сімпатыяй ставіцца да нейкай «жидовки именем Стирка», якая пажадала звярнуцца «у веру християнскую». Апісаная ім працэдура вадохрышча прайшла ў Дзень Сашэсця Святога Духа, калі сабралася мноства паноў, шляхты, жанчын і дзяцей. Наадварот, маціюдзейка нованабытай хрысціянкі Алены асуджаецца за тое, што «поганскими чарами... дочце своей чинила», «много зла поганства творила, проклинала, абы жива не была» [Полное собрание русских летописей 1975:184].

Несумнеўнае дасягненне беларускай грамадскай думкі эпохі Адраджэння – замацаванне ідэй верацярпімасці ў заканадаўстве. Вядома, што ў XVI ст. правы шляхты незалежна ад веравызнання абвяшчаліся граматамі вялікіх князёў літоўскіх 1492, 1506, 1529, 1547 і 1551 гг. [Юхо 1991:43–44]. Апошні абмежавальны артыкул (п. 9) Гарадзельскага сейма 1413 г., згодна з якім толькі каталікі дапушчаліся ў гаспадарскую раду [Белоруссия в эпоху феодализма 1959:117], быў адменены даранай граматай 1563 г. Жыгімонта II Аўгуста. Паводле гэтага дакумента, прывілеі «падданых Касцёла Рымскага» распаўсюджваліся на «вси иные стану рыцарского и шляхетского, яко Литовского так и Руского народу, одно бы были веры хрестиянской» (г. зн. на праваслаўных і пратэстантаў) [Акты 1848:120], што было пацверджана затым на Гарадзенскім сейме 1568 г. Рэлігійная талерантнасць у якасці стабільнай прававой нормы фіксуецца ў вышэйшых заканадаўчых актах ВКЛ. Статут ВКЛ 1529 г. пацвердзіў усе правы і царкоўныя прывілеі «так латинского закону, яко и греческого» [Статут Великого Княжества Литовского 1529 года 1960:31]. Раўнапраўе падкрэслівалася і ў другім Статуце ВКЛ (1566 г.), падрыхтаваным спецыяльнай камісіяй з пяці асоб «веры грэчаскай» і пяці – «рымскай» [Бардах 1994:68; Великое Княжество Литовское 1993:86].

Адным з самых талерантных заканадаўчых актаў Еўропы таго часу з'яўляўся Статут ВКЛ 1588 г. У прадмове да яго канцлер Леў Сапега, звяртаючыся да ўсіх саслоўяў Вялікага Княства Літоўскага, абвясціў прынцып свабоды вышэйшай каштоўнасцю: «обачывали то усих веков люди мудрые, же в кождой речы посполитой чоловеку почстивому ничого не маеть быти дорожшого над вольность. А неволею так се маеть гыдити, же не только скарбами, але и смертью ее од себе отганяти есть повинен» [Статут 1989:47]. Апошні Статут ВКЛ уключаў поўны тэкст маніфеста рэлігійнай памяркоўнасці – Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. Талерантнасць абвяшчалася ў трэцім артыкуле трэцяй часткі Статута, які меў назву «О захованью в покою всих подданых наших обывателей того паньства з стороны розного розуменья и уживанья набоженьства хрестияньского». «А иж в Речи Посполитой ест розность немалая з стороны веры хрестияньское, забегаючы тому, абы се с тое причины межы людми зашстье якое шкодливое не вщело, которую по иншых королевствах ясне видим, – абвяшчалася ў ім, у прыватнасці, – обецуем то собе сполне за нас и за потомки нашы на вечные часы под обовязком присеги, под верою, честью и сумненьем нашим, иж, которые естесмо розни в вере, покой межы собою заховати, а для розное веры и отмены в костелех крови не проливать...» [Статут 1989:113]. Рэлігійная талерантнасць у краіне забяспечвалася таксама даранымі граматамі канкрэтным цэрквам, кляштарам, брацтвам.

Безумоўна, заканадаўчае замацаванне ідэі верацярпімасці і роля ў гэтым кіруючай эліты ВКЛ і Рэчы Паспалітай не павінны ідэалізавацца. Лібералізацыя рэлігійнага заканадаўства адбывалася, як правіла, пад уплывам пагрозы распаду краіны па нацыянальна-канфесійнай прыкмеце, роста вонкавай небяспекі, ва ўмовах неабходнасці кансалідацыі пануючага класа і народа ў цэлым. У другой палове XVI ст. важкім фактарам стаў рэфармацыйны рух. Заўважым, што феадалы-пратэстанты ў 1569 г. займалі 38 месцаў у сенаце Рэчы Паспалітай з 73 [Сокол 1984:201]. Акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. быў прыняты пад ціскам моцнай пратэстанцка-праваслаўнай партыі [Завитневич 1883:17] «падчас безкаралеўя» і адлюстраваў памкненне захаваць «непадзельнасць Рэчы Паспалітай» і грамадскі мір: «а иж то до покою много належыть, абы розницы межы станы гамованы были...» [Статут 1989:113]. На працэсы міжканфесійнага ўзаемадзеяння і рэлігійную памяркоўнасць на месцах уплывала канфесійная пазіцыя буйных зямельных уласнікаў і дзяржаўных дзеячаў – Астрожскіх, Радзівілаў, Саламірэцкіх, Валовічаў, Сапег і інш. [Макарий 1996 Кн. 5:126 і інш.]. Правы «грэчаскай царквы» даволі паспяхова абаранялі праваслаўныя феадалы, якія доўгі час складалі большасць шляхецкага саслоўя. Патронамі рэфармацкіх цэркваў з'яўляліся ў свой час Радзівілы, Кішкі, Валовічы і інш. [Подокшин 1970:44; Франциск Скорина и его время 1990:488–489], якія паспяхова адстойвалі правы сваёй канфесіі.

Неабходнасць захавання канфесійнай і грамадскай згоды, грамадзянскага міру становіцца асабліва актуальнай пасля Люблінскай

уніі 1569 г. у сувязі з актывізацыяй Контррэфармацыі, узмацненнем каталіцкай экспансіі, авангарднай сілай якой з'яўляўся ордэн езуітаў. Ідэолагі Контррэфармацыі займалі кардынальна іншую ад рэнесансна-гуманістычнай пазіцыю ў галіне свабоды рэлігіі. Яны адстойвалі ідэі перавагі каталіцызму над іншымі веравызнаннямі і неабходнасці ўсталявання ў Рэчы Паспалітай адзінай каталіцкай прасторы. У працы «Працэс супраць канфедэрацыі» Пётр Скарга выступіў супраць Варшаўскага акта 1573 г., завучы яго «дзікім, пякельным,ваўчыным, тыранскім правам» [Сокол 1984:109].

Барацьба за рэлігійную свабоду стала адной з важнейшых састаўляючых грамадска-палітычнай і нацыянальнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў XVII ст. У сувязі з абвешчанай у 1596 г. і агрэсіўна рэалізуемай Брэсцкай царкоўнай уніяй у канцы XVI ст. адбылося рэзкае абвастрэнне рэлігійна-этнічных супярэчнасцей і канфесійнага супрацьстаяння. Акт 1573 г. і Статут ВКЛ 1588 г. не перашкодзілі дзейнасці Контррэфармацыі. Праваслаўна-пратэстанцкі з'езд 1599 г. канстатаваў: «Вопреки сей конфедерации (1573 г. – *В. С.*), вопреки привилегиям и грамотам ... уже свободою, принадлежащею отчинам и сынам сей республики... похвалиться не можем» [Сборник документов 1866 Вып. 2:18–19]. З 1596 па 1660 г. не было прынята ніводнай пастановы, што змянялі б заканадаўства ў шкоду праваслаўю [Сборник статей 1885 Вып. 1:156; Очерк отношений Польского государства к православию и православной церкви 1866:3]. Але велізарная колькасць палітыка-юрыдычных актаў, якія гарантавалі правы праваслаўнай царквы, не сталі сур'ёзнай перашкодай гвалту і дыскрымінацыі ў стаўленні да яе прыхільнікаў у канцы XVI – XVII ст.: «Что терзает наши утробы? То, что права наши нарушены и вольность попрана; священные храмы... запечатаны... Знаменитые наши особы изгнаны из правительства только за то, что они Руские...» – гаварылася ў «Сінопсісе» 1632 г. [Бантыш-Каменский 1805:89–90].

У той жа час канец XVI – XVII ст. паказалі, што талерантны беларускі народ не быў схільны пасіўна назіраць, як парушаюцца яго «старажытныя свабоды». Гісторыя ў чарговы раз пацвердзіла, што «ўсякія гвалтоўныя меры ў справе рэлігійнай місіі не толькі не вядуць да жаданай мэты, але, насупраць, заўсёды немінуча вабяць за сабой супраціў» [Завитневич 1883:11]. Магутны ціск на ўрадавую палітыку аказвала казацтва [Ігнатоўскі 1991:146–153; Кояловичь 1861 Т. 2:195–213; Сокол 1984:143–172]. «На Запорожских казаков нужно оглядываться, чтобы они не сделали нам чего худаго, – пісаў

у 1621 г. Іосіфу Руцкаму Леў Сапега, – у них сила много значит» [Археографический сборник документов 1867 Т. 2:30]. А ў далейшым народныя выступленні 1648–1650 гг. вымусілі напалоханага імі караля Яна Казіміра нават даць фармальнае абяцанне (у грамаце 1650 г.) «унию истребить» [Бантыш-Каменский 1805:113, заўв.]. Шырокі братэрскі рух, пазіцыя разважлівых палітыкаў і патрыятычна настроенай шляхты і казацтва, цвёрдасць і ў той жа час палітычны прагматызм часткі беларускага і ўкраінскага праваслаўнага духавенства прывялі да пэўных саступак з боку ўрада. У 1632–1635 гг. былі прыняты і рэалізаваны так званыя «артыкулы заспакаення рэлігіі грэчаскай», прызнана легітымнасць праваслаўнай веры і іерархіі. Уладзіслаў IV, які падпісаў гэтыя «артыкулы», пайшоў на гэты крок, маючы патрэбу ў падтрымцы праваслаўных дэпутатаў для свайго абрання на трон Рэчы Паспалітай. Тыя ж, як адзначалася ў каралеўскім дэкрэце, «не хотели приступить к окончанию сейма, дабы все в статьях изображенное получить» [Уния в документах 1997:204; Макарий 1996 Кн. 6:488]. Аднак палавіністасць прынятых рашэнняў, захаванне шэрагу дыскрымінацыйных норм (забарона «неунитам» мець цэрквы ў Полацку, Віцебску і Навагрудку і інш.) не вырашылі праблемы кардынальна, яны толькі зменшылі на час напал рэлігійнага супрацьстаяння [Бантыш-Каменский 1805:95–108, прым.; Уния в документах 1997:№ 54–55, 58 і інш.; гл. таксама: З гісторыі уніяцтва ў Беларусі 1996:71–77; Макарий 1996 Кн. 6:482–510; Mironowicz 1997:51–62].

Рэлігійнае пытанне ў Рэчы Паспалітай зноў абвастрылася ў выніку войнаў сярэдзіны XVII ст. Расце рэлігійная нецярпімасць да «дысідэнтаў» (праваслаўных і пратэстантаў). У сярэдзіне 1650-х гг. з краіны былі выгнаны сацыніяне [Подокшин 1970:95], у 1668 г. сейм забараніў пад пагрозай выгнання пераходзіць з каталіцызму ў іншыя веравызнанні [Мальдзіс 1980:26]. У гэтай пастанове прама прадпісвалася: «Ариане и отступники от Католической веры, равно как и от унии, перешедшие в другое вероисповедание, не должны пользоваться покровительством сеймовых конституций, обеспечивающих свободу вероисповеданий... отступников же вышеупомянутых должно наказывать изгнанием из отечества...» Рашэнне гэта прадвызначыла ўсю канфесійную палітыку Рэчы Паспалітай на працягу XVII–XVIII стст. [Теплова 1997:47]. Да канца стагоддзя, нягледзячы на канфесійныя пункты «Вечнага міру» 1686 г. паміж Рэччу Паспалітай і Расіяй, каталіцкі наступ узмацняецца [Васюк,

Карев 1991:205–206; Игнатенко 1974:41–46; Сборник статей 1885 Вып. 1:156–157; Mironowicz 1997:322]. Шырыцца практыка адымання праваслаўных і пратэстанцкіх цэркваў, выгнання праваслаўных з магістратаў і г. д. [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 246–249; Краінскі 1993:98–102; Уния в документах 1997:№ 78–81, 83–86 і інш.]. У езуіцкіх кругах распрацоўваецца «праект знішчэння» не толькі праваслаўнага, але і ўніяцкага веравызнання [Сборник документов 1865 Вып. 1:6–16]. Усеагульная канфедэрацыя 1696 г. пастанаўляе перавесці дзяржаўнае справаводства на польскую мову [Белоруссия в эпоху феодализма 1960:№ 250]. «Чым далей, тым усё больш і больш губіцца палітычны розум сойму. Усё часьцей і часцей выдаюцца пастановы праціў дысыдэнтаў...» – ацэньваў тагачасную сітуацыю У. Ігнатоўскі [Ігнатоўскі 1991:139]. У 1732 г. дысідэнты былі пазбаўлены права быць абранымі на соймы, у трыбуналы і якія-небудзь камісіі. Сейм 1764 г. прыняў пастанову караць смерцю пераходзячых з каталіцызму ў іншыя веравызнанні [Гісторыя Беларусі 2000:565], у 1766 г. сейм ухваліў як закон прапанову Кракаўскага біскупа лічыць «ворагам дзяржавы кожнага, які асьмеліцца сказаць на сойме прамову на карысьць інаверцаў» [Ігнатоўскі 1991:139].

Адмова ўрада Рэчы Паспалітай ад палітыкі верацярпімасці і ўзмацненне нацыянальна-рэлігійнай дыскрымінацыі спрыялі абясцэньванню паняцця «Айчына», істотна саслаблялі патрыятычныя пачуцці грамадзян, паслужылі адной з асноўных перадумоў распаду Рэчы Паспалітай. Ва ўмовах стварэння ў краіне антыўрадавых канфедэрацый і прамога ціску Расіі, Аўстрыі і Прусіі прадпрымаліся спробы змякчыць рэлігійнае заканадаўства. Так, свабода веравызнанняў пры захаванні дзяржаўнага статусу каталіцызму была прадэкларавана ў «Канстытуцыі 3 траўня 1791 г.», аднак гэта ўжо не змагло спыніць працэс крушэння палітычнага рэжыму Рэчы Паспалітай. Здарылася тое, пра што папярэджвалі патрыёты гэтай дзяржавы на мяжы XVI–XVII стст., якія ўбачылі ў рэлігійным гвалце і адыходзе ад талерантнасці пагрозу агульнаму благу, адзінству, цэласнасці грамадства, суверэнітэту краіны: «Вижу, иж то к остатней згубе всее короны Польское идет: бо за тым нихто своего права, ани вольности беспечен уже не будет, и в коротком часе приидет до великого замешаня...» [Документы 1865:186]. Прароцкімі сталі словы караля Яна Казіміра на сейме 1661 г.: « Придетъ время, когда Рѣчь Посполитая, ослабленная собственными раздорами, сдѣлается добычею сосѣдей: Бранденбургія возметъ Пруссію, Москва Русь Бѣлую, Австрія Краковъ. О! да буду я лжепророкомъ!» [Турчинович 1857:237]. У выніку падзелу Рэчы Паспалітай у другой палове XVIII ст. беларускія землі ўваходзяць у склад Расіі і рэлігійныя адносіны на іх сталі рэгулявацца імперскім заканадаўствам.

Па сутнасці, на мяжы XVI–XVII стст. у гісторыі Беларусі і Украіны адбыўся чарговы «цывілізацыйны разлом». Дзяржава і палітычная кіруючая эліта адмовіліся ад выпрацаванай рэнесансна-гуманістычнай думкай канцэпцыі верацярпімасці, канфесійны выбар быў зроблены на карысць уніі, гвалтоўнай каталіцкай канверсіі беларусаў. Гэты выбар прадвызначыў драматызм наступнага рэлігійнага і нацыянальна-культурнага развіцця Беларусі і Украіны, заклаў шматлікія канфесійныя і палітычныя канфлікты і супярэчнасці, некаторыя з якіх не вырашаны і дагэтуль. Але прадметам гонару беларускага народа застаецца тое, што ў яго духоўнай культуры была выпрацавана філасофія талерантнасці, якая ляжыць у аснове сучаснай цывілізацыі [Подокшин 1992:453–461].

Барацьба за свабоду рэлігіі і рэлігійнага самавызначэння з канца XVI ст., у перыяд актывізацыі феадальна-каталіцкай Контррэфармацыі, становіцца важнейшым аспектам змагання за свабоду асобы, што найболей ярка адлюстравана ў палемічнай літаратуры вакол Брэсцкай царкоўнай уніі [Кутузова 1996; Кутузова 1998; Старостенко 1996b; Старостенко 2001b:70–99 і інш.].

6.1.5. Статуты Вялікага Княства Літоўскага

Выдатнымі помнікамі беларускай палітычнай і прававой культуры эпохі Адраджэння з'яўляюцца Статуты Вялікага Княства Літоўскага 1529, 1566 і 1588 гг. Па сведчанні спецыялістаў, яны ўяўляюць сабой унікальную з'яву ў еўрапейскім духоўным жыцці дадзенага часу.

Сацыяльна-эканамічнае і палітычнае развіццё беларуска-літоўскага феадальнага грамадства XV–XVI стст. абумовіла неабходнасць стварэння адзінага зводу прававых норм. Першым кодэксам феадальнага права Вялікага Княства Літоўскага з'яўляўся Статут 1529 г., які быў напісаны на беларускай мове. Ён адлюстроўваў патрабаванні і прававыя інтарэсы грамадства ў цэлым, аднак у першую чаргу феадалаў. Статут юрыдычна афармляў існуючы дзяржаўны і сацыяльны лад, прававое становішча розных груп феадальнага грамадства, вызначаў парадак кіравання дзяржавай і судаводства.

Статут 1529 г. замацоўваў за магнатамі іх прывілеяванае становішча і кіруючую палітычную ролю. Ён ураўноўваў праваслаўных земле-ўладальнікаў з каталіцкімі. У Статуце 1529 г., у прыватнасці, гаворыцца, што «правы хрестьянские» даруюцца «всим прелатом, княжатом, паном хоруговным, велможам, рыцерем повышоным, шляхте и всему посполству и их падданным а тубылцом земель Великого князьства нашого Литовскаго, которого бы колвек стадла а стану были... так латынского закону, яко и греческого» [Статут 1960:31]. Кодэкс устанаўліваў індывідуальную прававую адказнасць («не маеть нихто ни за кого терпети, але кождый сам за себе»), прычым абумоўлівалася, што «не маеть быти каран... ани жона за выступ мужа своего, ани отец за выступ сына, ани сын за отца... ани слуга за пана» [Статут 1960:33]. Адзначалася таксама, што «вси подданные... так вбогие, яко и богатые, которого роду колвек або стану были одным правом мають сужоны быти» [Статут 1960:34]. Статут юрыдычна замацоўваў вельмі значны момант для суверэнітэту Вялікага Княства Літоўскага, а менавіта ўстанаўлівалася, што ўсе шляхецкія пасады і ўрады будуць давацца «толко прирожоным тубылцом тых земель наших Великого князства». Гаспадар, ці вялікі князь, абавязаны быў, згодна Статуту, стаяць на абароне тэрытарыяльнай цэласнасці і суверэнітэту ВКЛ і «што будеть несправедливо отдалено и неслушне разобрано», «ку панству привернути» [Статут 1960:48]. Вялікая ўвага надавалася ў Статуце «правам чалавека». Заканадаўча ўмацоўвалася абяцанне вялікага князя «заховати при слободах и волностях» не толькі прадстаўнікоў феадальнага саслоўя, але і мяшчан. Статутам 1529 г. абвяшчаўся свабодны выезд за мяжу: «абы княжата и Панове хоруговные, шляхта и бояре преречоные мели волную моц выйти з тых земель наших Великого князьства и иных для набытья лепшого щастья своего и навчения, вчинков рыцерских до всяких земель чужих, кром неприятелей наших» [Статут 1960:49]. Нягледзячы на тое, што Статут 1529 г. прадугледжваў права ўсіх станаў, г. зн. саслоўяў беларуска-ўкраінска-літоўскага феадальнага грамадства, заканадаўча замацоўвалася прывілеяванае становішча магнатаў і шляхты. У дзясятым артыкуле трэцяга раздзела сцвярджалася, што «простых людей на шляху господар не маеть повышати» [Статут 1960:50]. Старанна абгаворваліся маёмасныя і асабістыя правы жанчын, у прыватнасці пятнаццаты артыкул трэцяга раздзела абвяшчае: «княгинь, паний вдов и девок не мають ни за кого кгвалтом давати, кром их воли» [Статут 1960:59]. Устанаўлівалася, што за згвалтаванне жанчыны ці дзяўчыны, незалежна ад яе саслоўя, злачынец «горлом мает коран быти» [Статут 1960:85].

Звяртае ўвагу на сябе дзявяты, прыродаахоўны раздзел Статута 1529 г., які фармулюецца наступным чынам: «О ловы, о пущи, о бортные гоны, о хмелища, о сокольи гнезда». У прыватнасці, у дзявятым артыкуле гаворыцца, што той, у чыіх уладаннях знаходзяцца бабровыя гоні, не павінен вырубаць кусты на адлегласці палкі, дакінутай да бабровага гняздоўя [Статут 1960:107].

Шосты артыкул адзінаццатага раздзела Статута ўстанаўліваў, што «чоловек вольны за жадный выступ в неволю не маеть взят быти», г. зн. вольны альбо свабодны, чалавек, незалежнага ад таго, шляхціц ён ці селянін, не можа быць аддадзены ў няволю ні за якое злачынства [Статут 1960:115]. Нявольнікамі, згодна Статуту 1529 г., людзі лічыліся ў чатырох выпадках: тыя, што знаходзіліся ў няволі даўно ці нарадзіліся ад несвабодных; палонныя; прысуджаныя да смерці; жанатыя на нявольніцах ці якія выйшлі замуж за нявольнікаў [Статут 1960:118].

У 1566 г. каралеўскім прывілеем быў зацверджаны адноўлены тэкст Статута Вялікага Княства Літоўскага, што абумоўлена істотнымі зменамі ў жыцці грамадства ў 50–60-х гадоў XVI ст., у прыватнасці тэрытарыяльна-адміністратыўнай і судовай рэформамі, узвышэннем сацыяльна-эканамічнай ролі гараджан, рэфармацыйна-гуманістычным рухам [Юхо 1978; Сокол 1984]. Згодна Статуту 1566 г., шляхта ўсіх веравызнанняў атрымлівала роўныя правы і доступ да дзяржаўных пасад нароўне з буйнымі феадаламі. Вызначалася іх агульная падсуднасць, замацоўвалася права шляхты на ўдзел у павятовых сейміках.

Статутам 1566 г. было пашырана права выезду за мяжу, яно распаўсюджвалася не толькі на «княжат, панов хоруговных, шляхту», але і на людзей «всякого стану», якія мелі «водность и моц выехати» за межы Вялікага княства Літоўскага «для наук, у писме цвичения, учынков рыцерских и лепшого счастья своего, а теж будучи неспособного здоровья своего для лекарств» [Статут 1855].

Паскораны характар развіцця грамадскага жыцця Вялікага Княства Літоўскага 60–80-х гадоў выклікаў неабходнасць новай рэдакцыі тэксту Статута. Была створана спецыяльная камісія, куды ўвайшлі высокаадукаваныя беларускія і літоўскія юрысты, велікакняжацкія чыноўнікі, буйныя феадалы. Зацверджаны каралём Жыгімонтам III

28 студзеня 1588 г. Трэці статут Вялікага Княства Літоўскага быў надрукаваны на беларускай мове ў віленскай друкарні Мамонічаў. У Статуце 1588 г. найбольш ярка выявіліся філасофскія і сацыяльна-палітычныя тэндэнцыі эпохі Адраджэння [Бардах 1976:82]. Усталёўвалася рэлігійная цярпімасць. Беларуская мова абвяшчалася ў якасці дзяржаўнай: «писар земский мает по руску, литерами и словы рускими, вси листы, выписы и позвы писати, а не иншым езыком и словы» [Лаппо 1938:165].

У «Прадмове» да Статута 1588 г., аўтарам якога з'яўляўся Леў Сапега, абгрунтоўвалася ідэя прававога грамадства і дзяржавы. Следам за Арыстоцелем і Цыцэронам беларускі мысліцель сцвярджае, што ўсякае цывілізаванае жыццё павінна будавацца на законапраўі. «А прото, – піша Сапега, – он великий и зацный философ греческий Аристотелес поведил, же там бельлуа, а по нашому дикое звера, пануеть, где чоловек водлуг уподобанья своего владность свою ростегаеть. А где опять право, або статут, гору маеть, там сам Бог всим владнеть» [Статут 1989:44]. Гэта – зыходная, фундаментальная тэарэтычная ідэя беларускага мысліцеля, якая прадвызначае ўвесь комплекс яго поглядаў – ідэя вяршэнства закону, прававога грамадства і дзяржавы. Ідэя гэта не толькі рэнесансна-гуманістычная, але і асветніцкая, паколькі права Сапега атаясамліваў з натуральным розумам чалавека. Дзякуючы розуму чалавек здольны выпрацоўваць высокамаральныя нормы грамадскіх паводзін, якія годныя яго чалавечай прыроды. «А тая того есть причина, – сцвярджаў Сапега, – же право ест, яко его другий зацный мудрец выславил (Цыцэрон. – *С. П.*) оным правдивым розсудком а мудрым умыслу человечого баченьем, которым пан Бог натуру чоловечу обдарыти рачыл, абы водлуг того пристойного а мудрого баченья жывот человечий так справовал, яко бы се тым, што есть почстивого, завжды удавал, а што непочстивого, абы се того выстерегал» [Статут 1989:44].

Абараняючы ідэю вяршэнства закону, Сапега, зразумела, не лічыў, што для ўсіх саслоўяў Вялікага Княства Літоўскага павінны існаваць адны і тыя ж ураўноўваючыя іх прававыя нормы. Ён быў прыхільнікам саслоўнага, а не грамадзянскага права. Аднак, на думку беларускага мысліцеля, неабходнай умовай грамадскай згоды з'яўляецца прыярытэт закону, і гэты прынцып у большай ці меншай ступені фіксаваўся ў Статуце Вялікага Княства Літоўскага 1588 г. Спасылаючыся на Цыцэрона, Сапега пісаў: «...естесмо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли» [Статут 1989:47].

Статут 1588 г. зрабіў вялікі ўплыў на развіццё айчыннай і еўрапейскай палітыка-прававой думкі. Ён быў перакладзены на польскую (1614, 1619, 1648, 1694, 1744, 1786, 1819, 1811 гг.), рускую (1811 г.), украінскую (1735–1738 гг.), нямецкую (XVII ст.) мовы, у канцы XVI ст. выкарыстоўваўся пры кадыфікацыі прускага права, у судах Латвіі і Эстоніі, шмат артыкулаў перайшло ў расійскае Саборнае ўкладанне 1649 г.

6.1.6. Рэцэпцыя імперскай ідэі ў ВКЛ

Гісторыя ВКЛ зусім да нядаўняга часу разглядалася выключна праз прызму нацыянальных наратываў, што, з нашага пункту погляду, істотна скажала даследчыцкую перспектыву. Канфедэратыўнасць ВКЛ сыграла з ім кепскі жарт: яго гісторыя, сапраўды, пазбаўлена гістарыяграфічнай цэласнасці. Гэта аскепкі разбітага люстэрка, якія краіны-спадкаемцы складваюць як хочуць. Але ў іх увесь час атрымліваецца не аблічча рэальнага ВКЛ, а «княства крывых люстэркаў», крывізна якіх абумоўлена дыскурсамі сучасных літоўскай, польскай, беларускай, украінскай, расійскай гістарыяграфій. Таму вывучэнне мінуўшчыны Усходняй Еўропы наўрад ці магчыма ў якасці нацыянальных гісторый. Тут патрэбны даследчыцкі інструментарый новай імперскай гісторыі.

Адметнасць такога падыходу заключаецца ў тым, што само паняцце імперыі ў даследчыцкай перспектыве пазбаўляецца стэрэатыпнага разумення, а замест гэтага выступае як дынамічная катэгорыя, прыкметы якой можна выяўляць з дапамогай розных метадаў: «...ці то гэта гістарычная катэгорыя, ці то аналітычны канцэпт, ці то метафара гетэрагеннасці, а можа быць усё разам? Між тым «імперыя» – гэта даследчыцкая сітуацыя, а не структура, праблема, а не дыягназ. «Прадумаць як імперыю» можна любое грамадства, гэтаксама як у намінальнай «імперыі» можна знайсці рысы – або цэлыя эпохі – нацыянальнага. Сакрэт у тым, што... аналітычны інструментарый мадэрнасці цалкам «нацыянальны» і імперыю нельга апісваць у асадах адной мадэлі з дапамогай нейкага аднаго метанаратыву. Таму ўбачыць імперыю можна толькі свядома і кантэкстуалізавана спалучаючы розныя даследчыцкія «оптыкі» [Герасимов 2004].

Ці можам мы дастасаваць тэрмін «імперыя» для характарыстыкі Вялікага Княства Літоўскага? Прынамсі, зважаючы на тое, што апрача Свяшчэннай імперыі германскай нацыі нават сярэднявечныя

Англія ды Францыя могуць de facto ўважацца за імперыі [Беккер 2004], мы можам паспрабаваць выявіць у палітычнай сістэме, ідэалогіі і культуры ВКЛ пэўныя «імперскія» элементы. Пагатоў, што разважанні пра «імперскі» характар гэтага гаспадарства не ёсць экзотыка і іх можна сустрэць нават у папулярнай літаратуры, напрыклад: «Экспансіянісцкая палітыка Вялікага Княства, уваходжанне ў яго склад велізарных абшараў Усходняй Еўропы надавалі нашай дзяржаве характар імперыі. Асабліва гэта датычыць часоў Вітаўта, калі ўлада манарха была неабмежаванай, межы гаспадарства сягалі Балтыйскага і Чорнага мораў, а пад яго пратэктаратам знаходзіліся Ноўгарад Вялікі, Пскоў і Разань» [Саверчанка 1993]. Мабыць, лепей прызнаць, што гэтая тэма і гэткі ракурс проста выпадалі з поля зроку беларускіх даследчыкаў.

Нядаўна да ВКЛ у перспектыве кампаратыўнай гістарычнай сацыялогіі імперый звярнуўся літоўскі даследчык З. Норкус, які ў выніку грунтоўнага аналізу выявіў наступныя, з яго пункту погляду, прыкметы «імперскасці» ВКЛ: 1) велізарная тэрыторыя дзяржавы; 2) агрэсіўная, экспансіянісцкая замежная палітыка; 3) мультыэтнічны характар гаспадарства пры дамінаванні літоўскай арыстакратыі, якая і прадстаўляла метраполію; 4) наяўнасць побач з метраполіяй перыферыі (напрыклад, украінскія землі або Жамойція); 5) існаванне pax lituanica – адмысловага палітычнага і эканамічнага парадку, арганізаванага літоўскімі валадарамі паміж Балтыйскім і Чорным морам, паўночнай Германіяй і Руссю [Norkus 2007].

Ужо вялікі князь Альгерд фармулюе тагачасны імператыў літоўскай палітыкі: «Omnis Russia ad Letvines deberet simplicitler pertinere» («Уся Русь павінна належаць Літве») [Wartberge 1863]. Таксама звяртае на сябе ўвагу спроба выкарыстання Альгердам у перапісцы з Канстанцінопальскім патрыярхам Філафеяем тытула *basileus* і, паводле меркавання А. Голубева, «размах яго планаў быў вялікі, для іх выканання ён хацеў надаць сваёй уладзе нейкі выключны статус, таму і пайшоў раней маскоўскіх вялікіх князёў шляхам пошуку адэкватнай яго мэтам палітычнай тэрміналогіі, ужываючы царскі тытул» [Голубев 2008].

Адным з важных складнікаў «імперскага міфа», бадай, любой імперыі ёсць постаць валадара – заснавальніка гаспадарства або таго, пры кім яно дасягнула найвышэйшых магутнасці і росквіту. Старарымскі *rex* меў перадусім сакральныя паўнамоцтвы. Як прадстаўнік багоў ён быў руплiўцам унутранага парадку на зямлі, таму

ягонай прэрагатывай было права суду, пакарання вінаватых і абвяшчэння законаў. Ён здзяйсняў ахвярапрынашэнні багам ад імя ўсяго народа і быў вайсковым правадыром, якога народны сход уганароўваў паўнамоцтвамі *imperium* – найвышэйшай вайсковай уладай [Коптев Электронны рэсурс].

Як паказвае матэрыял, у беларускай народнай культуры князь Вітаўт выступае тыпова міфалагічным персанажам, валодае рысамі дэміурга, міфічнага першапродка, надзяляецца медыятыўнай функцыяй пасрэдніка, што сімвалізуе пераход ад старога да новага (часу, прасторы). Паданні пра Вітаўта, што актуалізуюць семы «велізарны рост», «сіла», «будаўнік», суадносяцца з пашыраным у беларускім фальклоры матывам аб велікалюдах-волатах, якія ў часе небяспекі выйдуць з гор і будуць бараніць Беларусь [Гурская 2005]. У паданні пра ўваладаранне князя Вітаўта, запісанага ў Смаленскай губерні, апавядаецца, як пасля смерці караля-волата яго слугі вырашылі пусціць па волі каралеўскага каня з тым, каб той знайшоў сабе новага ездака. Конь, колькі там хадзіўшы, знайшоў старога дзядка, які віў «абрыўкі за авінам». Ён і быў ушанаваны за караля і атрымаў імя Вітаўт [Легенды і паданні 1983:233–234; Прохоров 2004]. Апісаны ў паданні рытуал узыходжання на пасад новага валадара цалкам адпавядае добра вядомаму ў індыйскіх арыяў рытуалу ашвамэдхі, у часе выканання якога цар крочыць за выпасвеным белым канём і гэтым самым сведчыць сваю ўладу над усімі землямі, куды прыйдзе конь. Пасля таго, як конь абыходзіў усё царства, ён прыносіўся ў ахвяру.

Адметна, што ў лісце Папы Рымскага Марціна V да Вітаўта, у якім ён просіць яго прыняць удзел у крыжовым паходзе супраць гусітаў, вялікі князь называецца «Імператарам Літвы» [Собрание государственных и частных актов 1858].

Таксама вельмі паказальнае і выкарыстанне ў дачыненні да Вітаўта тыталатуры – цар. Ва ўсходнеславянскай традыцыі тытул «цар» меў глыбокі сакральны сэнс, у адрозненне ад свецкага тэрміна «кароль». Адпачатку «царом» называлі візантыйскага імператара і адпаведнае найменне князя ва ўсходнеславянскім арэале азначала тым самым прыпадабненне яго візантыйскаму імператару. Тытул «цар», які быў эквівалентам грэчаскага «базілеўс», адпавядаў і лацінскаму тытулу «імператар» [Марзалюк 2003:222; Успенский 2000:34–48].

Тытул «цэсар, цар» у дамангольскіх усходнеславянскіх помніках ужываўся, як мы ведаем, амаль выключна ў дачыненні да візантый-

скага імператара і сведчыў аб прызнанні за ім істотна большага аб'ёму суверэнітэту, чым той, якім валодаюць усе астатнія ўладары. Цар мае вярхоўны суверэнітэт над усімі астатнімі ўладарамі [Марзалюк 2003:223; Толочко 1992:103, 112]. У «Пахвале» Вітаўт выступае як носьбіт вышэйшай, сакральнай улады, якую ён успадкоўвае ад уладароў заходняга і ўсходняга хрысціянскага свету, таму яго вярхоўнаму суверэнітэту мусяць падлягаць усе астатнія манархі.

Сакралізацыя Вітаўта падкрэсліваецца апеляцыяй да велічных прыродных з'яў: «...не мощьно исповедати, ни писанию предати дела великого князя. Яко же бы мощно кому испытати высота небасная и глубина морская, тоже бы исповедати мощьно сила и храбрость того господаря» [Пахвала 2003:250–251] (параўн., напрыклад, аналагічныя эпітэты ў дачыненні да імператара Фрыдрыха ІІ Гагенштаўфена: «Твая сіла, о Цэзар, не мае межаў, яна пераўзыходзіць усе чалавечыя абмежаванні і тоесная боскай сіле») (цыт. паводле [Андреева 2007:122]). Гэткая вобразнасць асабліва паказальная ў святле таго, што ў еўрапейскай традыцыі «Імператар – Vicarius Christi, пастаўлены звыш над усімі зямнымі ўладамі, над усімі валадарствамі; вобраз Вышняга Бога, ён як бы другі Стваральнік (alter creator) на зямлі. Ён валадар Сусвету (imperator orbis terrarum), у параўнанні з якім усе іншыя манархі не больш чым кіраўнікі асобных правінцый (reguli provinciarum). Ён не падпарадкаваны ніякай уладзе на зямлі і аддае справаздачу толькі Богу» [Андреева 2007:122].

Д. Куаліс, аналізуючы рэнесансную і барочную гістарычную літаратуру Вялікага Княства Літоўскага, зацямляе, што, як вынікае з «Хронікі» Мацея Стрыйкоўскага, «Вітаўт, пашыраючы свае ўладанні, не ствараў новую імперыю, але намагаўся аднавіць колішнюю балцкую дзяржаўнасць» [Kuolys 1992]. На думку даследчыка, у літоўскай літаратуры эпохі Барока можна нават заўважыць палеміку з ідэяй «Сармацкай імперыі», якой проціпастаўляецца ідэя адзінства балцкіх земляў і «Літоўскай імперыі».

Між тым, калі мы прызнаём наяўнасць у ВКЛ элементаў імперскай арганізацыі і ідэалогіі, адкрытым застаецца пытанне пра вылучэнне ў ім этнічнай, тэрытарыяльнай і сацыяльнай «метраполіі». Найбольш на гэтую ролю пасуе так званая Lithuania Propria, або ўласна Літва, адкуль паходзілі найбольш уплывовыя арыстакратычныя фаміліі. Зрэшты, сёння няма адзінства ў разуменні сэнсавага напаўнення найменняў «Літва» і «літвіны» і іх дачыненняў да меркаванай «Русі» ды яе насельнікаў – русінаў. Адказ на гэтае пытанне вымагае экскурсу ў «русінска-літвінскую» праблематыку.

Напрыклад, І. Марзалюк следам за Г. Галенчанкам сцвярджае, што тэрмін «Літва» ў XIV–XVI стст. ужываўся ў некалькіх асноўных сэнсавых значэннях: 1) палітонім, або азначэнне, усёй дзяржавы – ВКЛ; 2) харонім, або «Літва», у вузкім сэнсе – гістарычны цэнтр дзяржавы, які складаўся з заходнебеларускіх і ўсходнелітоўскіх земляў; 3) Літва ў сэнсе этнічна балцкім [Марзалюк 2009].

Але ўсе гэтыя сэнсы маюць беспасярэдняе дачыненне да продкаў сучасных беларусаў (як і літоўцаў) або значнай іх часткі, таму нельга пагадзіцца з тым, што толькі тэрмін «Русь», «русін», «рускі» быў іх адзіным ды агульным эндаэтнонімам і толькі праваслаўе было традыцыйнай рэлігіяй [Марзалюк 2009]. Гэтае спрэчнае сцвярджэнне лёгка абвергнуць, згадаўшы, што сам І. Марзалюк не выключае з беларускага этнагенезу хрышчаных у каталіцтва балтаў (літоўцаў). А. Латышонак, здаецца, таксама заўважыў гэтую яўную супярэчнасць, калі пісаў, што «тыя даследчыкі, якія – як Галенчанка і Марзалюк – лічылі продкамі беларусаў і ўкраінцаў толькі русінаў, таксама дапускаюць кардынальную памылку. Гістарычныя крыніцы, якія датычаць усёй тэрыторыі, дзе пазней сфарміраваліся беларусы, поруч з русінамі згадваюць таксама літоўцаў у этнічным значэнні» [Латышонак 2009].

Прычына адзначанай супярэчнасці палягае ў падыходзе да разумення этнічнасці. І. Марзалюк у рэчышчы прымардыялізму разглядае беларускую этнічнасць як спрадвечна існую, жорстка дэтэрмінаваную з'яву, калі веданне беларускай мовы або праваслаўнае веравызнанне сведчаць пра наяўнасць непразрыстай мяжы паміж беларускай і літоўскай этнічнасцю. Падобны падыход надта спрашчае рэальную лінгвістычную і этнакультурную сітуацыю ў рэгіёне паміж Вільняй і Мінскам ды Браславам і Берасцем, а мо нават і шырэй, дзе працяглы час існавала балцка-славянскае двухмоўе. Ёсць і канкрэтныя яго прыклады – дакументальныя сведчанні таго, як простыя сяляне і ўрадоўцы добра валодалі як старабеларускай, гэтак і літоўскай мовай [Дзярновіч 2004; Катлярчук 2008].

Моўнай цераспалосіцы хутчэй за ўсё адпавядала і рэальнае становішча з этнічнай самаідэнтыфікацыяй, якая магла залежаць ад розных сітуацый і кантэкстаў, у сувязі з чым слушным здаецца меркаванне Г. Сагановіча: «У ВКЛ, думаю, можна было адначасова быць і «літвінам», і «русінам» – гэта не выклікала канфлікту

ў свядомасці таго часу, і толькі ў індустрыяльным грамадстве адначасовая прыналежнасць да некалькіх нацый стала немагчымай» [Сагановіч 2003]. У падобным рэчышчы разважаў і выбітны знаўца балцка-славянскіх дачыненняў У. М. Тапароў: «...мяжа паміж балцкім і славянскім праходзіла не толькі ў прасторы і часе, але і праз адзін народ, адну культуру і нават праз аднаго чалавека, які роўна быў і балтам і славянінам і ў розных абставінах мог па-рознаму актуалізоўваць сваю этнічную, культурную, моўную іпастась, падобна таму, як у пазнейшы час адныя і тыя ж людзі, гарады, вёскі маглі выступаць і як «літоўскія» і як «рускія» [Топоров 1991]. Нагадаем, што яшчэ ў XIX ст. беларускамоўныя вернікі як каталіцкага, гэтак і праваслаўнага веравызнання на Віленшчыне ды Гарадзеншчыне нярэдка апазнаваліся як літвіны/літоўцы [Токць Электронны рэсурс]. У XX ст. этнонім «літвіны» фіксуецца этнографамі ў памежных зонах кантакту этнічных груп на Заходнім Палессі, а геаграфічны рэгіён Літва ва ўсходнеславянскім арэале атаясамліваецца з сучаснай Паўночна-Заходняй Беларуссю [Чаквін 1985; Климчук 1985].

Больш адэкватным для апісання этнакультурных працэсаў нам здаецца спалучэнне канструктывісцкага і сімвалічнага падыходаў, паводле якіх праява этнічнай ідэнтычнасці заўсёды залежала ад канкрэтнай сітуацыі і таму яна можа быць дакладна акрэслена як «сітуацыйны канструкт». Гэта азначае, што ў розных абставінах адзін і той жа чалавек мог атаясамліваць сябе з рознымі групамі і выступаць іх чальцом. Асновай для самаідэнтыфікацыі была асаблівая карціна свету, уласцівая кожнаму чалавеку, выяўленая ў міфах ды вераваннях, якія ён падзяляе, у розных сэнсах, якія надаваліся людзям, элементам матэрыяльнай культуры і інстытутам, што падзяліліся на «сваіх» і «чужых». Канструяванне этнічных адрозненняў адбывалася ў шчыльнай сувязі з узнікненнем сацыяльных груп, інстытутаў, палітычных структур, якія прэтэндавалі на асаблівае становішча, ды іх ідэалагічным афармленнем, г. зн. абгрунтаваннем свайго існавання і дзеянняў. Але ў збіранні груп адыгрывала важную ролю не толькі гэтая «палітыка», але «традыцыя», эсэнцыяй якой быў міф пра супольнае паходжанне, здатны аб'яднаць і паставіць пад адзін штандар людзей рознага паходжання. Носьбітам традыцыі, як правіла, быў адносна невялікі калектыў, звычайна – вайсковая эліта, які захоўваў яе і перадаваў другім групам, уцягнутым у працэс збірання [Кибинь 2008; Кибинь 2009].

Прыкладам дзеяння падобнага механізму этнічнай ідэнтыфікацыі можа быць міф пра рымскае паходжанне літоўскай арыстакратыі, які мусіў быў падкрэсліваць яе апрычонасць ад польскай і русінскай. Шляхта русінскага паходжання паступова ўцягвалася ў працэс «збірання» агульнай палітычнай нацыі пад літоўскай эгідай ды, урэшце, пачынала ўсведамляць сябе літвінамі. Адначасна з гэтым у Рэчы Паспалітай фарміруецца агульная польская палітычная нацыя, у межах якой літоўская шляхта захоўвала ўласную этнічную адметнасць і гістарычную свядомасць. Літоўска-русінска-польскі арыстакратычны сінтэз абумовіў з'яўленне таго, што некаторыя даследчыкі называюць «літвінскай культурнай традыцыяй» у беларускім кантэксце. У ёй вылучаецца шэраг характэрных рыс: літоўскі патрыятызм, ідэалізацыя гісторыі ВКЛ; каталіцкае (уніяцкае) веравызнанне большасці носьбітаў гэтай традыцыі; талерантнасць у дачыненні да прадстаўнікоў іншых станаў, этнасаў, канфесій; польскамоўнасць (пры гэтым утварыўся адмысловы варыянт польскай мовы – «пальшчызна крэсовая») [Куль-Сяльвестрава 2006].

Адной з найбольш характэрных прыкмет імперскасці ёсць наяўнасць палітычна, сацыяльна або эканамічна пануючай метраполіі (цэнтру) і падпарадкаванай перыферыі, якая пры гэтым можа захоўваць сваю адметнасць ды аўтаномію. У часы ВКЛ тэрытарыяльнай метраполіяй была Lithuania Propria або гістарычная Літва, а Русь і Жамойція – перыферыяй [Norkus 2007]. Сацыяльным «увасабленнем» метраполіі і стрыжнем дзяржаўнасці быў літоўскі набілітэт, што стаў ядром адзінай шляхецкай палітычнай нацыі, якая ў сваю чаргу была досыць гетэрагеннай у канфесійным ды этнічным плане.

6.2. Філасофская глеба і ідэйныя комплексы

6.2.1. Рэнесансна-гуманістычная філасофія: узаемасувязь нацыянальнага, рэгіянальнага і ўніверсальнага

Культура і філасофія эпохі Адраджэння выклікаюць неаслабную цікавасць як у савецкіх, так і замежных даследчыкаў. Гэта тлумачыцца не толькі мэтамі і задачамі, якія стаяць перад навукай, але і гуманістычным пафасам рэнесансных духоўных каштоўнасцей, іх вялікай значнасцю для сусветнай, агульначалавечай культуры. У апошнія дзесяцігоддзі істотна змяняецца традыцыйны погляд на Адраджэнне. Абгрунтоўваецца канцэпцыя рэгіянальнага і нацыянальнага ўсходняга Рэнесансу [Конрад 1972; Жирмунский 1967;

Нуцубидзе 1967; Чалоян 1968], у самой заходнееўрапейскай культуры вылучаецца рэгіён Паўночнага Адраджэння [Бенеш 1973, Немилов 1978], ставіцца і вырашаецца праблема ўсходнееўрапейскага Рэнесансу, у арбіту якога разам з Украінай і Літвой уваходзіць Беларусь [Багдановіч 1968; Пічэта 1926; Голенищев-Кутузов 1963а; Jurginis 1965; Подокшин 1967; Подокшин 1984а; Конон 1978; Подокшин 1987]. Якімі б дыскусійнымі ні былі названыя пастаноўкі пытанняў, яны навукова плённыя, бо стымулююць актыўнасць, дазваляюць выяўляць новыя аспекты гэтай глабальнай праблемы.

Усталяванне гэтай культуры на айчыннай глебе звязана з эпохай Адраджэння, якая, як паказана ў даследаванні, істотна закранула ўсходнееўрапейскі рэгіён, з'явілася заканамерным вынікам сацыяльна-эканамічнага і духоўна-культурнага развіцця беларускага грамадства XVI – першай паловы XVII ст. На падставе фактычнага матэрыялу даследуецца адзін з плённых, творча насычаных перыядаў духоўнага жыцця беларускага народа, аналізуецца філасофская спадчына выдатных асветнікаў Беларусі XVI–XVII стст. – Францыска Скарыны, Міколы Гусоўскага, Міхалона Літвіна, Сымона Буднага, Васілія Цяпінскага, Якуба з Калінаўкі, Лаўрэнція Зізанія, Стэфана Лована, Андрэя Волана, Казіміра Лышчынскага, Сімяона Полацкага і іншых, якія сцвярджалі новы, рэнесансна-гуманістычны погляд на свет і чалавека і выступалі з абгрунтаваннем у канкрэтна-гістарычнай форме такіх філасофска і сацыяльна значных агульначалавечых паняццяў, як любоў да Радзімы, прыярытэт агульнага дабра, павага да чалавечай годнасці, сацыяльная справядлівасць, свабода, інтэлектуалізм, высокая маральная адказнасць, мір, праца, шчасце і г. д.

Найбольш значная і яркая фігура Беларусі эпохі Адраджэння – Францыск Скарына (каля 1490 – каля 1551), выдатны мысліцель-гуманіст і асветнік, заснавальнік усходнеславянскага кнігадрукавання. У гісторыі беларускай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Скарыне належыць прыярытэт у пастаноўцы глабальнай сацыяльна-этычнай праблемы «чалавек – грамадства». Пераасэнсоўваючы традыцыйна хрысціянскую трактоўку гэтай праблемы, мысліцель усталёўваў самакаштоўнасць чалавечага жыцця, рэабілітаваў зямное быццё, сацыяльнае прызначэнне чалавека. Гуманістычная этыка Скарыны арыентавана пераважна на рэальнае, зямное, грамадска карыснае жыццё, яна культывавала ў чалавеку высокую духоўнасць і грамадзянскасць, усталёўвала ў якасці найбольш істотных характарыстык яго унутранага свету інтэлектуалізм, індывідуальную маральную адказнасць, чалавекалюбства, нарадалюбства, сацыяльную актыўнасць.

Як у гісторыі еўрапейскай культуры Сакрат – увасабленне філасофіі, так і ў гісторыі Беларусі Скарына – увасабленне патрыятызму, вялікай і адданай любові да Радзімы, народа. Служэнне Айчыне і народу ён узвёў у ранг самых высокіх чалавечых дабрачыннасцей, а патрыятычны подзвіг зрабіў ідэалам сацыяльна-этычных паводзін чалавека.

Асаблівая, наватарская заслуга Скарыны як мысліцеля заключаецца ў тым, што ён унёс у грамадскую свядомасць беларускага народа надзвычай важны кампанент – ідэю дзейна-актыўнай любові да Радзімы. Патрыятычную канцэпцыю Скарына ўсталёўваў не толькі тэарэтычна, але і практычна, усім сваім жыццём і нястомнай дзейнасцю, самым важным вынікам якой з'явілася заснаванне кнігадрукавання. Веліч культурнага подзвігу беларускага асветніка – у рашэнні звязаць слова і справу. Завешчаная старажытнарускімі мысліцелямі і паднятая на шчыт Скарынам ідэя служэння агульнаму дабру, Радзіме, народу, гатоўнасць дзеля іх на самыя вялікія ахвяры – гэта ідэя, якая, прайшоўшы праз вякі, канкрэтызуючыся і сацыяльна ўзбагачаючыся, стала фундаментам у сучаснай духоўнай культуры нашага народа.

Скарына прыйшоў да сапраўды гуманістычнага і дэмакратычнага вываду: духоўна-культурныя каштоўнасці павінны быць даступны шырокім масам. Менавіта на «люд просты, паспаліты», меркаваў ён, павінна быць перш за ўсё арыентавана дзейнасць інтэлігенцыі. Скарынаўская дэмакратычная трактоўка суб'екта культуры абумовіла асветніцка-гуманістычную накіраванасць грамадскай палітыкі многіх усходнееўрапейскіх мысліцеляў XVI–XVII стст. (С. Буднага, В. Цяпінскага, Л. Зізанія і інш.), садзейнічала ўсталяванню ў грамадскай свядомасці ідэі служэнню інтэлігенцыі на карысць народа, яго асвеце. У пасляскарынаўскі час гэтая ідэя была адным з матываў дзейнасці першых беларускіх і ўкраінскіх педагогаў-гуманістаў, публіцыстаў, літаратараў, вучоных, звязаных з брацкім рухам, барацьбой супраць каталіцкай экспансіі, за сацыяльную, нацыянальна-рэлігійную і духоўна-культурную свабоду. Пачынаючы з эпохі Адраджэння і перш за ўсё з дзейнасці Скарыны, асветніцка-дэмакратычная тэндэнцыя становіцца адной з вядучых у беларускай культуры.

У філасофскай культуры Беларусі Скарына – адзін з заснавальнікаў новага разумення годнасці чалавека, якое, на яго думку, заключаецца не ў сацыяльнай прэстыжнасці (радавітасці, знатнасці),

не ў суме матэрыяльных каштоўнасцей, што належаць чалавеку (маёнтках, грашовых даходах), а ў вышыні чалавечай духоўнасці, інтэлектуальна-маральных якасцях, прафесіяналізме, грамадзянскасці. Высакароднасць трактуецца ім не як спадчынная, а як набытая дабрачыннасць, зместам якой з'яўляецца высокая духоўная культура чалавека. Прапанаваная Скарынам новая трактоўка сутнасці чалавечай годнасці атрымала далейшае развіццё ў грамадска-філасофскай думцы Беларусі, у прыватнасці ў філасофска-этычных поглядах С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Волана, Сімяона Полацкага. Апошні сцвярджаў: «Родителей на сына честь не прехождает, аще добродетелей их не подражает» [Из истории 1962:263]. Просты чалавек можа дамагчыся прызнання, высокага грамадскага становішча сваімі ўласнымі намаганнямі і здольнасцямі, адукацыяй, самавыхаваннем. Высакароднасць, лічыў Сімяон Полацкі, даступна кожнаму, у тым ліку і тым, «в худе доме кто родится» [Из истории 1962:265]. Гэтая выпрацаваная рэнесанснымі мысліцелямі і развітая Сімяонам Полацкім ідэя стала адным з кампанентаў новага мыслення пятроўскай эпохі. Яна з'яўлялася магутным сацыяльна-маральным стымулам для ўсіх тых, хто выступаў за вялікую перабудову Расіі на рубяжы XVI – XVII стст., горача падтрымліваў рэфарматарскую дзейнасць Пятра І, хто прыйшоў на яго заклік у армію, на флот, на карабельныя верфі, у дзяржаўныя ўстановы і школы, хто стаў асноўнай грамадскай апорай яго новай палітыкі. Асвоеная Сімяонам Полацкім беларуская рэнесансна-этычная традыцыя ў пэўнай меры мела ўплыў на фарміраванне канцэпцыі абнаўлення Расіі.

Скарына стаяў ля вытокаў станаўлення нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа, якая складвалася ў цеснай сувязі з самасвядомасцю сацыяльнай. Для скарынаўскай нацыянальнай самасвядомасці, як і ў цэлым нацыянальнай самасвядомасці яго эпохі, характэрна тое, што яна яшчэ не адасобілася ад самасвядомасці агульнарускай. З аднаго боку, мысліцель звяртаецца да «люду простого, посполитого руского языка», г. зн. да ўсяго ўсходняга славянства, з другога боку – падкрэслівае сваё беларускае паходжанне – «Франциск Скорина из славного града Полоцка». Акрамя таго, светапогляд Скарыны прасякнуты глыбокай павагай да заходнееўрапейскай духоўна-культурнай спадчыны. Такім чынам, самасвядомасць Скарыны, як і ў цэлым нацыянальная самасвядомасць беларускага народа, у сваіх вытоках змяшчала магутны інтэрнацыянальны імпульс. У рабоце паказана, што істотным кампанентам нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа на ўсіх этапах яго станаўлення і развіцця – ад Францыска Скарыны і да Сімяона Полацкага – з'яўляецца фундаментальная ідэя ўсходнеславянскага адзінства, дружбы і братэрскага супрацоўніцтва з рускім і ўкраінскім народамі.

Цікавасць да гісторыі духоўнай культуры і думкі Беларусі XVI–XVII стст., яе выдатных прадстаўнікоў узнікае ў эпоху Асветніцтва. Прыкметна ўзмацняецца яна з другой паловы XIX ст., што было абумоўлена ростам нацыянальнай самасвядомасці, працэсам фарміравання новай беларускай літаратуры і культуры, заснавальнікі якой не без падставы бачылі ў айчынным Адраджэнні вытокі нацыянальна-культурнай традыцыі [Багдановіч 1968].

Прыярытэт у пастаноўцы праблемы культуры эпохі Адраджэння ў Беларусі належыць вядомаму беларускаму пісьменніку і мысліцелю М. А. Багдановічу. У шэрагу нарысаў, напісаных у 1911–1914 гг., ён вылучыў канцэпцыю «Беларускага Адраджэння». Дадзенае паняцце ў яго ўключала ўвесь працэс нацыянальна-культурнага развіцця беларускага народа пачынаючы з перыяду фарміравання беларускай народнасці і да пачатку XX ст. Уласна эпоха Рэнесансу ў Беларусі цікавіла даследчыка як пачатковы, надзвычай выразны і плённы этап гэтага працэсу. Да нашых дзён зберагае навуковую каштоўнасць вывад М. А. Багдановіча аб тым, што культура Адраджэння ў Беларусі абапіраецца на развіццё беларускага горада «еўрапейскага тыпу», арганізаванага «на асновах магдэбургскага права» [Багдановіч 1968:341]. Ён рашуча выступаў супраць вялікадзяржаўных сцвярджэнняў аб тым, што беларуская культура ўяўляе сабой «варыянт культуры велікарускай», абгрунтоўваў тэзіс аб яе самастойнасці. Квінтэсенцыяй «беларускага Адраджэння» М. А. Багдановіч лічыў «стварэнне літаратуры на беларускай мове» [Багдановіч 1968:343]. «Паралельна гэтаму, – піша даследчык, – ішла стваральная праца ў іншых галінах духоўнага жыцця» [Багдановіч 1968:218]. Аднак ён не закранаў гісторыю грамадска-філасофскай думкі. Прычынамі заняпаду нацыянальнай культуры М. А. Багдановіч лічыў страту Вялікім Княствам Літоўскім «львінай часткі сваёй самастойнасці», дэнацыяналізацыю феадалаў і часткі мяшчанства [Багдановіч 1968:219]. Ён сцвярджаў, што ў гісторыі нацыянальна-культурнага развіцця Беларусі XVII–XVIII стст. не было перапынку, а змяніўся толькі спосаб існавання духоўных форм, літаратуры, і гэта пазней вельмі пераканаўча даказаў А. І. Мальдзіс [Мальдзіс 1980]. І ўсё ж, высвятляючы прычыны заняпаду культуры эпохі Адраджэння ў Бе-

ларусі, М. А. Багдановіч не звярнуў увагі на некаторыя істотныя моманты – феадальна-каталіцкую рэакцыю, контррэфармацыю і інш. Тым не менш заслуга даследчыка заключаецца ў тым, што ён, нягледзячы на слабую вывучанасць гэтага пытання, недастатковую колькасць фактаў, якія назапасіла навука, паспрабаваў сінтэзаваць наяўны матэрыял, выпрацаваць на яго аснове пэўную канцэпцыю. Істотнае значэнне для разумення духоўных працэсаў разглядаемага часу маюць працы Я. Ф. Карскага. Перш за ўсё яны праліваюць святло на своеасаблівасць культурна-моўнай сітуацыі ў Беларусі на працягу XIV–XVII стст. Пачатак фарміравання беларускай народнасці, яе культуры і мовы вучоны адносіць да перыяду стварэння Вялікага Княства Літоўскага [Карский 1904:114]. Ён падкрэслівае генетычную сувязь беларускай пісьменнасці, якая фарміруецца, са старажытнарускай пісьменнасцю і культурай у цэлым. У моўна-культурнай сітуацыі XIV–XVII стст. Я. Ф. Карскі выдзяляе чатыры характэрныя моманты: заняпад царкоўна-славянскай мовы; ператварэнне народнай мовы ў літаратурную; выцясненне старабеларускай літаратурнай мовы польскай; функцыянаванне і далейшае развіццё беларускай мовы на народнай аснове [Карский 1921:8]. Рэфармацыя ў Беларусі трактуецца Я. Ф. Карскім як праяўленне рацыяналізму і гуманізму на айчыннай глебе, адлюстраванне росту нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. На думку даследчыка, яна стымулявала развіццё беларускай мовы і культуры [Карский 1921:153–158]. Прычыны выцяснення старабеларускай літаратурнай мовы польскай Я. Ф. Карскі бачыць у грамадска-культурным збліжэнні Вялікага Княства Літоўскага з Польшчай, здрадзе прадстаўнікоў пануючага класа сваёй нацыянальнай культуры [Карский 1921:6]. Вучоны правільна адзначаў, што зберагальнікам нацыянальнай культуры і мовы з'яўляўся просты народ, «які састаўляў корань і аснову беларускага племені» [Карский 1921:III]. Высока ацэньваў Я. Ф. Карскі асобу і дзейнасць Францыска Скарыны, якога лічыў прадстаўніком культуры эпохі Адраджэння. Аднак вучоны абмяжоўваў значэнне скарынаўскай дзейнасці ў гісторыі беларускай культуры, зводзіў яе да вузкага асветніцтва, не прызнаваў яе шырокага, рэфарматарска-светапогляднага характару [Карский 1921:18–30]. Дзейнасць С. Буднага, М. Кавячынскага, В. Цяпінскага даследчык разглядаў як працяг нацыянальна-культурнай, асветніцкай традыцыі Скарыны. Я. Ф. Карскі адзначаў жыватворны характар узаемасувязей беларускай і рускай культур.

Найбольш значная публікацыя 20-х гадоў XX ст., прысвечаная гісторыі айчыннай рэнесанснай культуры XVI ст., – калектыўная праца «400-годдзе беларускага кнігадрукавання». Цэнтральнае месца ў ёй займае артыкул У. І. Пічэты «Беларускае Адраджэнне ў XVI стагоддзі», у якім аўтар ставіць і спрабуе вырашыць праблему айчыннага Рэнесансу. Важнейшым фактарам развіцця рэнесанснай культуры ў Беларусі даследчык лічыць рост гарадоў, гандлю, што абумовіла эканамічную і палітычную кансалідацыю беларуска-літоўскіх земляў, фарміраванне нацыянальнай самасвядомасці. У. І. Пічэта адзначае ўзаемасувязь айчыннага гуманізму і Рэфармацыі [Чатырохсотлецце 1926:139]. У рэчышчы рэфармацыйна-гуманістычных тэндэнцый эпохі, лічыць даследчык, разгарнулася дзейнасць Ф. Скарыны. Ён дае ёй высокую ацэнку, аднак крыху мадэрнізуе фігуру беларускага гуманіста, атаясамліваючы яго з дзеячамі нацыянальна-культурнага руху Беларусі XIX – пачатку XX ст. У. І. Пічэта разглядае айчынную Рэфармацыю не толькі як рэлігійна-грамадскі, але і як нацыянальна-культурны рух, які «аказаў пэўны ўплыў на развіццё народнай мовы». Ён зазначае, што Скарына бачыў у роднай мове нацыянальна-культурны фактар вялікага значэння, які меў сваёй мэтай «культурнае і маральнае развіццё свайго народа». На «гэтым жа самым пункце погляду стаіць і Сымон Будны», які характарызуецца вучоным як «бліскучы прадстаўнік беларускага гуманізму другой паловы XVI стагоддзя», «палымяны абаронца роднай мовы» і г. д. Па вызначэнні У. І. Пічэты, Будны быў «свабодным, незалежным мысліцелем, які смела ставіў пытанні і да ўсяго падыходзіў са сваім крытычным аналізам» [Чатырохсотлецце 1926:143]. Прадаўжальнікам жа грамадскай і нацыянальна-культурнай лініі Скарыны і Буднага з'яўляўся Васілій Цяпінскі, для якога, «як і для яго папярэднікаў, любоў да свайго народа была матывам, які накіроўваў усю яго дзейнасць» [Чатырохсотлецце 1926:144].

У. І. Пічэта прыходзіць да высновы, што Адраджэнне і Рэфармацыя ў Беларусі «рашуча вылучылі на першы план нацыянальна-культурную праблему» [Чатырохсотлецце 1926:143]. На наш погляд, такая канцэпцыя патрабуе адпаведнай карэкціроўкі. Справа ў тым, што нацыянальна-культурны пафас дамінантны ў грамадскай практыцы і светапоглядзе толькі некаторых, галоўным чынам нацыянальна арыентаваных, мысліцеляў. Найбольш тыповыя прадстаўнікі гэтай лініі – Францыск Скарына, Васілій Цяпінскі і інш.

У грамадска-культурнай дзейнасці С. Буднага, М. Гусоўскага і цэлага шэрагу да іх падобных мысліцеляў нацыянальна-культурны момант таксама прысутнічае, але ён не дамінуе ў сістэме светапоглядных каштоўнасцей. Таму не трэба зводзіць Адраджэнне ў Беларусі да адраджэння нацыянальных культурных форм, бо гэта разыходзіцца з усёй сукупнасцю гістарычных фактаў, хоць нацыянальна-культурнае адраджэнне з'яўляецца адным з яго істотных, каштоўных момантаў. Аднак гэта, вядома, адраджэнне не ў літаральным сэнсе слова (нельга адраджаць тое, што не існавала), а ў канкрэтна-гістарычным, г. зн. у тым сэнсе, які ўкладваецца ў названае паняцце сучаснай навукай, карацей кажучы, гэта працэс станаўлення новай грамадскай самасвядомасці, беларускай нацыянальнай культуры.

З ліку прац 40-х гадоў XX ст. трэба адзначыць даследаванне А. У. Флароўскага «Чэшская біблія ў гісторыі рускай культуры і пісьменнасці», у якім Скарына разглядаецца як выдатны прадстаўнік усходнеславянскага Адраджэння [Флоровский 1946].

Даследаванне культуры Беларусі эпохі Адраджэння актывізавалася ў пачатку 50-х гадоў. Гэтаму садзейнічала сесія Аддзялення грамадскіх навук Акадэміі навук Беларускай ССР (май 1948 г.), на якой У. М. Перцаў прачытаў даклад аб гуманістычным характары дзейнасці і светапоглядзе Скарыны [Перцаў 1948].

У 1958 г. выйшла ў свет манаграфія М. А. Алексютовіча «Скарына, яго дзейнасць і светапогляд», якая была першым грунтоўным даследаваннем грамадска-філасофскіх поглядаў усходнеславянскага гуманіста. Аўтар адзначае супярэчлівы характар светапогляду Ф. Скарыны, наяўнасць сярэднявечна-схаластычных і рэнесансна-гуманістычных элементаў у яго поглядах. Доказы некаторых даследчыкаў аб уплыве на Скарыну рэфармацыйных ідэй М. А. Алексютовіч лічыць непераканаўчымі [Алексютовіч 1958:13–14]. Ён даволі вузка трактуе Рэфармацыю, не знаходзіць у ёй кропак сутыкнення з гуманізмам. Даследчык гаворыць аб асветніцкім характары дзейнасці Скарыны, яго беларускім і агульнарускім патрыятызме; падкрэслівае рэнесансны індывідуалізм мысліцеля, цікавасць да свецкіх ведаў і ўнутранага свету чалавека, верацярпімасць, вальнадумства, элементы рацыяналізму ў яго гнасеалагічных і сацыяльна-палітычных поглядах. Хоць М. А. Алексютовіч і не ставіць праблемы культуры і філасофска-грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, яна прысутнічае ў яго працы імпліцытна. Аднак, па-першае, гэтая праблема вырашаецца ў асноўным на матэрыяле адной

персаналіі, па-другое, вучоны не выяўляе асаблівасцей айчыннага Рэнесансу, атаясамлівае яго з заходнееўрапейскім.

У 1962 г. выдадзены зборнік дакументаў «З гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі», падрыхтаваны супрацоўнікамі сектара гісторыі філасофіі Інстытута філасофіі АН БССР. Упершыню ў беларускай гісторыка-філасофскай навукі была даволі шырока прадстаўлена галерэя мысліцеляў эпохі Адраджэння ў Беларусі – Ф. Скарына, С. Будны, В. Цяпінскі, А. Лован, К. Бекеш, Ф. Касы, С. Зізаній, Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, А. Філіповіч, С. Полацкі, К. Лышчынскі і інш. Аднак з прычыны спецыфікі зборнік дае толькі фрагментарнае ўяўленне аб айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думцы.

Айчынная рэнесансна-гуманістычная філасофская і грамадска-палітычная думка разглядаецца ўжо ў якасці праблемы ў наступных калектыўных гісторыка-філасофскіх публікацыях. Яе аспекты даследуюцца ў «Нарысах гісторыі філасофскай і сацыялагічнай думкі Беларусі» (1973 г.). У калектыўнай манаграфіі «Ідэі гуманізму ў грамадска-палітычнай і філасофскай думцы Беларусі (1977 г.) аналізуюцца канкрэтныя формы гуманізму ў духоўнай культуры, філасофіі, грамадска-палітычнай думцы, эстэтыцы Беларусі, якія паступова змяняюць адна адну, але зберагаюць пераемную сувязь. У манаграфіі на аснове новых крыніц даецца паглыбленая трактоўка праблемы рэнесанснага гуманізму ў яго канкрэтна-гістарычным, рэгіянальна і нацыянальна абумоўленым варыянце, адзначаюцца некаторыя агульныя і асаблівыя рысы ў культуры і філасофскай думцы эпохі Адраджэння ў Беларусі.

Лагічным працягам папярэдніх прац з'яўляецца кніга «Ідэі матэрыялізму і дыялектыкі ў Беларусі», якая выйшла у 1980 г. і дзе ўпершыню больш або менш поўна даследуецца працэс станаўлення і развіцця матэрыялістычных, натуралістычных і дыялектычных ідэй і тэндэнцый у філасофскай і грамадска-палітычнай думцы эпохі Адраджэння ў Беларусі, а таксама калектыўная манаграфія беларускіх і літоўскіх вучоных «Філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі і Літвы: Дакастрычніцкі перыяд. Заканамернасці развіцця, праблемы даследавання» (1987 г.). Да названых прац далучаецца даследаванне «З гісторыі вальнадумства і атэізму ў Беларусі» (1978 г.).

Праблема станаўлення і развіцця філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі ў Беларусі (XVI–

XVII стст.) з'яўляецца асноўным зместам навуковых публікацый С. А. Падокшына [Подокшин 1967; Подокшин 1970; Подокшин 1974; Подокшин 1981; Подокшин 1984a; Подокшин 1984b; Подокшин 1987]. Асвятляючы гісторыю развіцця эстэтычнай думкі ў Беларусі XVI–XVII стст., асобныя меркаванні адносна айчыннага Адраджэння выказвае Э. К. Дарашэвіч.

Пытанні культуры і эстэтыкі эпохі Адраджэння ў Беларусі разглядаюцца ў шэрагу прац У. М. Конана, перш за ўсё ў манаграфіі «Ад Рэнесансу да класіцызму», якая выйшла ў свет у 1978 г. Услед за М. А. Багдановічам, Я. Ф. Карскім, У. І. Пічэтам і іншымі даследчык лічыць, што «ўжо ў эпоху Рэнесансу ўзніклі пэўныя элементы беларускай нацыянальнай культуры, асабліва ў галіне літаратуры, мастацтва, грамадска-палітычнай і філасофскай думкі» [Конон 1978:9]. У. М. Конан прапаноўвае наступную перыядызацыю рэнесанснай культуры Беларусі: ранні Рэнесанс (першая палова XVI ст.) і позні Рэнесанс (другая палова XVI – пачатак XVII ст.). Такая перыядызацыя паходзіць з запозненага характару сацыяльна-эканамічнага, палітычнага і духоўнага развіцця краін Усходняй Еўропы. Сацыяльнай базай Адраджэння У. М. Конан, як і іншыя даследчыкі, лічыць развіты горад, які фарміраваў свядомасць не толькі гандлёва-рамеснай часткі насельніцтва, але і адукаваных шляхецкіх колаў. Аўтар адзначае незавершаны, кампрамісны характар айчыннага Рэнесансу, яго пераемную сувязь з духоўнай культурай Сярэднявечча. Рэнесансны гуманізм, лічыць У. М. Конан, мяркуе развітую чалавечую асобу, разуменне неабходнасці гармоніі матэрыяльнага і духоўнага пачаткаў і з'яўляецца сінтэзам антычнай дамінанты цялеснасці і хрысціянскай дамінанты духоўнасці, г. зн. антычнага эстэтызму і хрысціянскага гуманізму. У той жа час Рэнесанс – гэта эпоха сацыяльна-светапоглядных канфліктаў. Агульначалавечы характар культуры Адраджэння не выключае яе своеасаблівасцей у розных рэгіёнах Еўропы. Заснавальнікам рэнесансна-гуманістычнага светапогляду ў Беларусі У. М. Конан лічыць Ф. Скарыну. Даследчык сцвярджае, што ў гэты перыяд рэлігійна-філасофская праблематыка вырашалася на аснове рацыяналістычнай крытыкі Бібліі. Прадстаўніком такога тыпу філасофствавання з'яўляўся С. Будны, якому ўласцівы логіка-аналітычны падыход да Бібліі ў адрозненне ад Ф. Скарыны, які мастацка-эстэтычна ацэньваў кнігі Святога Пісання. Перыяд позняга Рэнесансу адзначаны пачаткам шырокай ідэалагічнай экспансіі каталіцызму, якая ўзначальвалася ордэнам езуітаў.

Аўтар правільна падкрэслівае, што езуіты выкарыстоўвалі ў інтарэсах каталіцызму некаторыя дасягненні Рэнесансу, звяртаючы ўвагу на адукацыю, мастацтва, літаратуру, філасофскую навуку. Значны ўдар яны спрабавалі нанесці па нацыянальных культурных каштоўнасцях, абвясціўшы ўсходнеславянскія мовы непаўнацэннымі. Езуіцкая ідэалагічная агрэсія сустрэла рашучы адпор у асобе адукаваных праваслаўных палемістаў, якія ўсталі на абарону нацыянальна-рэлігійных традыцый. Рэнесансны вопыт, мяркуе У. М. Конан, у нейкай меры быў асвоены культурай барока. Сінтэз гэтых дзвюх культур у Беларусі прасочваецца ў творчасці Сімяона Полацкага, эстэтычныя прынцыпы якога «зводзяцца да зыходных пазіцый хрысціянскай эстэтыкі ў яе гуманістычнай інтэрпрэтацыі» [Конон 1978:93]. Даследчык прыходзіць да высновы, што ў мастацкай культуры і эстэтычнай думцы Беларусі, якая арыентуецца на ўсходнеславянскія традыцыі, не адбылося выразнага размежавання паміж познім Рэнесансам і барока. Больш акрэслена мастацка-эстэтычная канцэпцыя барока ў лацінамоўнай айчыннай культуры.

У шэрагу прац К. С. Пракошынай даследуецца вельмі важны для разумення культуры Беларусі канца XVI – першай паловы XVII ст. перыяд барацьбы беларускага народа за рэлігіійную і нацыянальна-культурную свабоду: высвятляецца роля ў гэтай барацьбе аднаго з найбольш выдатных дзеячаў і мысліцеляў Беларусі і Украіны – Мялецiя Сматрыцкага, у светапоглядах якога аўтар выяўляе некаторыя рэнесансна-гуманістычныя ідэі. Заслугоўваюць увагі працы К. С. Пракошынай, у якіх аналізуюцца вальнадумства і атэізм эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, атэістычны і матэрыялістычны светапогляд К. Лышчынскага [Из истории 1976; Прокошина 1966; Прокошина, Шалькевич 1986].

Сацыялагічнай, палітычнай і прававой думцы XVI – першай паловы XVII ст. прысвечаны працы С. Ф. Сокала [Сокол 1974; Сокол 1984]. Некаторыя пытанні асвятлення філасофскай і грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі закрануты А. С. Кляўчэнем, А. С. Майхровічам [Клевченя, Майхрович 1978; Майхрович 1987]. Вучоныя правільна адзначаюць, што большай увагі заслугоўвае палемічная літаратура канца XVI – першай паловы XVII ст., у якой зафіксаваны пратэст супраць нацыянальна-рэлігійнага прыгнёту беларускага народа, а таксама разнастайныя праяўленні антыфеадальнай барацьбы народных мас. Падкрэсліваецца, што наспела неабходнасць больш інтэнсіўнага даследавання працэсу ўзаемаўплыву

рускай, украінскай, беларускай, літоўскай і польскай культур, тыпалагічнага вывучэння гісторыі айчыннай філасофскай і грамадскай думкі.

У 1976 г. выйшла ў свет кніга, падрыхтаваная калектывам рускіх, украінскіх, беларускіх, літоўскіх і польскіх вучоных, «Культурныя сувязі народаў Усходняй Еўропы ў XVI ст. (Праблемы ўзаемаадносін Польшчы, Расіі, Украіны, Беларусі і Літвы ў эпоху Адраджэння)». Аўтары яе прыходзяць да вываду аб тым, што «гісторыка-культурныя працэсы ў гэтых краінах праходзілі ва ўмовах даволі цеснага сутыкнення з культурным жыццём Еўропы ў цэлым, у прыватнасці з тымі аспектамі, якія аказаліся звязанымі з эпохай Адраджэння» [Культурные связи 1976:5]. Вынікам плённага навуковага супрацоўніцтва рускіх, беларускіх, украінскіх і літоўскіх даследчыкаў з'яўляюцца кнігі «Беларускі асветнік Францыск Скарына і пачатак кнігадрукавання ў Беларусі і Літве» (1979 г.), «Іван Фёдараў і ўсходнеславянскае кнігадрукаванне» (1984 г.) і інш., дзе асветлены некаторыя аспекты культуры, грамадска-філасофскай думкі Расіі, Беларусі, Украіны і Літвы эпохі Адраджэння. Даследаванню матэрыяльнай і духоўнай культуры Беларусі XVI–XVII стст. прысвечаны працы Л. С. Абецэдарскага, У. У. Анічэнкі, М. Б. Батвініка, М. Я. Грынблата, Г. Я. Галенчанкі, А. П. Грыцкевіча, В. П. Грыцкевіча, В. І. Дарашкевіча, А. І. Жураўскага, З. Ю. Капыскага, І. А. Каралёва, Л. Л. Кароткай, У. Г. Кароткага, А. Ф. Коршунава, М. Г. Ларчанкі, А. С. Майхровіча, А. І. Мальдзіса, Я. Н. Мараша, В. І. Мялешкі, Я. І. Парэцкага, В. М. Пузікава, М. Ф. Спірыдонава, В. А. Чамярыцкага, В. У. Чапко, В. Ф. Шалькевіча, В. Ф. Шматава, І. А. Юхо і іншых, якія былі апублікаваны ў 50–80-х гадах. Трэба адзначыць, што ў названых публікацыях або рашаліся пытанні гісторыі эканамічнага, сацыяльна-палітычнага і агульнакультурнага развіцця грамадства (літаратуры, кнігадрукавання, адукацыі, мастацтва, мовы), або разглядаліся асобныя персаналіі і аспекты філасофскай і грамадскай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, пераважна эстэтыкі, сацыялогіі, палітычнай культуры. Гэтае даследаванне ахоплівае ўсе бакі праблемы станаўлення і развіцця філасофскай культуры эпохі Адраджэння ў Беларусі ў яе шматграннасці і адзінстве, прадстаўляе айчынную рэнесансна-гуманістычную думку як цэласную сістэму са сваімі асаблівасцямі і заканамернасцямі развіцця.

Вялікае значэнне для разумення культурна-філасофскага працэсу XVI–XVII стст. ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне маюць працы

савецкіх аўтараў, якія прысвечаны гісторыі айчыннай і замежнай філасофіі, грамадска-палітычнай думцы, культуры позняй Антычнасці, Сярэднявечча, Адраджэння і Рэфармацыі, эпохі раннебуржуазных рэвалюцый, аналізу праблемы светапогляду.

У нашай працы вырашаюцца дзве асноўныя задачы: па-першае, аналізуецца матэрыяльны і духоўна-культурны кантэкст, у якім нараджалася і развівалася айчынная рэнесансна-гуманістычная думка; па-другое, даследуецца – у анталагічным, метадалагічным, гнасеалагічным, этычным і сацыяльна-палітычным аспектах – развіццё самой філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі. У першым выпадку выяўляецца комплекс сацыяльна-эканамічных і духоўна-культурных прадпасылак, якія служылі зыходным пунктам і асновай фарміравання рэнесансна-гуманістычнай думкі ў Беларусі; вызначаюцца агульныя і спецыфічныя рысы айчыннага Адраджэння; раскрываецца змест паняцця «рэнесансны гуманізм» ва ўмовах культуры ўсходнееўрапейскага, у прыватнасці беларускага, рэгіёна; прасочваецца сувязь рэнесансна-гуманістычнай культуры Беларусі з папярэднім этапам духоўнага развіцця грамадства, культурай і думкай рускага, украінскага, літоўскага, польскага народаў, заходнееўрапейскага Адраджэння і Рэфармацыі. У другім – аднаўляецца агульная карціна філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння ў Беларусі, распрацоўваецца перыядызацыя і тыпалогія, выдзелены асноўныя кірункі, выяўляюцца найбольш істотныя заканамернасці і характэрныя рысы. У працы даследуецца канкрэтна-гістарычная спецыфіка інтэрпрэтацыі мысліцелямі Беларусі праблем быцця і пазнання, аналізуюцца адраджэнскія формы рэлігійнага рацыяналізму і вальнадумства, матэрыялізму і атэізму. Аўтарам вывучана гісторыя рэнесанснай этыкі ў Беларусі ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага, вызначаны асноўныя тэндэнцыі яе развіцця, акрэслены кірункі, разгледжаны найбольш істотныя праблемы. Прасочана станаўленне і развіццё рэнесанснай сацыяльна-палітычнай думкі ў Беларусі, выяўлена яе сувязь з вядучымі тэндэнцыямі грамадскага жыцця, антыфеадальнай і саслоўна-класавай барацьбой, філасофскай культурай эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, працэсам распаду феадальна-сярэднявечнага, тэалагічнага і фарміравання раннебуржуазнага, юрыдычнага светапогляду і, нарэшце, паказаны характар і асаблівасці адлюстравання ў беларускай грамадска-палітычнай думцы працэсу станаўлення нацыянальнай самасвядомасці.

Пры даследаванні рэнесансна-гуманістычнай філасофіі Беларусі аўтар зыходзіць з наступных перадумоў: айчынная думка эпохі ёсць канкрэтна-гістарычны феномен, абумоўлены наяўнымі эканамічнымі, сацыяльнымі і духоўнымі фактарамі, састаўная частка гісторыі культуры беларускага народа, якая мае свае асаблівасці. У той жа час гэта не нацыянальна і рэгіянальна ізаляваная, а інтэграваная ў агульнаеўрапейскі духоўны працэс з'ява. Своеасаблівасць эпохі, як вядома, заключаецца ў тым, што філасофска-ідэалагічная барацьба праходзіла пераважна ў рэлігійнай форме. Спецыфіка такой гістарычнай сітуацыі знайшла тэарэтычнае абгрунтаванне ў творах заснавальнікаў марксізму-ленінізму. Звяртаючы ўвагу на рэлігійна-тэалагічны характар філасофствавання на пэўным этапе гісторыі, у пэўных умовах развіцця культуры і грамадскай свядомасці, заснавальнікі марксізму-ленінізму адзначылі, што ў рамках самой тэалогіі, як і схаластычнай філасофіі, функцыянавалі нятоесныя, іншы раз супрацьлеглыя па сваёй сутнасці вучэнні і цячэнні, якія выказвалі ідэі розных класаў, сацыяльных слаёў, іх адносіны да свету, грамадства, чалавека, працэсу пазнання і г. д. Прычым пры аналізе і ацэнцы філасофскіх вучэнняў і ідэй заснавальнікі марксізму-ленінізму рэкамендавалі ўлічваць залежнасць іх не толькі ад агульнага характару эпохі, але і ад канкрэтных сацыяльных і нацыянальных асаблівасцей [Богданов 1970]. У рабоце выяўляецца той уклад, які ўнеслі ва ўсходнееўрапейскую і сусветную філасофію, грамадска-палітычную думку айчынныя дзеячы культуры. Паказана, што, нягледзячы на сацыяльна-класавую і рэлігійную абумоўленасць, творчая дзейнасць выдатных мысліцеляў эпохі Адраджэння Беларусі, Украіны, Літвы – Ф. Скарыны, М. Гусоўскага, М. Літвіна, С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Волана, Л. Зізанія, К. Лышчынскага, Сімяона Полацкага і інш. – мела гістарычна прагрэсіўны характар, садзейнічала разбурэнню застарэлых ідэалагічных, рэлігійна-філасофскіх, сацыяльна-палітычных поглядаў, фарміраванню сталых, агульначалавечых духоўных каштоўнасцей, філасофскіх і навуковых уяўленняў новага часу.

Трэба адзначыць, што тэндэнцыйная ацэнка ідэйна-філасофскай спадчыны рускага, украінскага і беларускага народаў XVI–XVII стст. даецца ў працах некаторых дарэвалюцыйных даследчыкаў, а таксама сучасных клерыкальна-буржуазных гісторыкаў і філосафаў, якія бачаць прагрэсіўнасць мысліцеляў і грамадскіх дзеячаў Беларусі

і Украіны XVI–XVII стст. галоўным чынам у іх рэлігійнай дзейнасці, абароне праваслаўя.

Лічым неабходным зрабіць некалькі заўваг наконт некаторых паняццяў, выкарыстаных у нашым даследаванні. Рэнесансна-гуманістычны светапогляд трактуецца як канцэптуальная сістэма ўзаемасувязных установак і прынцыпаў (адраджэнскі антрапацэнтрызм, духоўна-маральная свабода, натуралізм), якая вызначае асноўны змест і накіраванасць перадавой грамадскай свядомасці эпохі Адраджэння. У паняцце «філасофская і грамадска-палітычная думка эпохі Адраджэння ў Беларусі» ўкладваецца той жа змест, што і ў аналагічную думку заходнееўрапейскага рэгіёна, г. зн. маюцца на ўвазе рэнесансна-гуманістычныя формы філасофскіх ведаў. Адзначым, што прадметам даследавання з'яўляецца не ўвесь мысліцельны матэрыял эпохі, а толькі тыя ідэі, канцэпцыі, вучэнні ў айчыннай філасофскай культуры XVI–XVII стст., на якіх ляжыць адбітак Рэнесансу і якія з'яўляюцца яго істотным адлюстраваннем. Карацей кажучы, у аб'ём паняцця «філасофская і грамадска-палітычная думка эпохі Адраджэння ў Беларусі» ўкладваецца ўся сукупнасць самых важных анталагічных, гнасеалагічных, метадалагічных, этычных і сацыяльна-палітычных аспектаў, змешчаных ва ўласна філасофскіх і ў рэлігійна-тэалагічных, мастацка-літаратурных, гістарычных і другіх творах эпохі, звязаных з адраджэнскімі гуманістычнымі тэндэнцыямі і апазіцыйных схаластыцы, пануючаму рэлігійна-тэалагічнаму, сярэднявечнаму светапогляду.

Што да паняцця «грамадская думка», то пры вызначэнні яго зместу аўтар падзяляе пункт погляду, згодна з якім аб'ектам даследавання грамадскай думкі з'яўляюцца кардынальныя сацыяльныя праблемы, да якіх была прыцягнута ўвага грамадства, класаў, ідэолагаў у той ці іншы час [Методологические проблемы 1977:5]. Зрэдку выкарыстоўваецца таксама і такое паняцце, як «філасофская культура». Яно ўключае ў сябе не толькі саму думку, але і спосаб яе існавання, г. зн. тыя канкрэтныя формы і духоўна-культурны кантэкст, у якіх функцыянуе філасофская і грамадска-палітычная думка.

Адносна паняццяў «асветнік», «асветніцтва» заўважым наступнае: сустракаючы іх у тэксце, трэба мець на ўвазе перш за ўсё дзейнасць, арыентаваную на прапаганду культурна-філасофскіх каштоўнасцей, ведаў у шырокіх, дэмакратычных слаях грамадства. Менавіта такое асветніцтва характэрна для Скарыны, які адрасаваў сваю дзейнасць «людем простым, посполитым руского языка»,

намагаўся інтэлектуальна, маральна і палітычна ўзвысіць свой народ, ператвараючы простага чалавека з падданага ў грамадзяніна. Вядома, з класічным асветніцтвам маем справу ў эпоху Асветніцтва, аднак і ў адносінах да больш ранняга часу можна гаварыць пра асветніцтва і ў практычным, і ў светапоглядным плане, праўда, не як пра цэласную канцэпцыю, а як пра элементы, тэндэнцыі. Як асветніцкае, напрыклад, можна трактаваць меркаванне Сакрата пра тое, што дабрачыннасць выцякае з ведаў. Асветніцкая накіраванасць характэрна і для філасофіі Эпікура, які імкнуўся вызваліць людзей сваёй эпохі ад страху перад багамі, за што і быў названы заснавальнікамі марксізму «сапраўдным радыкальным асветнікам старажытнасці» [Маркс, Энгельс Т. 3:127].

Даследаванне грунтуецца на шырокім коле разнастайных крыніц, многія з якіх уводзяцца ў навуковы ўжытак упершыню. Да ліку апошніх адносяцца філасофска-этычныя трактаты Андрэя Волана «Аб шчаслівым жыцці, ці найвышэйшым дабры», «Аб гасудары і яго асабістых дабрачыннасцях», перакладзеныя на рускую мову У. К. Шатонам; каментарыі С. Кашуцкага да сачынення Цыцэрона «Аб абавязках», Беняша Буднага да цыцэронаўскіх трактатаў «Аб старасці» і «Аб сяброўстве»; каментарыі з Брэсцкай Бібліі 1563 г.; шэраг матэрыялаў з Аддзела рукапісаў Цэнтральнай бібліятэкі АН Літоўскай ССР, Аддзела рукапісаў бібліятэкі Вільнюскага дзяржаўнага ўніверсітэта і інш. У працы ўпершыню выкарыстоўваецца перакладзены У. К. Шатонам з лацінскай мовы на рускую трактат А. Волана «Аб палітычнай, ці грамадзянскай, свабодзе» (раней беларускія даследчыкі карысталіся польскім перакладам гэтага трактата). Важнейшымі крыніцамі, на якіх грунтуецца наша даследаванне, з'яўляюцца прадмовы і пасляслоўі Скарыны да біблейскіх кніг, выдадзеных А. Ф. Коршунавым, паэтычныя сачыненні Міколы Гусоўскага ў перакладах Я. Семяжона і Я. Парэцкага, твор Міхалона Літвіна «Аб норавах татар, літоўцаў і масквіцян», творы С. Буднага «Катэхізіс», «Аб асноўных палажэннях хрысціянскай веры», «Аб свецкай уладзе», «Ліст Булінгеру», яго ж прадмова і каментарыі да Новага Запавету 1574 г., лісты Арцемія, адрасаваныя розным асобам, у тым ліку С. Буднаму, лісты Андрэя Курбскага, творы В. Цяпінскага, Л. Зізанія, М. Сматрыцкага, А. Філіповіча, М. Чаховіца, Б. Буднага, Сімяона Полацкага, Я. Даманеўскага, фрагменты са знішчанага езуітамі трактата К. Лышчынскага «Аб неіснаванні Бога» і шэраг дакументаў, звязаных з яго асуджэннем, тэксты

Статута Вялікага Княства Літоўскага (1588 г.) і прадмова да яго Л. Сапегі, шматлікія зборнікі дакументаў, выдадзеныя да і пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі як у нашай краіне, так і за яе межамі, галоўным чынам у Польшчы.

Да найбольш значных крыніц па гісторыі беларускай рэнесансна-гуманістычнай культуры і думкі, якія апублікаваны ў апошнія гады, належыць зборнік дакументаў і матэрыялаў «Францыск Скарына», падрыхтаваны В. І. Дарашкевічам [Францыск Скарына 1988]. Усе прадмовы і пасляслоўі вялікага беларускага мысліцеля і асветніка да біблейскіх кніг надрукаваны ў энцыклапедычным даведніку «Францыск Скарына і яго час» (Мінск, 1988 г.). Ажыццёўлена выданне тэксту Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г. з каментарыямі і даведнікам (Мінск, 1989 г.).

Што да іншамоўных крыніц, то тут у першую чаргу належыць адзначыць публікацыю італьянскага вучонага Масіма Фірпа «Антытрынітарыі Усходняй Еўропы XVI стагоддзя. Новыя тэксты Сымона Буднага, Міколы Паруты і Якуба Палеалога» (Фларэнцыя, 1977 г.), у якой упершыню надрукаваны лоскі рукапіс Сымона Буднага «Наконт аргументаў Сімлера адносна дзвюх натур Хрыста» [Firpo 1977].

Значнай падзеяй у сучаснай гісторыка-філасофскай навуцы з'яўляецца выхад у свет выдатнага рэлігійна-філасофскага трактата Сымона Буднага «Аб галоўнейшых артыкулах хрысціянскай веры» (Варшава, Лодзь, 1989 г.), які не перавыдаваўся з 1576 г. Гэтую высакародную працу ажыццявілі польскія вучоныя Лех Шчуцкі, Марыя Мацяўска і Здзіслаў Завадзкі.

Тэорыя, адзначаў К. Маркс, ажыццяўляецца ў народзе пастолькі, паколькі яна з'яўляецца здзяйсненнем яго патрабаванняў [Маркс, Энгельс Т. 1:423]. Рэнесансна-гуманістычная думка Беларусі – заканамерны вынік матэрыяльнага і духоўнага развіцця грамадства, састаўная і неад'емная частка культуры беларускага народа. Яе станаўленне і развіццё, асноўныя рысы і асаблівасці вызначаліся характарам і спецыфікай сацыяльна-эканамічных і духоўна-культурных працэсаў.

На працягу XV–XVI стст. у Беларусі, якая ўваходзіла ў склад Вялікага Княства Літоўскага, а затым і Рэчы Паспалітай, складваліся рэальныя перадумовы для фарміравання элементаў раннебуржуазнай духоўнай культуры, рэнесансна-гуманістычнай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Да іх, у прыватнасці, адносяцца рост гарадоў, развіццё таварна-грашовай гаспадаркі, павелічэнне

гарадскога, гандлёва-рамеснага насельніцтва, узмацненне палітычнай цэнтралізацыі і дзяржаўна-прававой стабільнасці грамадства, фарміраванне беларускай народнасці і станаўленне нацыянальнай самасвядомасці, інтэнсіўныя кантакты з Рускай дзяржавай, краінамі Заходняй і Цэнтральнай Еўропы, змены ў светапоглядзе перадавой часткі феадалаў і г. д. У XVI – першай палове XVII ст. адбываецца працэс секулярызацыі культуры Беларусі: развіваюцца кнігадрукаванне, адукацыя, узрастае цікавасць да культурна-філасофскіх каштоўнасцей Антычнасці сярод феадалаў і заможных гараджан, узмацняюцца мецэнацкія тэндэнцыі, распаўсюджваюцца ідэі рэнесанснага гуманізму і Рэфармацыі, ідзе станаўленне беларускай мовы, нацыянальнай пісьменнасці, літаратуры, мастацтва, айчыннай пісьменнасці на лацінскай і польскай мовах. У цэлым у аналізуемы перыяд культурнае развіццё і грамадская свядомасць усходнееўрапейскага рэгіёна, у прыватнасці Беларусі, дасягнулі ўзроўню, пры якім аказаліся магчымымі не толькі асіміляцыя дасягненняў еўрапейскага Рэнесансу, але і вытворчасць самабытных, арыгінальных айчынных духоўных каштоўнасцей, гуманістычных ідэй і канцэпцый.

6.2.2. Інтэрпрэтацыя быцця і пазнання

Рэнесансна-гуманістычныя прынцыпы і ўстаноўкі прыкметна ўплывалі на фарміраванне новых анталагічных, метадалагічных і гнасеалагічных ідэй у поглядах айчынных мысліцеляў. Аднак неабходна адзначыць, па-першае, абмежаваны характар гэтага ўплыву, па-другое, пераважна рэлігійна-тэалагічную форму праяўлення прынцыпаў і ўстановак у галіне анталогіі, метадалогіі і гнасеалогіі. Справа ў тым, што многія ідэолагі рэнесанснага гуманізму ў Беларусі былі тэалагічна арыентаванымі мысліцелямі. У сваёй тэарэтычнай дзейнасці яны выступалі галоўным чынам як рэфарматары афіцыйнай, царкоўна-хрысціянскай дактрыны, г. зн. тэалагічны светапогляд пераадольвалі тэалагічнымі сродкамі. Рашаючы багаслоўскія праблемы, гэтыя мысліцелі не імкнуліся да філасофскіх абагульненняў. Тым не менш погляды іх неабходна падвяргаць стараннаму філасофскаму вытлумачэнню, паколькі яны змяшчаюць глыбокія і арыгінальныя філасофскія, у прыватнасці анталагічныя, гнасеалагічныя і метадалагічныя, ідэі [Философия эпохи 1983:71]. Дамінанта рэлігійна-тэалагічнай формы не выключае свецкага, уласна філасофскага спосабу фармулёўкі новых анталагічных, метадалагічных і гнасеалагічных поглядаў і ідэй. Апошняе характэрна перш за ўсё

для матэрыялістычна-атэістычнага кірунку ў айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думцы.

У ліку анталагічных праблем, што рашаліся айчыннымі мысліцелямі – ці то ў форме рэлігійнага рацыяналізму, ці то ва ўласна філасофскай форме,– неабходна адзначыць праблемы паходжання свету, суадносін ідэальнага і матэрыяльнага, боскага і прыроднага, натуральнага і звышнатуральнага і да т. п. Прычым у вышку рашэння гэтых праблем філасофская думка Беларусі XVI–XVII стст. эвалюцыянавала ад рацыяналізму і натуралізму да матэрыялізму. Што тычыцца метадалагічных і гнасеалагічных праблем, якія закраналіся ці былі прадметам больш ці менш стараннага разгляду ў айчыннай думцы, то да іх неабходна аднесці праблему дэмакратызацыі пазнаваўчай дзейнасці; зацвярджэнне аўтарытэту індывідуальнага розуму як у сферы рэлігіі, так і ў галіне свецкіх ведаў; вызваленне чалавечай думкі з-пад улады царкоўных і багаслоўскіх аўтарытэтаў; гнасеалагічнай актыўнасці індывіда; суадносін індывідуальнага і рацыянальна-пачуццёвага вопыту і навукова-філасофскага аўтарытэту, веры і ведаў, багаслоўя і навукі; духоўна-творчай свабоды.

Мысліцелямі Беларусі абгрунтоўваюцца новыя лагічныя ідэі (натуральнага мыслення і натуральнай мовы), у якіх канкрэтна праявіўся адзін з універсальных прынцыпаў рэнесанснага гуманізму – натуралізм; у іх поглядах прысутнічаюць элементы стыхійнай дыялектыкі. Вялікае метадалагічнае значэнне для нацыянальна-культурнага развіцця мела зацвярджэнне роднай мовы ў якасці сродку пазнання. Некаторыя айчынныя мысліцелі прыходзяць да ўсведамлення перавагі розуму, навукі, філасофіі над верай, рэлігіяй, тэалогіяй. Барацьба за ісціну разглядаецца не толькі ў якасці гнасеалагічнага, але і маральнага абавязку чалавека. Ажыўлена дыскутуецца праблема далучэння да заходнееўрапейскай культуры, навукі, філасофіі. Поруч з рацыяналізмам, які дамінуе ў айчыннай гнасеалогіі, фарміруецца сенсуалістычны кірунак. У канчатковым выніку намячаецца збліжэнне сацыніянскай гнасеалогіі з тэорыяй пазнання карыфеяў новай філасофіі.

Эвалюцыя анталагічных поглядаў. Як ужо адзначалася, фарміраванне рэнесансна арыентаваных анталагічных поглядаў у Беларусі адбывалася пераважна на базе рэлігійнага рацыяналізму і вальнадумства, хоць некаторую ролю ў гэтай справе адыгралі філасофскія і прыродазнаўчанавуковыя веды.

На жаль, праблема развіцця прыродазнаўства ў Беларусі XVI–XVII стст. не даследавана, таму абмяжуемся толькі фрагментарнымі звесткамі. У аналізуемы перыяд прыродазнаўчанавуковыя веды функцыянавалі ў наступных формах: у форме элементаў ведаў, якія пакінула старажытнаруская культура; яны змяшчаліся таксама ў творах антычных, сярэднявечных і рэнесансных аўтараў, вядомых ў Беларусі («Натуральная гісторыя» Плінія Старэйшага, трактаты Арыстоцеля і інш.); у форме навуковых уяўленняў тых асоб, якія, атрымаўшы ўніверсітэцкую адукацыю, жылі і працавалі ў Беларусі ў якасці настаўнікаў, урачоў, юрыстаў, дзяржаўных служачых; і, нарэшце, некаторыя прыродазнаўчанавуковыя звесткі давалі айчынныя навучальныя ўстановы – праваслаўныя, каталіцкія і пратэстанцкія школы. Значна паскорылася развіццё прыродазнаўчай навукі ў Беларусі, Украіне і Літве ў сувязі з утварэннем Віленскага ўніверсітэта (1579 г.) і Кіева-Магілянскай акадэміі (1632 г.).

У XV–XVII стст. у Беларусі панавала геацэнтрычная карціна свету. Мелі папулярнасць таксама традыцыйныя праваслаўна-сярэднявечныя ўяўленні, змешчаныя ў «Тлумачальнай палеі», «Хрысціянскай тапаграфіі сусвету» Касьмы Індыкаплава і інш. Існаваў кірунак, які спрабаваў сінтэзаваць біблейскія догматы з антычнымі прыродазнаўчанавуковымі ведамі [Естественнонаучные 1978:48–62]. На думку Г. Я. Галенчанкі, Францыск Скарына прытрымліваўся арыстоцелева-пталямееўскай сістэмы свету. У «Малой падарожнай кніжцы» ён увёў некаторыя папраўкі ў юліянскі каляндар у адпаведнасці з найноўшымі астранамічнымі разлікамі, вызначыў час уваходжання сонца у кожнае сузор'е задыяка. На аснове дасягненняў астранамічнай навукі свайго часу мысліцель паведамляў аб шасці месячных і адным сонечным зацьменнях. Астранамічныя звесткі Скарыны вызначаліся дакладнасцю і заставаліся ўнікальнымі ва ўсходнеславянскай кірылічнай літаратуры на працягу XVI–XVIII стст. Відаць, пры складанні зводкі зацьменняў Скарына карыстаўся кнігай «Астранамічныя табліцы» выдатнага астранома эпохі Адраджэння Іагана Рэгіямантана [Галенчанка 1974; Галенчанка 1988]. Пра цікавасць мысліцеля да прыродазнаўчых ведаў сведчаць і некаторыя ўрыўкі з яго каментарыяў.

Вучэнне Мікалая Каперніка становіцца вядомым у Вялікім Княстве Літоўскім з другой паловы XVI ст. [Bieńkowska 1971:57], аднак у гэты перыяд яно пакуль што не аказвала істотнага ўплыву на прыродазнаўчанавуковую думку Беларуска-Літоўскага рэгіёна. Як паказалі

ў сваіх даследаваннях А. А. Бірала, А. Я. Цукерман, У. В. Дуброўскі і іншыя, геліяцэнтрычнае вучэнне пачынае паступова заваёўваць пазіцыі ў навуковым свеце Беларусі і Літвы з канца XVII ст., а грунтоўна зацвярджаецца толькі у XVIII ст. [Бирало 1971:28–46; Цукерман 1980:52–70; Дубровский 1979:97–98]. У канцы 30-х гадоў XVII ст. у Вільні была выдадзена кніга па астраноміі, аўтарам якой з'яўляўся студэнт філасофскага факультэта Віленскай акадэміі Альберт Дыблінскі [Dybliński 1639]. У ёй даволі поўна выкладзены тагачасныя астранамічныя ўяўленні. Дыблінскі прытрымліваўся не Пталямеевай канцэпцыі светабудовы, а тэорыі неба Ціха Брагэ, а таксама выкладаў сістэму Каперніка. Пра тое, што астранамічнае вучэнне Каперніка было вядома ў Беларусі ў другой палове XVII ст., сведчыць адзін з дакументаў па справе Казіміра Лышчынскага [Из истории 1962:294].

Прагрэсіўную ролю ва ўмовах Беларусі XV–XVII стст. адыгралі прыродазнаўчанавуковыя ўяўленні і філасофскія ідэі Антычнасці. На іх аснове фарміраваліся навуковыя і філасофскія погляды айчынных мысліцеляў-гуманістаў. З прыродазнаўчанавуковымі трактатамі Арыстоцеля былі знаёмы Ф. Скарына, Л. Зізаній, Сімяон Полацкі і інш. У прыватнасці, тлумачачы ў «Лексісе» слова «пеликан», Л. Зізаній спасылаецца на кнігі Арыстоцеля, у якіх апошні «пра жывёл піша» [Из истории 1962:294]. С. Будны, адвяргаючы некаторыя біблейскія цуды і зацвярджаючы ідэю натуральнай абумоўленасці падзей у прыродзе, звяртаецца да аўтарытэту «Натуральнай гісторыі» Плінія Старэйшага. На гэты ж твор неаднаразова спасылаецца А. Волан. Ідэя антычных натурфілосафаў аб шматлікасці светаў і бязмежнасці Сусвету была вядома Б. Буднаму [Budny 1614:H3, K4]. Гэтая гіпотэза старажытных грэкаў, як вядома, з'ўлялася адной з перадумоў натурфіласофіі эпохі Адраджэння. Яна супярэчыла фізічнаму вучэнню тамізму аб адзінстве свету і яго канчатковасці. Зразумела, прыродазнаўчанавуковыя дасягненні старажытных былі знятыя перадавой еўрапейскай навукай XVI, а тым больш XVII ст. Да таго ж у разглядаемую эпоху многія навуковыя ўяўленні Антычнасці, асабліва ў перадавых краінах Еўропы, выступалі ў якасці тормаза навуковага развіцця. Тым не менш у канкрэтна-гістарычных умовах Беларусі XVI–XVII стст. ідэі антычных вучоных і філасафаў у цэлым служылі навуковаму прагрэсу, з'ўляючыся альтэрнатывай афіцыйнай рэлігійна-біблейскай карціне свету.

Аднак вырашальны ўплыў на фарміраванне неартадаксальных анталагічных уяўленняў у Беларусі XV–XVII стст. аказвалі

не навуковыя ці ўласна філасофскія, а рэлігійна-філасофскія ідэі эпохі Адраджэння, рэфармацыйныя вучэнні, вальнадумства. У гэты перыяд у айчыннай філасофскай культуры даволі інтэнсіўна пераасэнсоўваюцца традыцыйна-біблейская крэацыяністская канцэпцыя свету, хрысціянскае вучэнне аб суадносінах ідэальнага і матэрыяльнага, натуральнага і звышнатуральнага, боскага і прыроднага і г. д. Некаторыя з айчынных мысліцеляў у выніку светапогляднай эвалюцыі ад рэлігійнага рацыяналізму і натуралізму прыходзяць да паслядоўна матэрыялістычнага рашэння асноўнага пытання філасофіі. Такім чынам, нетрадыцыйныя анталагічныя погляды мысліцеляў Беларусі XVI–XVII стст. выказваліся пераважна ў рэлігійна-тэалагічнай форме. Яны прымалі галоўным чынам выгляд рэлігійнага рацыяналізму, натуралізму, скрытага дэізму.

Самае вострае светапогляднае пытанне эпохі позняга Сярэднявечча – ці створаны свет Богам, ці ён існуе спрадвеку – закранаецца ўжо Францыскам Скарынам. У прадмове да Кнігі Быцця мысліцель супастаўляе хрысціянскае вучэнне аб стварэнні свету «з нічога» з Арыстоцелевай канцэпцыяй вечнасці і незнішчальнасці матэрыі. «Кто убо от философов,– піша Скарына,– мог поразумети, абы господь бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая, по старейшине их Аристотелю глаголяшу: «З ни с чего ничто же бысть» [Скарына 1969:71–72]. І хоць у канчатковым выніку асноўнае пытанне філасофіі мысліцель вырашае ў традыцыйна-хрысціянскім духу, прымаючы крэацыяністскую канцэпцыю паходжання свету, разважанні Скарыны наконт гэтага давалі падставу для роздуму і скепсісу.

У параўнанні са Скарынам прыкметны крок наперад у інтэрпрэтацыі быцця робіць Мікола Гусоўскі. У паэме «Песня пра зубра», зыходзячы з натуралістычнага прынцыпу вытлумачэння рэчаіснасці, ён адвяргае ўсё фантастычнае і звышнатуральнае, у прыватнасці рэальнасць падзей антычнай міфалогіі, народных легенд, веру ў чараўнікоў, ведзьмаў, забабоны: «Відаць, павер’ям старажытным кожнага народа ўласціва ўсё тлумачыць звышнатуральнай сілай. Праўды ў іх мала, лічу» [Гусовский 1968:57]. Гусоўскі не выказвае сваіх адносін да біблейскіх цудаў і легенд, аднак натуралістычны прынцып, якім ён кіраваўся ў паэме «Песня пра зубра», імпліцытна змяшчаў магчымасць іх непрыняцця.

Арыгінальны і па сутнасці наватарскі характар мелі анталагічныя погляды Сымона Буднага. Пытанні быцця вырашаліся мысліцелем галоўным чынам у межах тэалогіі. Таму пры іх даследаванні ўзнікае праблема філасофскай інтэрпрэтацыі нефіласофскага тэксту. Філасофская ідэя ў творах С. Буднага не ляжыць на паверхні, яна знаходзіцца ў цэласнай сістэме спецыфічных, багаслоўскіх сродкаў выяўлення. Падвяргаючы рацыяналістычнай крытыцы асноўныя догматы хрысціянства, Будны не фармуляваў філасофскіх вывадаў, яны невідавочна змяшчаліся ў яго тэалагічнай канцэпцыі. Таму пасля дакладнага ўсведамлення, якое месца займалі тыя або іншыя догмы ў сістэме артадаксальнага багаслоўя і чаму менавіта яны крытыкаваліся мысліцелем, можна больш-менш верагодна вызначыць, якія вывады вынікалі з яго крытычнага аналізу і ў чым заключаўся філасофскі сэнс яго неартадаксальнага тэалагічнага вучэння.

С. Будны быў глыбока перакананы ў перавазе розуму над верай. Менавіта з гэтых метадалагічных пазіцый ён імкнуўся інтэрпрэтаваць Святое Пісанне і рашаць тэалагічныя пытанні. Наступны зыходны метадалагічны прынцып С. Буднага – натуралізм, г. зн. спроба трактаваць біблейскія цуды як прыродна-абумоўленыя падзеі. Распачаты ім рацыяналістычны і натуралістычны перагляд асноўных догмаў хрысціянства абумовіў наяўнасць у яго тэолага-анталагічных уяўленнях дэістычных, матэрыялістычных і атэістычных тэндэнцый.

Да XVII ст. уключна кожнае філасофскае вучэнне было немагчымым без вытлумачэння адносін да паняцця Бога. Менавіта характарам рашэння праблемы адносін Бога і свету вызначаецца асаблівая, пантэістычная прырода класічнай, італьянскай рэнесанснай філасофіі ў адрозненне ад сярэднявечнай [Горфункель 1980:10]. Аналіз анталагічных поглядаў С. Буднага сведчыць пра тое, што ім была зроблена глабальная спроба рэвізіі артадаксальнага вучэння аб Богу ў духу дэізму. Згодна з хрысціянскім догматам, адзіная боская сутнасць ёсць унутры сябе асабістыя адносіны трох субстанцый, ці «іпастасей», – Бога Айца (безпачатковы першапачатак), Бога Сына (Логаса, ці абсалютнага сэнсу) і Бога Святога Духа (жыватворчага пачатку). Яны раўназначныя, не зліваюцца і ў той жа час непадзельныя, г. зн. «адзінасутнасныя». Анталагічны сэнс кожнай боскай субстанцыі заключаецца ў наступным: Айцец – прааснова чыстага быцця, Сын – народжаны ім Логас (слова), ці сэнсавае афармленне быцця, Дух – пачатак, які творыць на аснове злучэння быцця і Логаса. Акт стварэння свету, паводле філасофіі хрысціянства, уключае ўдзел у ім усіх трох раўназначных субстанцыйных боскіх пачаткаў, што выконваюць свае спецыфічныя функцыі: быццё

Айца набывае сэнсавае афармленне дзякуючы Сыну-Логасу і з дапамогай духа творыць матэрыяльны свет [Аверинцев 1970].

Паколькі праблема Бога была не толькі тэалагічнай, але мела і філасофскі аспект, пазіцыя, якую заняў С. Будны у пытанні аб боскай Тройцы, заслугоўвае грунтоўнага разгляду. Мысліцель адхіліў традыцыйныя ўяўленні аб Тройцы і абвясціў сапраўдным Богам толькі «Айца». «Дух» ён ператварыў з самастойнай і раўназначнай субстанцыі ў атрыбут «Айца», яго сілу, якая творыць, ці, калі можна так сказаць, боскую свядомасць і волю. Хрыстос жа быў увогуле адлучаны ад боскага згуртавання і аб'яўлены чалавекам. У лісце да швейцарскага тэолага Г. Булінгера С. Будны ўпершыню адкрыта выказаў сумненне ў ісціннасці догмату Тройцы ў каталіцкай і кальвінісцкай інтэрпрэтацыі (Святы Дух зыходзіць ад Айца і Сына). Спасылаючыся на праваслаўнае веравучэнне, ён падверг рацыяналістычнай крытыцы гэты догмат, паказаў яго фармальна-лагічную беспадстаўнасць, прымяніўшы прыём «прывядзенне да недарэчнасці». Паводле меркавання С. Буднага, з каталіцкай і кальвінісцкай трактоўкі Тройцы вырысоўвалася даволі абсурдная сітуацыя: Святы Дух з'яўляецца адначасова сынам і бацькам сына і, наадварот, Сын – адначасова бацька Святога Духа і яго сын [Цукерман, Падокшын 1978:408]. Найбольш фундаментальна антытрынітарная пазіцыя С. Буднага абгрунтавана ў прадмове і каментарыі да Новага Запавету і ў сачыненні «Аб самых галоўных палажэннях хрысціянскай веры» [Budny 1576:6–7].

Карэнным чынам разыходзіўся С. Будны з хрысціянскай артадоксіяй у трактоўцы Хрыста. Ён выключыў яго з надсусветнага пачатку, не прыняў яго боскае паходжанне і звышнатуральнае нараджэнне. На аснове вялікай колькасці лагічных, гістарычных і філалагічных аргументаў С. Будны крытыкаваў біблейскую легенду аб «дзівосным» нараджэнні Хрыста, максімальна натуралізуючы сітуацыю. Адмаўляючы боскае паходжанне Хрыста, Будны ў адпаведнасці з эўгемерычнай традыцыяй адзначаў, што да яго нельга прымяніць паняцце Бога [Budny 1576:7–8]. Хрыстос з'яўляўся самаадданым прапаведнікам і прарокам, высокамаральным чалавекам, за што і быў надзелены боскімі ўшанаваннямі, здольнасцю тварыць цуды*. Абгрунтоўваючы тэзіс аб выключнай чалавечай прыродзе

* Такой хрысталагічнай канцэпцыі Гегель даў наступную ацэнку «... сацыяне ... прызнавалі Хрыста выдатным чалавекам, настаўнікам і г.д. і таму ўжо больш не існавалі ў лоне царквы, а былі паганцамі» [Гегель 1935:94].

Хрыста, Будны адхіляў біблейскае вучэнне аб яго спрадвечнасці (прадіснаванні), г. зн. магчымасці існаваць да акта нараджэння («У пачатку было Слова...» і г. д. (Іаан 1:1–3)). «Слова, – адзначаў С. Будны, – не магло быць напачатку, таму што яно павінна было папярэднічаць Богу» [Budny 1576:30]. Спасылка на апосталаў і, у прыватнасці, на Іаана тут непераканаўчая. У такім выпадку варта было б дапусціць, што самі апосталы існавалі да стварэння свету, бачылі гэтае слова і абмацвалі яго, быццам бы яно мае цела і косці. «Слова», меркаваў С. Будны,– гэта маральныя пропаведзі Хрыста, яно ёсць не пачатак свету, а пачатак Новага Запавету. Крытыкуючы вучэнне аб спрадвечнасці Хрыста, Будны адхіляў думку пра тое, што быццам бы ў Старым Запавеце змяшчаецца ўказанне аб яго будучым нараджэнні. Стары Запавет, даводзіў С. Будны, нічога не ведаў і ведаць не мог аб Хрысце. Гэты тэкст – вынік падробкі царкоўнікаў, на што яшчэ раней звярнулі ўвагу Эразм Ратэрдамскі і Себасцьян Кастэліа.

С. Будны прыводзіць дзве версіі трактоўкі паняцця «дух Божы»: артадаксальна-тэалагічную і рэнесансную, якая абапіраецца на платонаўска-арыстоцелеўскую ідэю першаматэрыі. Згодна з першай версіяй, другі верш з Кнігі Быцця трэба чытаць: «Дух Божы насіўся над водамі». Паводле другой версіі, якой прытрымліваліся перакладчыкі Брэсцкай Бібліі, «дух абараняў хаатычную матэрыю». Для Буднага непрымальныя ні артадаксальна-тэалагічная, ні ў сваёй тэндэнцыі матэрыялістычная рэнесансная версія, г. зн. ні тая, ні другая крайнасць. Ён схільны да кампраміснага, рацыяналістычна-натуралістычнага рашэння праблемы. На думку С. Буднага, «дух» не самастойная субстанцыя, а атрыбут Бога, яго стваральная сіла. «Калі мы гаворым, што Бог стварыў чалавека ці дух Божы тварыў чалавека – гэта адно і тое ж, калі б мы сказалі: зрабіў рамеснік гадзіннік, ці – гадзіннік зроблены рукою рамесніка. Рука ж рамесніка і сам рамеснік у дадзеным выпадку адно і тое ж» [Budny 1576:186]. Частка цэлага, разважаў С. Будны, не можа выступаць у якасці ўсяго цэлага. Так, напрыклад, дух чалавека не з'яўляецца самім чалавекам, а ёсць яго частка. Калі б дух чалавека быў самім чалавекам, то ён ужо не мог бы быць духам. Гэтак жа і Святы Дух: калі б ён быў Богам, то ўжо не мог бы быць духам Божым.

Філасофская сутнасць анталогіі С. Буднага заключалася ў наступным. Разбурыўшы догмат Тройцы, ён уяўляў Бога безаблічным пачаткам. Бог – прааснова быцця, дух – яго атрыбут, стваральная

сіла. Узноўленая С. Будным структура Бога зацвярджала прымат быційнага пачатку над духоўным. Аналогія Боскага духа з чалавечым, імкненне прадставіць духоўнасць не як субстанцыйны, а як атрыбутыўны пачатак боскага і чалавечага быцця маглі выклікаць далёкасяжныя вывады, патэнцыяльна змяшчалі матэрыялістычную тэндэнцыю. Акрамя таго, скасаваўшы Тройцу, мысліцель абстрагаваў Бога ў духу дэістычнай філасофіі.

Найбольш глыбока філасофскі змест анталогіі С. Буднага выяўляецца ў выніку аналізу хрысталагічнай канцэпцыі. І сам С. Будны, і яго ідэйныя праціўнікі прыклалі шмат намаганняў пры абгрунтаванні свайго пункту погляду па дадзеным пытанні. Аднак уся гэтая спрэчка не мела б для нас вялікай цікавасці, калі б у ёй не заключалася адна з найважнейшых праблем рэнесанснай думкі: боска ці натуральна абумоўлены падзеі прыроднага свету? З непрыняцця боскасці Хрыста (у артадаксальным разуменні «Логаса», ці боскага сэнсу, што фарміруе быццё) і сцвярджэння аб абсалютна чалавечым, натуральным характары яго прыроды вынікаў радыкальны філасофскі вывад: арганізуючы прынцып і сэнс быцця, яго заканамернасць («Логас») знаходзяцца не ў боскай сферы, як традыцыйна вучыла хрысціянская філасофія, а ў сферы прыроды. Тым самым падрывалася афіцыйная тэалагічная догма і ствараліся перадумовы для фарміравання ідэі аб'ектыўнай заканамернасці. Зусім натуральна, што сам С. Будны такога вываду не зрабіў, ён толькі патэнцыяльна змяшчаўся ў яго канцэпцыі. Згодна з афіцыйнай тэалагічнай версіяй, акт нараджэння Хрыста з'яўляецца другім па сваёй значнасці цудам пасля стварэння свету, новым доказам усёмагутнасці Бога. Даказваючы натуральнае паходжанне Хрыста, С. Будны тым самым абмяжоўваў стваральную сілу Бога. І хоць ён стаяў на пазіцыях крэацыянізму, з яго натуралістычнай канцэпцыі ўскосна вынікала, што кіраўнічая роля Бога ў адносінах да свету, прыроды абмежавана прыродазнаўчымі законамі. Стварыўшы свет і чалавека, Бог ужо не ў стане паўтарыць гэта другі раз, умяшацца ў справы аднойчы створанай ім прыроды. Такім чынам, сцвярджэнне мысліцеля аб абсалютна натуральнай прыродзе Хрыста імпліцытна змяшчала філасофскую ідэю аб няздольнасці духа прадуцыраваць матэрыю, ставіла пад сумненне асноватворны хрысціянскі прынцып крэацыі «з нічога». «Што нараджаецца з духа, ёсць дух», сцвярджаў С. Будны. «Таму што арыяне не ведалі б Бога ў Хрысце, – пісаў Гегель, – яны адкінулі трыадзінства і тым самым пазбавілі ўсю спекулятыўную філасофію яе асновы» [Гегель 1935:94]. Хрысталагічнае вучэнне С. Буднага ў анталагічным плане змяшчала ў сабе магчымасць дэістычнай інтэрпрэтацыі свету. С. Будны аддаляў Бога ад свету, абмяжоўваў яго ўладу над прыродай. Ствараючы прорву паміж звышнатуральным і натуральным, Богам і прыродай, рацыяналіст-метафізік С. Будны падрываў тэалагічную «дыялектыку» вечнага і гістарычнага, боскага і чалавечага, Творцы і свету, іх узаемадзеянне, пераход аднаго ў другое.

Крытыка галоўнага догмату артадаксальнага хрысціянства разбурала асновы тамісцкай анталогіі. Як вядома, паводле Фамы Аквінскага, Бог кіруе светам пры дапамозе натуральных прычын. Аднак ўсякае змяненне ў прыродзе і грамадстве ў выніку абумоўлена боскай сілай [Гегель 1935:94]. «... Тамісцкае вучэнне аб узаемадзеянні Бога са створаным ім светам, – піша В. І. Гараджа, – супрацьстаіць дэізму, дазваляючы сцвярджаць пастаянную прысутнасць Бога ў свеце і звышнатуральнае ўмяшанне ў яго ў выглядзе цуду» [Гараджа 1975:14]. Дактрына С. Буднага істотна падрывала не толькі важныя прынцыпы хрысціянства, але і іх схаластычнае філасофскае абгрунтаванне, вяла, па вызначэнні В. В. Сакалова, да мінімізацыі паняцця Бога, г. зн. абмежавання яго магчымасцей у адносінах да прыроды [Философия эпохи 1983:374–379], служыла крыніцай узнікнення дэістычных уяўленняў.

Глыбокі філасофскі сэнс прысутнічаў у адмаўленні мысліцелем спрадвечнага існавання Хрыста. Тэалагічнае вучэнне аб рэальным існаванні Хрыста як боскай ідэі – хрысціянскі варыянт платонаўскага ідэалізму. Ва ўласна філасофскім сэнсе паняцце спрадвечнасці, ці прадіснавання, усталёўвала прымат ідэальнага перад матэрыяльным. Гэтае вучэнне знайшло падтрымку ў канцэпцыі сярэднявечнага рэалізму, згодна з якой агульнае паняцце існуе анталагічна і папярэднічае канкрэтнай рэчы. Зыходзячы з яго, тэолагі сцвярджалі, што Хрыстос існаваў да свайго нараджэння. Гэта так званы тэалагічны варыянт рэалізму, дзе ўніверсаліі адлюстроўваюцца як маючыя быццё ў розуме Бога ў якасці перадсутнасцей канкрэтных аб'ектаў [Курантов, Стяжкин 1978:111]. Тым самым атрымлівалі філасофскае абгрунтаванне ўсёмагутнасць Бога, яго здольнасць тварыць «з нічога», г. зн. зыходныя моманты крэацыяністкай дактрыны хрысціянства. С. Будны не прыняў тэалагічнае вучэнне аб прадіснаванні Хрыста. Ідэя рэчы, на яго думку, не можа анталагічна папярэднічаць самой рэчы, паняцце не можа існаваць рэальна раней

індывідуальных, канкрэтных рэчаў. Гэта – умерана-наміналістычная тэндэнцыя ў анталагічных поглядах С. Буднага, стыхійная, неўсвядомленая спроба матэрыялістычнага вытлумачэння праблемы ўніверсалій. Такім чынам, выяўляецца канцэптуальная сувязь поглядаў С. Буднага з прагрэсіўнай традыцыяй сярэднявечнай філасофіі. Ідэі наміналізму былі даволі моцнымі ў Кракаўскім універсітэце і, відаць, аказалі пэўны ўплыў на С. Буднага [Куксевич 1973:146–147]. Хрысталагічнае вучэнне С. Буднага змяшчала перадумовы для трактоўкі ўзнікнення матэрыі з яе самой, мысліцель «прымушаў самаё тэалогію прапаведаваць матэрыялізм» [Маркс, Энгельс Т. 2:142]. Адмаўленне спрадвечнасці Хрыста мела таксама і атэістычны аспект. Патэнцыяльна С. Будны рабіў замах не толькі на спрадвечнасць Хрыста, але і на спрадвечнасць Бога, паколькі, згодна з афіцыйнай дактрынай, Хрыстос з'яўляецца неад'емнай, састаўной часткай боскай Тройцы.

Істотны момант філасофскіх поглядаў С. Буднага – спроба рацыяналістычнай крытыкі і прыроднага вытлумачэння біблейскіх цудаў. Гэты аспект важны ўжо ў крытыцы догмату Тройцы, цудоўнага нараджэння Хрыста і яго спрадвечнасці і г. д. Для сярэднявечнай свядомасці не існавала выразнай розніцы паміж натуральным і звышнатуральным, рэальным вопытам і хімерычнымі фантазіямі [Гуревич 1972:62]. Замагільны свет разумеўся зусім матэрыяльна, як свет зямны. Будучы выразнікам мысліцельных тэндэнцый Адраджэння, С. Будны зрабіў спробу падарваць веру ў хімерычны свет біблейскіх цудаў, гэтых, як ён выказваўся, «старэчых баек», зацвердзіць у свядомасці сучаснікаў ідэю натуральнай абумоўленасці з'яў прыроды. Сур'ёзнае філасофскае дасягненне С. Буднага – адмаўленне бессмяротнасці індывідуальнай чалавечай душы і рэальнага існавання замагільнага свету. Яго вучэнне аб душы супярэчыла артадаксальнай хрысціянскай дактрыне, у прыватнасці канцэпцыі Фамы Аквінскага, які тэалагізаваў псіхафізічнае вучэнне Арыстоцеля.

Як вядома, паводле Фамы Аквінскага, чалавек з'яўляецца мікракосмам, у якім функцыі рухавіка выконвае форма-душа [Боргош 1966:122–126]. Ён разглядаў душу ў якасці адной з разнавіднасцей чыстай формы, што канструюе быццё індывідуальнага чалавека. Будны ж абгрунтоўваў думку аб залежнасці формы-душы ад матэрыяльнага цела. Ужо ў «Катэхізісе» С. Будны пісаў аб падпарадкаваным становішчы душы ў дачыненні да цялеснай субстанцыі, немагчымасці аўтаномнага існавання духа. Тут жа ён выказаў сумненне

наконт існавання замагільнага свету, а пакуты пекла, як і Эразм Ратэрдамскі, разглядаў як пакуты нячыстага сумлення. Пекла, на думку С. Буднага, хутчэй вобраз, алегорыя, чым рэальнасць [Будный, Крышковский 1562:131–136 адв., 139–144 адв.].

Натуралістычнае і гістарычнае тлумачэнне тэалагічнай ідэі замагільнага свету («геены вогненнай») дае С. Будны ў каментарыях на Новы Запавет. «Гехенна, – піша ён, – слова яўрэйскае... Так называлі даліну ў Веніямінавай зямлі, дзе некалі ізраільцяне прыносілі сваіх дзяцей у ахвяру выдуманаму богу Малоху. Яшчэ яе называлі Тофетх, таму што ў час гэтых д'ябальскіх ахвяраванняў білі ў бубен, каб не было чуваць крыку дзяцей, якія плакалі, бо Тофетх па-яўрэйску бубен. Паколькі гэтае месца ўсім верным было мярзотнае, усялякія жорсткія пакуты сталі называць «Гехенна»..., што мы звычайна называем пеклам» [Budny 1913:149]. І, нарэшце, у творы «Аб галоўнейшых палажэннях хрысціянскай веры» С. Будны зусім пэўна і рашуча не прымае хрысціянскі догмат аб бессмяротнасці індывідуальнай душы і замагільным свеце. «Многія вучоныя людзі, – піша ён, – лічаць, што пасля смерці душа чалавека будзе прыпадобнена цялеснай субстанцыі, якая ці пераносіць пакуты, ці мае асалоду, вандруючы з месца на месца, але гэта паганская, яўрэйская і паэтычная памылковая думка... мёртвыя не валодаюць ведамі, паколькі душы пасля смерці нічога не адчуваюць. Пасля смерці кожнага чалавека як святога, так і бязбожнага душа яго нічога не ведае ні аб сабе, ні аб кім-небудзь іншым, нічога не адчувае, не пераносіць ні пакуты, ні ўцехі... Памылкай з'яўляецца агульнапрынятае ўяўленне людзей аб душах, быццам яны жывуць пасля смерці, пераносяць пакуты ці маюць асалоду. Душа – гэта не што іншае, як чалавечае жыццё ці чалавечае цела; меркаванне ж, што пасля смерці існуюць нейкія душы, што пераносяць пакуты ці радуюцца на небе, ёсць «сапраўдныя забабоны» [Budny 1576:81 адв. – 82 адв., 84]. Такім чынам, пры трактоўцы праблемы матэрыяльнага і духоўнага ў чалавеку найбольш выразна выступаюць матэрыялістычныя тэндэнцыі ў анталогіі С. Буднага. Разглядаючы ўзаемаадносіны душы і цела, ён прыходзіць не толькі да высновы аб непарыўным адзінстве матэрыяльнага і ідэальнага (што ў адпаведнасці з арыстоцелеўскай традыцыяй прымалася Фамой Аквінскім, паколькі душа і цела звязаны паміж сабой як форма і матэрыя), але і спрабуе ўявіць матэрыяльна-цялеснае ў якасці крыніцы ідэальна-духоўнага. Уступаючы ў канфрантацыю з артадаксальным тэізмам

і тамізмам, С. Будны разглядае цела ў якасці субстанцыі, а душу як атрыбут цела. Зразумела, Будны не трактуе свядомасць, мысленне як філасофскае паняцце. Душу, ці духоўнае ў чалавеку, ён разглядае як комплекс псіхафізіялагічных кампанентаў, дзякуючы якім чалавек адчувае, разважае, пазнае і ў цэлым функцыянуе як жывы арганізм. Відаць, у гэтым выпадку можна гаварыць аб эпікурэйскай тэндэнцыі ў поглядах С. Буднага. Такое разуменне душы ў нейкай меры было ўласціва таксама лацінскім авераістам, у прыватнасці Сігару Брабанцкаму [Шевкина 1972:85]. У эпоху Адраджэння матэрыялістычная інтэрпрэтацыя псіхафізічнай праблемы была характэрна для шэрагу філосафаў Падуанскай школы, П'етра Пампанацы, Гжэгажа Паўла з Бжэзін і інш.

Працуючы над перакладам Бібліі, С. Будны неаднаразова бярэ пад сумненне тыя месцы, якія супярэчаць не толькі розуму, але і прыродным дадзеным. Звышнатуральныя сітуацыі ён імкнецца тлумачыць зыходзячы з умоў рэальнага быцця. Адпаведнасць з прыродай выступае ў яго як адно з асноўных патрабаванняў пры ацэнцы таго ці іншага біблейскага сюжэта. Так, ён крытыкуе Евангелле ад Мацвея (3:4), дзе гаворыцца, што Іаан Хрысціцель харчаваўся саранчой. «Неймаверна, – піша С. Будны, – каб чалавек стаў есці гэтую атрутную поскудзь». У якасці прыкладу ён прыводзіць нашэсце саранчы на Беларусь у 1544 г., у выніку чаго «свінні, сабакі і іншыя жывёлы, якія паядалі саранчу, здыхалі ад гэтага». Падкрэсліваючы абсурднасць евангельскай легенды, яе супярэчлівасць розуму і прыродзе, Будны спасылаецца на «Натуральную гісторыю» Плінія, а таксама на Эразма Ратэрдамскага [Budny 1913:148–149]. У творы «Аб галоўнейшых палажэннях хрысціянскай веры» ён прыводзіць вялікую колькасць «сведчанняў» рацыяналістычна-натуралістычнага характару, якія даказваюць абсалютную чалавечую прыроду Хрыста.

Натуралізм С. Буднага генетычна звязаны з рэнесанснай філасофіяй, якая імкнулася зацвердзіць ідэю натуральнай заканамернасці [Горфункель 1977:290]. Як вядома, натуралістычная лінія філасофіі эпохі Адраджэння атрымала бліскучае завяршэнне ў філасофскіх поглядах Б. Спінозы. Натуралістычна вытлумачваючы біблейскія цуды, С. Будны ў нейкай меры прадугадаў вывад галандскага філосафа пра тое, што «ўсё, аб чым расказваецца ў Пісанні, адбылося натуральным шляхам» [Спиноза 1967:97]. Спіноза, як і С. Будны, лічыў Хрыста гістарычнай асобай. Таксама, як у свой час апанент

С. Буднага, адзін з карэспандэнтаў Спінозы, падкрэсліваў атэістычны характар дадзенага вываду, сцвярджаючы, што на гэтым догмаце «трымаецца ўся хрысціянская рэлігія і яе ісціннасць, таму, ліквідуючы гэты догмат, Вы пазбаўляеце сэнсу саму місію Ісуса Хрыста і ўсё яго нябеснае вучэнне» [Спиноза 1967:646]. Падобнасць некаторых поглядаў С. Буднага і Спінозы невыпадковая. В. В. Сакалоў пераканаўча даказвае, што філасофская сістэма вялікага галандскага мысліцеля нарадзілася на аснове шматвяковых натуралістычных, матэрыялістычных і рацыяналістычных традыцый Сярэднявечча і эпохі Адраджэння. С. Будны поруч з іншымі мысліцелямі Адраджэння складаў адно са звёнаў гэтай традыцыі [Соколов 1964:20]. У гісторыі філасофскай думкі XVI–XVII стст. адмаўленне цудаў аб'ектыўна выступала сцвярджэннем ідэі натуральнай заканамернасці і супрацьстаяла тэалагічнаму прынцыпу боскага кіраўніцтва светам.

У сярэдзіне XVI ст. на Беларусі выказваліся думкі аб вечным існаванні матэрыі нараўне з Богам. Перакладчыкі Брэсцкай Бібліі (1563 г.) наступным чынам каментавалі другі верш першага раздзела Кнігі Быцця («Зямля ж была нябачная і пустая, і цемра над безданню»): «Тут маецца на ўвазе хаатычная, неаформленая матэрыя, якой Бог надаў форму і затым сваім словам прывёў у парадак». Наконт біблейскага выказвання «і Дух Божы насіўся над водамі» каментатарамі зроблена наступная прыпіска: «ці перамяшчаўся з месца на месца, ахоўваючы хаатычную матэрыю, бо немагчыма, каб якая-небудзь рэч была створана ў адзін момант» [Biblia 1563:1–2]. Такім чынам, перакладчыкі выдадзенай у 1563 г. у Брэсце Бібліі лічылі, што матэрыя існуе вечна нараўне з Богам; магутнасць Бога абмежаваная, таму што ён не ў стане стварыць свет з нічога і ў адзін момант; матэрыя знаходзілася ў стане хаосу; формаўтваральнай сілай, якая ператварае яе з патэнцыяльнага ў актуальны стан, крыніцай руху з'яўляецца Бог. Тым самым мы сутыкаемся з адыходам ад тамісцка-схаластычнай інтэрпрэтацыі паходжання свету і спробай вытлумачэння біблейскай крэацыяністкай канцэпцыі ў духу антычнага платанізму («Цімей») і арыстацелізму.

У канцы XVI – пачатку XVII ст. спробу рацыяналізацыі і натуралізацыі некаторых момантаў артадаксальнай праваслаўна-хрысціянскай анталогіі робяць асобныя беларуска-ўкраінскія багасловы і вучоныя (Стэфан Зізаній, Лаўрэнцій Зізаній і інш.). У дыспуце, які праходзіў у Маскве 18 лютага 1628 г., Лаўрэнцій Зізаній адстойваў думку аб прыярытэце матэрыяльнага над ідэальным. Разважаючы

аб пакутах і смерці Хрыста, Л. Зізаній сцвярджаў, што «страдала плоть, страдало и божество», г. зн. пакуты і смерць чалавечай плоці Хрыста выклікалі пакуты і смерць яго боскага духу, бо «неотлучно было божество от плоти, егда Христос пострада» [Из истории 1962:141]. З канцэпцыі Л. Зізанія лагічна вынікала, што са смерцю Хрыста загінула і *ўся* боская Тройца. Гэтая акалічнасць і была адзначана артадаксальнымі праваслаўнымі багасловамі: «Агце бог пострада, то все божество пострада: пострадали сын, пострада отец и дух святый, неразлучно бо есть божество святых троицы» [Из истории 1962:141–142]. Мысліцель спрабаваў унесці рацыяналістычны момант у анталагічную структуру боскай Тройцы. Ён раз'яднаў «адзінасутнасную» Тройцу, Бога Айца паставіў вышэй астатніх іпастасей. Насуперак Іаану Дамаскіну, які вучыў, што Бог вечны, што ён не мае пачатку ні ад каго іншага, ні сам ад сябе, Л. Зізаній лічыў, што «отец сам от себе и бытие свое и божество от себе имать», г. зн. што Бог ёсць прычына самога сябе. У сувязі з гэтым артадаксальныя праваслаўныя багасловы зусім справядліва абвінавацілі Л. Зізанія ў тым, што ён бачыць у Бажастве два пачаткі: «первое начало отец сам себе, другое – сыну и духу святому» [Из истории 1962:141]. Такое выказванне несла ў сабе небяспечную для афіцыйнага багаслоўя магчымасць разглядаць Творцу сувечным сваім тварэнням. Рашучае пярэчанне выклікала таксама спроба Л. Зізанія надаць натуралістычна-пантэістычны характар акту крэацыі: «Тако отец сына роди, – пісаў мысліцель аб боскай Тройцы, – как рождает орел орла и сокол сокола» [Из истории 1962:141–142]. На папрок артадаксальных багасловаў, што гэты «приклад худ, к божеству зело нелепотен», Л. Зізаній пярэчыў: «Худа нет, не дело к делу приложено, естество к естеству», на што яго апаненты адказвалі: «А то-то и худо, что естество к естеству прилагаеши» [Из истории 1962:142]. Імкненне Л. Зізанія пераасэнсаваць некаторыя моманты анталогіі праваслаўнага багаслоўя сведчыць аб праяве ў яго светапоглядзе рэнесансных рацыяналістычных і натуралістычных тэндэнцый, што пацвярджаецца таксама ўсебаковай характарыстыкай яго дзейнасці і поглядаў [Клибанов 1960:348–349; Подокшин 1970:197–204; Ботвинник 1973].

Пэўны ўплыў філасофскія ідэі эпохі Адраджэння аказалі на анталагічныя ўяўленні Яна (Андрэя) Белабоцкага, светапогляд якога фарміраваўся ў значнай ступені на базе філасофскай культуры Беларусі другой паловы XVII ст. Будучы ахвярай каталіцкай рэакцыі,

Белабоцкі эмігрыраваў з Беларусі ў Расію, дзе напісаў свае асноўныя рэлігійна-філасофскія і паэтычныя творы. Белабоцкі, які атрымаў адукацыю ў Слуцкай кальвініцкай школе, а затым удасканальваў свае веды ў Францыі, Італіі, Іспаніі, Фландрыі, быў знаёмы з філасофскімі творамі Джардана Бруна [Горфункель 1962:196]. Галоўнае ў анталагічнай канцэпцыі Белабоцкага – вучэнне аб «натуры». «Естество,– пісаў ён у «Вялікай навуцы Раймунда Лулія» (канец XVII ст.), – есть вещь, вышшая всех вещей, разумом нашим постиженных, выше убо естества ничто же есть» [цыт. па: Горфункель 1962:209]. Праблему дачынення «натуры», ці прыроды, да Бога Белабоцкі вырашаў у адпаведнасці з платонаўска-арыстоцелеўскай канцэпцыяй вечнасці матэрыі: натура існуе вечна нараўне з Богам, яна яму ўласціва. У анталагічным вучэнні Белабоцкага ёсць і элементы пантэізму: Бог не існуе па-за натурай, ён з'яўляецца яе вышэйшым праяўленнем. Матэрыялістычная тэндэнцыя прысутнічае ў рашэнні Белабоцкім пытання аб паходжанні душы, якая, як ён меркаваў, не «посылается отвне, от бога», а «рождается от семени мужеска» [Цветаев 1888:241–242].

Як ужо адзначалася, побач з рацыяналістычна-натуралістычнай тэндэнцыяй, якая прысутнічала ў айчынных анталагічных поглядах, у разглядаемую эпоху сустракаецца матэрыялізм як усвядомленая філасофская пазіцыя. Прычым матэрыялістычная інтэрпрэтацыя праблемы быцця з'яўлялася часцей за ўсё вышкам рацыяналістычна-натуралістычнага падыходу да яе. Такую эвалюцыю прайшлі беларускія філосафы С. Лован, К. Бекеш, К. Лышчынскі, часткова яна характэрная і для некаторых аспектаў светапогляду С. Буднага.

У эпоху Рэнесансу атэізм і матэрыялізм у Беларусі дакументальна фіксуюцца прыблізна з сярэдзіны XVI ст. Абмалёўваючы рэлігійна-філасофскую сітуацыю ў Беларусі ў сярэдзіне XVI ст., С. Будны піша ў «Катэхізісе»: «Много есть грехов напротиву... веры и страха божиего. Яко первый грех нечестивых епикуреи, то ест, оных, который не веруют абы бог был, або бы ся нами опекал... который болей богатства и телесные сласти любят нежели бога...» [Будный, Крышковский 1562:5–6]. Беларускія матэрыялісты XVI – пачатку XVII ст. мелі назву «эпікурэйцаў». Зразумела, беларускі эпікурэізм нельга ў поўнай меры атаясамліваць з антычным, бо светапогляд ідэйных прыхільнікаў гэтай плыні ў Вялікім Княстве Літоўскім не быў аднастайны і ўключаў у сябе толькі тыя ці іншыя элементы эпікурэйскай філасофіі.

Характэрная рыса філасофіі айчынных «эпікурэйцаў» – матэрыялістычнае рашэнне праблемы паходжання прыроднага свету. Як сцвярджаў беларускі філосаф з Мазыра Стэфан Рыгоравіч Лован, «штоколвек есть на свете, то все само през себе, земля, древо, вода и иншие речи сталосе, и так веки веком будет» [Из истории 1962:98]. Адзначым, што выказванне Лована амаль літаральна паўтарае словы Эпікура: «Нішто не адбываецца з неіснуючага... Сусвет заўсёды быў такі, які ён цяпер, і заўсёды будзе такі» [Антология 1969:348]. У духу эпікурэйскай матэрыялістычнай філасофіі вырашаў Лован праблему суадносін матэрыяльнага і духоўнага. Чалавек, заяўляў ён, «яко пес кровю албо бидле сходит... души в человеку, раю и пекла нет и судного дня не будет» [Из истории 1962:98]. Беларускі філосаф, такім чынам, у адпаведнасці з эпікурэйскай канцэпцыяй душы і цела атаясамліваў душу з дзейнасцю жывога арганізма. Ён адзначаў падабенства псіхафізіялагічных функцый чалавека і жывёлы, абгрунтоўваючы тым самым ідэю аб адзінстве ўсёй жывой матэрыі. Пра матэрыялістычны і атэістычны характар светапогляду Лована, акрамя «Пазыва аднаму рускаму секты Эпікуравай», які цытаваўся вышэй, сведчаць і іншыя крыніцы. У прыватнасці, у адной з іх гаворыцца, што Лован «не верыў, што душы людзей жывуць пасля іх смерці, лічыў, што яны такія самыя, як і ў жывёл, не верыў ні ў уваскрэсенне з мёртвых, ні ў судны дзень; акрамя таго, ён сцвярджаў, што свет не створаны, але існуе вечна» [Żebrowski 1597:51–52]. Дакументы сведчаць таксама аб эвалюцыі філасофскіх уяўленняў Лована ад рэлігійнага рацыяналізму да матэрыялізму і атэізму.

Умяшанне Бога ў справы прыроды і чалавека не прымаў гродзенскі філосаф-эпікурэец Каспар Бекеш [Merczyng 1911:3–4].

Найбольш паслядоўна ў айчыннай думцы XVI–XVII стст. матэрыялістычная анталогія прадстаўлена ў поглядах Казіміра Лышчынскага (1634–1689). Погляды яго фарміраваліся пад уплывам філасофіі Антычнасці і Адраджэння, на базе рэлігійна-рацыяналістычнай, натуралістычнай, атэістычнай і матэрыялістычнай традыцыі, якая склалася ў айчыннай філасофскай культуры (С. Будны, С. Лован, К. Бекеш і інш.). Сучаснікі звярталі асаблівую ўвагу на рэнесансна-філасофскую традыцыю ў поглядах К. Лышчынскага. «Я не магу западозрыць ці знайсці ўпамінанне аб такой пачвары нідзе, – заяўляў аб мысліцелі адзін з яго апанентаў, – хіба толькі аб адным бязбожніку, імя якому Лючыліа Ватт» [Из истории 1962:293].

Зразумела, на аснове пяці фрагментаў з твора Лышчынскага «Аб неіснаванні Бога», якія зберагліся, цяжка выявіць сувязь яго светапогляду з рэнесансным матэрыялізмам і атэізмам і, у прыватнасці, з філасофіяй Джуліа Чэзара Ваніні. Тым не менш гэта ўдалося зрабіць Анджэю Навіцкаму. Ён прыйшоў да высновы, што першы фрагмент з арыгінальных тэкстаў мысліцеля з'яўляецца каментарыем да аднаго з выказванняў Ваніні ў яго кнізе «Амфітэатр вечнага наканавання», выдадзенай у 1615 г. [Nowicki 1970]. У перакладзе А. Я. Цукермана гэты фрагмент чытаецца гэтак: «Клянёмся Вам, о тэолагі, імем Вашага Бога, ці не Вы гасіце свет розуму, выкрадаеце Сонца ў Зямлі і звяргаеце Бога з нябёсаў тым, што прыпісваеце яму немагчымыя і супярэчлівыя атрыбуты і прэдыкаты» [Lyszczyński 1957:72]. Стылістычным узорам для філасофствавання Лышчынскаму таксама паслужыў «Амфітэатр вечнага наканавання». Як і яго італьянскі папярэднік, Лышчынскі паказаў «быццам бы на сцэне» [Из истории 1962:303] і сутыкнуў паміж сабой супрацьлеглыя погляды філосафаў і тэолагаў, г. зн. ісціну ён імкнуўся выявіць рэнесансна-гуманістычным спосабам пры дапамозе дыялога. Вуснамі філасофскіх герояў, якіх ён вывеў на сцэну, Лышчынскі прапаведаваў матэрыялізм і атэізм.

Аналіз крыніц, якія характарызавалі светапогляд Лышчынскага, сведчыць пра тое, што ў цэнтры яго ўвагі знаходзілася пытанне: створаны свет Богам ці ён існуе вечна? Гэтае асноўнае пытанне эпохі мысліцель вырашыў з пазіцый матэрыялізму. «Я абвінавачваю яго ў тым, – заяўляў на Варшаўскім сейме 15 лютага 1689 г. пракурор Куровіч, – што ён адважыўся на 265 старонках не толькі падаць Госпада Бога як неіснуючае тварэнне фантазіі, сляпую выпадковасць і спіхнуць яго з незвычайнай вышыні, але і адважыўся прыпісаць уладу і кіраванне зямлёй і небам натуральнай прыродзе» [Из истории 1962:296]. Не прымаючы існаванне Бога, абвясціўшы яго «выдумкай», «чалавечым тварэннем», «сутнасцю, створанай у марах, не маючай быцця», Лышчынскі, зразумела, не прыняў і боскае кіраванне светам, прыродай. Філосаф абвясціў прыроду нікім не створанай і вечнай, прычынай самой сябе.

Спроба абгрунтавання матэрыялістычнай карціны свету выклікала абурэнне апалагетаў артадаксальнага хрысціянства і схаластыкі. «О шалёная, нястрымная і бяздумная людская фанабэрыстасць! – усклікаў Куровіч. – Менавіта тут ты паказала, што навука часта нараджае шаленства. Да чаго ты дайшла праз яе? На якой

ступені нахабства ты спынілася? Калі ты выштурхнула Бога з неба і з усяго Сусвету і пазбавіла яго Велічы, змясціла на небе нейкую хімеру, ці сутнасць, якая не мае быцця, ці сляпую выпадковасць і неразумна ўсё прыпісала прыродзе і вечнаму яе захаванню» [Из истории 1962:298]. Абвінаваціўшы Лышчынскага ў тым, што ён абвясціў рухальным прынцыпам быцця «сляпую выпадковасць», яго філасофскія праціўнікі мелі ўсе падставы сцвярджаць, што мысліцель не толькі не прыняў боскае кіраванне светам, але і зрабіў цэнтральным пунктам сваёй анталогіі паняцце натуральнай заканамернасці. Відаць, апаненты Лышчынскага лічылі яго паслядоўнікам эпікурэйскай атамістычнай канцэпцыі, у адпаведнасці з якой свет не ствараецца і не накіроўваецца боскай воляй, а ўяўляе сабой спантанную, «выпадковую» камбінацыю непадзельных элементарных часціц – атамаў.

Прэлюдыяй да матэрыялізму з'явілася адмаўленне Лышчынскім усіх без выключэння біблейскіх цудаў, боганатхнёнасці Старога і Новага Запавету, што таксама выступала ў яго філасофска-анталагічных поглядах як непрызнанне боскага наканавання, зацвярджэнне прынцыпу прыроднай заканамернасці. Паводле Куровіча, Лышчынскі «пісаў шматлікія богазневажанні супраць прасвяцейшай тройцы, супраць гасподняга ўвасаблення, супраць бязгрэшнай цнатлівасці благаслаўленнай дзевы Марыі, супраць уваскрэсення з мёртвых». Ён сцвярджаў, што не існуе «ні анёлаў, ні неба, ні пекла, ні добрай і дрэннай вечнасці, ні ўзнагарод добрым, ні пакарання злым», «разумныя і бессмяротныя душы параўноўваў з жывёльнымі», Новы і Стары Запавет Лышчынскі нахабна лічыў байкамі і выдумкай Хрыста і Майсея і г. д. [Из истории 1962:296–299]. Выяўляецца, такім чынам, сувязь філасофскіх поглядаў Лышчынскага не толькі з матэрыялістычна-атэістычнай, але і рацыяналістычна-натуралістычнай традыцыяй, айчыннымі радыкальна-рэфармацыйнымі і ерэтычнымі вучэннямі другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. Гэта, у прыватнасці, сцвярджаецца ў ананімным дакуменце, накіраваным супраць Лышчынскага, пад загалоўкам «Праект належнага штодзённага праслаўлення польскім народам Бога, зняважанага распусным атэістам Казімірам Лышчынскім, які страціў чалавечае аблічча, прадстаўлены саслоўям Рэчы Паспалітай, каб не выклікаць на ўсю дзяржаву справядлівай боскай помсты». Неабходна адзначыць, што довадам Лышчынскага, якія абвяргалі быццё боскае і абгрунтоўвалі вечнасць і нястворанасць прыроды, аўтары «Праекта», па сутнасці, нічога не маглі супрацьпаставіць, акрамя лаянкі, дэмагогіі і «доказаў» быцця Бога, якія сфармуляваў у XIII ст. Фама Аквінскі, што з'яўляюцца, як вядома, нічым іншым, як простай таўталогіяй. Выкарыстоўваючы першы «доказ», апанент Лышчынскага абгрунтоўвае тэзіс аб Богу як «першарухавіку ўсяго існага». Лад яго разважанняў наступны: «Кожная рэч павінна мець рухальную сілу ці ў сабе, ці па-за сабой... Тады мы пытаем адносна рухавіка..., ці знаходзіцца ён сам у залежнасці ад іншага... Калі знаходзіцца ў залежнасці і рухомы іншым, я даведваюся пра гэтага другога... але так мы пойдзем да бясконцасці, не даходзячы да такога рухавіка, які б рухаўся сам па сабе... Вось тады якраз мы і павінны непазбежна прыйсці да таго, хто сам у сабе з'яўляецца першарухавіком усяго існага. Гэта – наш Гасподзь Бог, які жыве спрадвеку». Як вядома, дадзены доказ заснаваны на няправільнай пасылцы, якая атаясамлівае пачатак руху з першарухавіком, а першарухавік – з Богам [Боргош 1966:84].

Звяртаючыся да доказу ад мэтазгоднага і гарманічнага боскага кіраўніцтва прыродным светам, аўтар «Праекта» сцвярджае, што, наглядаючы надзвычайны і абсалютны парадак у Сусвеце, цудоўна наладжаны рух планет і зорак, старраннае ўладкаванне зямнога свету, размеркаванне рэк, падобна жылам у чалавечым целе, розныя формы жыцця і г. д., толькі безразважны не можа прыйсці да высновы, што ўсім гэтым кіруе Бог. Ці можа ўсім гэтым кіраваць прырода? У ёй жа больш зла, чым дабра. Заганнасць прыроды заключаецца ў тым, што ўсё народжанае ў ёй імкнецца да знішчэння. Калі ж уважліва ўгледзецца ва ўладкаванне свету, то ён увесь «складаецца з супярэчлівых, недапасаваных паміж сабой рэчаў і ўласцівасцей» – агню, вады, зямлі, цяпла, вільгаці. Калі б не існавала таго, хто кіруе светам, а менавіта – Бога, які актыўна ўздзейнічае на тэмпературу супярэчлівых стыхій, «усё б даўно распалася з-за барацьбы процілеглых уласцівасцей». Аўтар «Праекта», як і ў свой час Фама, зводзіць прыродную заканамернасць да боскай мэтазгоднасці. Адзначаючы крэацыяністкую пазіцыю аўтара «Праекта», яго імкненне скампраметаваць прыроду і ўзвысіць Бога, нельга не заўважыць у яго тэалагічных разважаннях наяўнасці негатыўнай дыялектыкі.

Абвяргаючы матэрыялізм і атэізм Лышчынскага, аўтар «Праекта» карыстаецца «доказам», у якім быццё Бога абгрунтоўваецца неабходнасцю існавання дасканалай субстанцыі. Адзначым, што гэты

доказ выкарыстоўваецца тэолагамі супраць антытрынітарнага вучэння мысліцеля. З'яўляючыся дасканалай істотай у цэлым, сцвярджаюць апаненты Лышчынскага, Бог дасканалы ва ўсіх сваіх іпастасях. Бог адзіны, «бо калі б былі два ці тры багі і адзін з іх меў бы ў сабе якое-небудзь удасканаленне, якім іншыя не валодалі, то тым самым апошнія не былі б дасканалымі». Філасофскімі праціўнікамі Лышчынскага падкрэсліваецца, што дыскрэдытацыя часткі ёсць дыскрэдытацыя цэлага, дыскрэдытуючы адну з асоб боскай Тройцы, антытрынітарнае вучэнне дыскрэдытуе Бога ў цэлым. Аб таінстве Тройцы «не трэба ні гаварыць, ні пісаць, але толькі верыць», паколькі непарушнасць догмату Тройцы ёсць непарушнасць самой веры ў Бога. На думку тэолагаў, адвяргаючы Тройцу, Лышчынскі прыйшоў да атэізму і «ўсе рэчы, так дзівосна створаныя, прыпісаў дзеянню заганнай прыроды і лёсу». «Нагадаем звышнатуральныя цуды боскага тварэння, – рытарычна пытаецца апанент Лышчынскага, – ці прырода выканала гэтую работу... Няўжо ўсё гэта стварылі прырода ці нейкі лёс?.. Самому Богу належыць улада і ўсёмагутнасць, прырода ж знаходзіцца ў залежнасці ад прасвяцейшай волі... Сама па сабе прырода стварыць нічога не можа»*.

Палеміка Казіміра Лышчынскага з артадаксальнымі тэолагамі і філосафамі-схаластамі сведчыць пра тое, што ў цэнтры барацьбы гэтых двух супрацьстаячых напрамкаў – матэрыялістычна-натуралістычнага і рэлігійна-ідэалістычнага – знаходзілася асноўнае пытанне філасофіі, у прыватнасці яго анталагічны аспект. Матэрыялізм і атэізм Лышчынскага не толькі вынік прагрэсіўнай эвалюцыі айчынных анталагічных уяўленняў эпохі Адраджэння, але і вяршыня развіцця айчыннай філасофскай думкі XVI–XVII стст.

Такім чынам, эвалюцыя анталагічных уяўленняў айчынных мысліцеляў-гуманістаў ішла ад рэлігійнага рацыяналізму і натуралізму да матэрыялізму. Калі Скарына толькі супастаўляў артадаксальную канцэпцыю крэацыянізму з арыстоцелеўскім вучэннем аб вечнасці матэрыі, але не падвяргаў яе сумненню, то Гусоўскі абвяшчаў натуралізм вядучым прынцыпам вытлумачэння прыродных з'яў, хоць таксама не парываў з афіцыйнай рэлігійна-хрысціянскай анталогіяй. У ходзе рэлігійнага рацыяналізму і натуралізму найбольш смелую спробу крытыкі артадаксальнага вучэння хрысціянства аб Богу прадпрыняў Сымон Будны, які абстрагаваў апошняга ў духу

* Отдел рукописей Библиотеки Врублевских Литовской академии наук, ф. 17, д. 36, л. 74–80.

філасофіі дэізму. Хрысталогія аўтара «Аб найгалоўнейшых палажэннях хрысціянскай веры» падводзіла да думкі пра абмежаваныя магчымасці Творцы, фактычна адмаўляла тварэнне «з нічога» і ў канчатковым выніку мела перадумовы для станаўлення ідэі аб'ектыўнай заканамернасці. У анталагічных поглядах Буднага прагледжваецца стыхійна-матэрыялістычная тэндэнцыя наміналістычнага вытлумачэння пытання аб універсаліях. Такую ж ролю, што і крытыка хрысціянскага догмату Тройцы, адыграла спроба Буднага рацыянальнай крытыкі і натуральнага вытлумачэння біблейскіх цудаў. Значнай заваёвай філасофскай думкі Беларусі эпохі Адраджэння з'яўляецца змешчаная ў каментарыях на Брэсцкую Біблію ідэя сувечнасці матэрыі Богу. Рацыяналізацыя і натуралізацыя некаторых момантаў артадаксальнай праваслаўна-хрысціянскай анталогіі былі распачаты некаторымі беларускімі і ўкраінскімі вучонымі і багасловамі. Заканамерны вынік рацыяналістычна-натуралістычнай інтэрпрэтацыі праблемы быцця – айчынны матэрыялізм, найбольш выдатнымі прадстаўнікамі якога былі С. Лован і К. Лышчынскі.

Метадалагічныя і гнасеалагічныя ідэі. Айчынныя мысліцелі даволі ажыўлена абмяркоўвалі некаторыя пастаўленыя грамадска-філасофскай думкай эпохі Адраджэння пытанні, якія маюць метадалагічнае і гнасеалагічнае значэнне. Адным з творчых дасягненняў Рэнесансу была думка, што ісціна не ёсць нешта раз і назаўсёды дадзенае, якое замацавалася ў аўтарытарна дагматычных пастулатах, а што яна індывідуальнае, асобаснае, а значыць – і неадназначнае ўспрыняцце і асэнсаванне быцця. На думку Л. М. Баткіна, характэрнай і спецыяльнай асаблівасцю духоўнай культуры эпохі Адраджэння з'яўляецца дыялог, г. зн. асаблівы стыль гуманістычных адносін і мыслення, творчы прынцып, які грунтуецца «на пошуках ісціны ў адносінах», «якія аб'ядноўваюць усіх субяседнікаў пачуццём цярпімасці, няскончанасцю кожнага сцвярджэння перад аблiччам ісціны» [Баткин 1978:181]. Прынцып «шматлікасці ісціны» сваім вастрыём быў накіраваны супраць сярэднявечнага філасофска-схаластычнага і рэлігійнага дагматызму і аўтарытарызму. У сувязі з дадзенымі абставінамі правамерна гаварыць аб пазітыўным характары рэнесанснага эклектызму, у якім, як мяркуе А. Х. Горфункель, «праявілася заваяваная Адраджэннем свабода філасофскага мыслення» [Горфункель 1977:74].

Зразумела, было б памылковым цалкам і поўнасцю накладваць гэтую спецыфічную асаблівасць заходнееўрапейскай і перш за ўсё

італьянскай рэнесансна-гуманістычнай свядомасці на характар мыслення гуманістаў Беларусі XVI–XVII стст. У айчыннай думцы, у прыватнасці, даволі шырока была распаўсюджана канцэпцыя аднаначнасці ісціны, якая мела сваёй крыніцай умераны пратэстантызм, ці кальвінізм. Аднак, на наш погляд, зусім правамерна гаварыць аб некаторых праяўленнях дыялагічнага стылю адносін і мыслення ў шэрагу айчынных мысліцеляў эпохі Рэнесансу. Дыялагічнасць як дыялектычны ў тэндэнцыі прынцып рэнесансных адносін і мыслення, які дапускае суіснаванне супрацьлеглых выказванняў, прысутнічае ў канцэпцыі інтэлектуальнай свабоды С. Буднага. Ярка выяўлены дыялагічны момант наглядаецца ў філасофска-этычным трактаце А. Волана «Аб шчаслівым жыцці, ці найвышэйшым чалавечым дабры», дзе аўтар імкнецца знайсці ісціну праз сутыкненне процілеглых этычных канцэпцый найвышэйшага дабра [Шатон, Падокшын 1981] і г. д.

Аналіз айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі разглядаемай эпохі сведчыць аб наяўнасці ў ёй элементаў стыхійнай дыялектыкі, якая выступала ў пазітыўнай і негатыўнай форме. З ідэямі пазітыўнай дыялектыкі маем справу тады, калі мысліцель канстатуе наяўнасць дыялектычных момантаў у прыродзе, грамадскіх працэсах, маральнай свядомасці і паводзінах чалавека, мысленні, не ўсведамляючы іх з пункту погляду дыялектычнай канцэпцыі развіцця, з негатыўнымі дыялектычнымі тэндэнцыямі – у выпадку адмаўлення аб'ектыўнай дыялектыкі. У якасці прыкладу негатыўнай дыялектыкі ў айчыннай думцы трэба разглядаць, напрыклад, фундаментальнае для Волана і многіх іншых мысліцеляў Беларусі палажэнне аб тым, што законам развіцця ўсякага грамадскага арганізма з'яўляецца гармонія, а не барацьба супрацьлеглых сацыяльна-палітычных сіл. Пазітыўна-дыялектычны момант сацыяльнай філасофіі Волана – канстатацыя сацыяльна-маральных і палітычных супярэчнасцей, якія пастаянна сустракаюцца ў грамадскім жыцці, барацьбы супрацьлеглых памкненняў і інтарэсаў. Ідэі дыялектыкі, зразумела, прысутнічаюць у якасці асобных фрагментаў метафізічнага светапогляду айчынных мысліцеляў-гуманістаў XVI–XVII стст. Аднак, як справядліва зазначае В. В. Сакалоў, «у гісторыка-філасофскіх працах нельга адрываць ні дыялектыку ад метафізікі, ні метафізіку ад дыялектыкі», яны павінны разглядацца ў непасрэднай сувязі адна з адной [Методологические проблемы 1977:200].

Элементы стыхійнай дыялектыкі прысутнічаюць у поглядах Скарыны. Да іх трэба аднесці ідэю станаўлення духоўна-маральнага свету чалавека, узаемасувязі паміж некаторымі сацыяльна-этычнымі катэгорыямі (любоўю, справядлівасцю, мудрасцю, індывідуальнай і грамадскай карысцю, законам і г. д.). Аднак у якасці галоўнага прынцыпу жыццядзейнасці грамадства ў Скарыны выступае метафізічна трактаваная сацыяльная гармонія.

Дыялектычныя моманты змяшчаюцца ў рэлігійна-філасофскіх і сацыяльна-палітычных поглядах С. Буднага. Аб некаторых дыялектычных ідэях можна гаварыць, аналізуючы яго герменеўтычнае мастацтва, г. зн. вучэнне аб характары інтэрпрэтацыі біблейскіх тэкстаў, выкладзенае ў «Прадмове» да Новага Запавету, выдадзенага ў Лоску ў 1574 г. Элементы дыялектыкі ўласцівы гнасеалагічным поглядам С. Буднага, у прыватнасці, яны прысутнічаюць у яго ідэі неаддзельнасці ісціны ад памылковага погляду. Дыялектычную тэндэнцыю мела таксама антысхаластычная пазіцыя С. Буднага ў тэорыі пазнання, у адпаведнасці з якой пазнанне павінна заключацца ў ахопліванні натуральных сувязей і заканамернасцей рэальнага свету, а не ў абстрактным дэдуцыраванні іх [Подокшин 1974:87–89]. Узорам негатыўнай дыялектыкі з'яўляецца антытрынітарная канцэпцыя С. Буднага, якую ён абгрунтаваў у шэрагу сваіх твораў. З пазіцый метафізічнага рацыяналізму і натуралізму мысліцель, як ужо адзначалася, імкнуўся разбурыць «тэалагічную дыялектыку» хрысціянскага догмата Тройцы [Цукерман, Падокшын 1978:126].

Аб элементах негатыўнай і пазітыўнай дыялектыкі можна гаварыць, аналізуючы сацыяльныя погляды С. Буднага, а таксама некаторых яго ідэйных апанентаў, у прыватнасці Якуба з Калінаўкі, Марціна Чаховіца і інш. С. Будны ўсведамляў наяўнасць у рэальным грамадскім жыцці класавых антаганізмаў. Аднак, як і іншыя ўмераныя гуманісты, сацыяльныя супярэчнасці ён лічыў грамадскай анамаліяй. Законам грамадскага жыцця, на яго думку, з'яўляецца сацыяльная гармонія. У адрозненне ад С. Буднага радыкальныя сацыяльныя мысліцелі Беларусі Якуб з Калінаўкі, М. Чаховіц і іншыя прыйшлі да вываду аб непрымірымасці класавых супярэчнасцей у існуючым феадальным грамадстве і г. д.

Што тычыцца ўласна паняцця «дыялектыка», то ў айчыннай думцы XVI–XVII стст. яно было вядома, па-першае, як антычнае мастацтва філасофскай гутаркі, па-другое, як адна з сямі «свабодных навук» універсітэцкай адукацыі Сярэднявечча і Адраджэння,

а менавіта як логіка. Скарына характарызаваў «дыялектыку», ці логіку, як навуку, якая «учить з доводом розознати правду от кривды» [Скарына 1969:62], г. зн. вызначыў логіку як вучэнне аб доказе. «Дыялектыка,– пісаў С. Кашуцкі ў сваіх каментарыях да трактата Цыцэрона «Аб абавязках»,– ёсць адна з сямі навук, якая дае магчымасць знайсці ў рэчах ісціну». Да «дыялектыкі», ці логікі, неаднаразова звяртаўся С. Будны. «Што да таго, што я свае довады будую ў форме сілагізмаў, то я гэта раблю для лепшага разумення і сувязі. Хай мае паважаныя апаненты ведаюць і памятаюць, што навука гутаркі, якая па-грэчаску называецца дыялектыкай, не выдумана філосафамі, як гэта звычайна мяркуюць, але дадзена чалавеку Богам як асаблівы дар і звязана з яго прыродай. Усё гэта, вывучаючы і наглядаючы, разумныя людзі падвялі пад асобыя правілы і вытлумачылі. У далейшым бязбожнікі сказілі гэтае вучэнне і ператварылі яго ў сафістыку, якой цяпер многія займаюцца... У дыспутах Апосталаў знойдзеш такія довады, як быццам бы іх пісалі Парфірый ці сам Арыстоцель... Нават у дыспутах самога Ісуса Хрыста можна ўбачыць дыялектычныя сілагізмы...» [Budny 1959:123–124]. Як вынікае з выказвання С. Буднага, «дыялектыка» разумелася ім не ў строгім сэнсе логікі, а больш шырока, як мастацтва выяўлення ісціны ў дыскусіі, спрэчках. У яго ўяўленні «дыялектыка» абавязкова дапускала дыялог, сутыкненне процілеглых выказванняў. Так прыблізна трактаваў дыялектыку і Сімяон Полацкі: «Дыялектыка высакародным Платонам маці навук усіх справядліва названа, ісціну і мудрасць яна знаходзіць, розум прасвятляе, вузлы разблытвае» [Прашковіч 1964: дадатак].

Францыск Скарына адным з першых у айчыннай думцы выступіў з абгрунтаваннем шэрагу актуальных рэнесансна-гуманістычных метадалагічных і гнасеалагічных ідэй. Абапіраючыся на багаслоўска-філасофскія традыцыі патрыстыкі, візантыйскай культуры, ён паставіў і паспрабаваў вырашыць надзвычай важную для яго часу праблему інтэрпрэтацыі Святога Пісання. Біблейская мудрасць, меркаваў мысліцель, праяўляецца ў дваякай форме: даступнай толькі для выбраных і азнаёмленых, г. зн. эзатэрычнай, і даступнай для ўсіх без выключэння людзей, г. зн. экзатэрычнай. Так, у прадмове «Во всю Бивлию рускаго языка» Скарына адзначае, што аднолькава з утоеным, цяжка зразумелым сэнсам боскае адкрыццё змяшчае больш ці менш выразныя і відавочныя ісціны, якія могуць уразумець «не толико докторове и люди вченые, но и всякий человек простый и посполитый» [Скарына 1969:62]. Да ліку эзатэрычных біблейскіх кніг, напісаных «внутрь духовне», Скарына адносіў Кнігу Быцця, пачатак і канец Кнігі прарока Іезэкііля і Песні Песняў, якія, на думку мысліцеля, «суть трудны ко зрозумению» [Скарына 1969:71]. Асноўная большасць тэкстаў Святога Пісання экзатэрычная, даступная кожнаму разумнаму чалавеку. Такімі Скарына лічыў «Кнігу Прытчаў Саламонавых», «Кнігу прамудрасці Ісуса, сына Сірахава», «Кнігу Прамудрасці Саламона», кнігі «Царствы», «Кнігу Юдзіф», з некаторай агаворкай «Кнігу Эклесіяста» і інш. Эзатэрычная частка Біблії надрацыянальная, яна з'яўляецца прадметам веры. Да звышразумных, у прыватнасці, мысліцель адносіў тыя біблейскія тэксты, у якіх трактаваліся даволі вострыя светапоглядныя пытанні, і перш за ўсё пытанне аб паходжанні свету. Экзатэрычныя кнігі Біблії – гэта аб'ект розуму, у іх змяшчаюцца даступныя кожнаму чалавеку маральна-філасофскія ісціны і элементы свецкіх ведаў. Менавіта філасофска-пазнаваўчая частка Святога Пісання мае ў вачах Скарыны найбольшую каштоўнасць. Скарына, такім чынам, упершыню ва ўсходнеславянскай культуры паставіў праблему пазацаркоўнай інтэрпрэтацыі Святога Пісання, спрабаваў тэарэтычна абгрунтаваць права шырокага, дэмакратычнага чытача на свабоднае вывучэнне Біблії, зацвярджаючы прынцып асабістых адносін чалавека да веры, ліквідуючы ў адносінах чалавека да Бога ўсякае пасрэдніцтва, у тым ліку і афіцыйна-царкоўнае*. Неабходна зазначыць, што ў тэндэнцыі самастойна мыслячага чалавека вывучэнне Біблії можа падвесці да спробы яе свабоднага даследавання, крытычнай пераацэнкі і ў канчатковым выніку выклікаць у многіх сумненне ў сапраўднасці «боскага Адкрыцця», а разам з ім і самой веры. Менавіта гэтая тэндэнцыя надзвычай непакоіла царкоўных іерархаў. У другой палове XVI ст. даволі часта чуліся скаргі кіраўнікоў заходняга праваслаўя і ўніятаў, што вывучэннем і інтэрпрэтацыяй Біблії займаецца «люд просты, паспаліты, рамесны».

Скарына меркаваў, што ў Святым Пісанні схавана не толькі ўся боская, «Саламонава», але і ўся натуральная, «Арыстоцелева»

---

* Нельга пагадзіцца з А.Ф. Замалеевым [Замалеев 1987:170–171], які адмаўляе наватарства Скарыны ў справе зацвярджэння ва ўсходнеславянскім рэгіёне ідэі індывідуальнага, свабоднага вывучэння Біблії і ўзводзіць гэтую ідэю да часоў Кірылы Тураўскага і Клімента Смаляціча (XII ст.). Сцвярджэнне апошняга «аз пісах ад Аміра і да Арыстоцеля і ад Платона» сведчыць толькі аб яго цікавасці да элінскай філасофіі.

мудрасць [Скарына 1969:24]. Біблію Скарына разглядаў у якасці ўніверсальнай крыніцы свецкіх ведаў, дапаможніка для вывучэння «сямі свабодных мастацтваў» – граматыкі, логікі, рыторыкі, музыкі, арыфметыкі, геаметрыі, астраноміі [Скарына 1969:62–63]. Зразумела, імкненне Скарыны зрабіць Біблію аўтарытэтнай крыніцай «прырожанай», натуральнай мудрасці, свецкіх ведаў сведчыць аб гістарычнай абмежаванасці яго як мысліцеля. Але трактаваць пункт погляду Скарыны ў тым сэнсе, што ён хацеў прадставіць Біблію ў якасці адзінай крыніцы ведаў, імкнуўся падмяніць навуку Святым Пісаннем, значыць разумець яго спрошчана і аднабакова. Асноўнай сваёй задачай мысліцель ставіў прылучэнне «простага і паспалітага чалавека» да вывучэння Бібліі. Прычым ён канцэнтраваў увагу дэмакратычнага чытача на двух аспектах «біблейскай мудрасці»: пазнаваўчым і маральна-філасофскім. У сувязі з гэтым ён абсалютызаваў ролю Бібліі ў адукацыі і маральным выхаванні чалавека, не выключаючы пры гэтым магчымасці і нават неабходнасці вывучэння свецкіх навук [Скарына 1969:38].

На прыкладзе Саламона, Пталямея Філадэльфа, Ісуса Сірахава, «милосников науки и мудрости», Скарына сцвярджаў ідэал разумовай, пазнаючай, інтэлектуальна-актыўнай асобы [Скарына 1969:16–24]. Не адвяргаючы неабходнасці богапазнання, Скарына лічыў, што пазнаваўчыя намаганні чалавека ў асноўным павінны быць накіраваны на вывучэнне прыроды, грамадства, чалавека. З гэтых пазіцый ён і глядзеў на Святое Пісанне. Значная роля, якую мысліцель адводзіў пазнаваўчай здольнасці чалавечага інтэлекту, абумовіла той факт, што ў гнасеалогіі ён схіляўся да рацыяналізму.

Калі ў філасофскім плане Скарыну можна трактаваць як рацыяналіста, то ў пытаннях багаслоўскіх ён займаў пераважна ірацыяналістычную пазіцыю, перш за ўсё ў адносінах да цэнтральных догматаў хрысціянскай веры. Вытокі гэтай пазіцыі, відаць, караняцца, з аднаго боку, у спецыфіцы грэка-візантыйскага, праваслаўнага багаслоўя, з другога – у рэлігійна-філасофскім уплыве эпохі Адраджэння. Так, Скарына меркаваў, што хрысціянскі догмат аб генезісе прыроды не можа быць абгрунтаваны сродкамі філасофскага розуму. Кніга Быцця, дзе гаворыцца аб стварэнні свету «из ничего», «суть над розум людский» [Скарына 1969:71]. У гэтым палажэнні імпліцытна змяшчаецца вывад аб бясплённасці спроб рацыянальнага абгрунтавання догматаў хрысціянства схаластычнай філасофіяй. Вучэнне аб непазнавальнасці Бога як рэчы ў сабе, звязденне

чалавечага пазнання да зямнога быцця з'яўляліся выяўленнем рэнесанснай тэндэнцыі [Лосев 1978:26].

Трактоўка Скарынам праблемы паходжання свету адрознівалася ад тамісцкага вучэння. Калі беларускі мысліцель меркаваў, што акт стварэння ў прасторы не можа быць рацыянальна абгрунтаваны, то Фама Аквінскі, наадварот, лічыў, што стварэнне ў прасторы можна даказаць рацыянальным шляхам. Недасягальным чалавечаму розуму «ангельскі доктар» лічыў догмат аб стварэнні свету ў часе [Боргош 1966:46–48]. Абгрунтоўваючы ірацыянальны характар шэрагу істотных палажэнняў хрысціянства, у прыватнасці, што некаторыя «тайны божия суть над розум человечий», Скарына тым самым падыходзіў да думкі аб неабходнасці адрыву багаслоўя ад свецкіх навук, разгляду веры і ведаў як несумяшчальных, незалежных адна ад другой сфер. Імкненне да вызвалення чалавечай думкі з-пад улады дагматычных аўтарытэтаў, зацвярджэння актыўнасці індывіда ў працэсе пазнання, упэўненасць у вялікіх пазнаваўчых магчымасцях чалавечага розуму – усе гэтыя рысы, у той ці іншай ступені ўласцівыя поглядам Скарыны, былі выяўленнем гнасеалагічных і метадалагічных тэндэнцый эпохі Адраджэння.

Некаторыя рэнесансныя гнасеалагічныя і метадалагічныя ідэі ёсць у поглядах Міколы Гусоўскага. Ён ставіць і вырашае актуальную для філасофіі эпохі Адраджэння праблему суадносін аўтарытэта і індывідуальнага рацыянальна-пачуццёвага досведу. На яго думку, з аўтарытэтам старажытных аўтараў і, у прыватнасці, з аўтарытэтам Плінія Старэйшага неабходна лічыцца да пэўнай мяжы. Гэтая мяжа выяўляецца там, дзе выказванні старажытных пісьменнікаў уступаюць у супярэчнасць з індывідуальным рацыянальна-пачуццёвым вопытам чалавека. Мысліцель падкрэсліваў, што ў старажытных аўтараў неабходна вучыцца, іх звесткам можна верыць, але практычны досвед чалавека, веданне жыцця, непасрэднае вывучэнне і пазнанне прыроды павінны ўзвышацца над кніжнай мудрасцю, думкамі аўтарытэтаў. Мікола Гусоўскі крытычна адносіўся да тых, «хто цудаў вывучэнню адданы, стражытных памылкамі харчуецца». Ён піша: «Я, адвяргаючы ўсе здагадкі, толькі тое пяру давяраю, што мне здзейсніць давялося самому ці бачыць» [Гусовский 1968:57–58]. Гэта быў заклік мысліцеля эпохі Адраджэння «заглянуць прыродзе ў твар». Як рэнесансны гуманіст Мікола Гусоўскі прыйшоў да ўсведамлення таго, што непасрэднае пазнанне прыроды – больш надзейная зброя ў дасягненні ісціны, чым мудрасць

старажытных мысліцеляў і кніжная адукаванасць. Як ужо адзначалася, пэўны ўплыў на развіццё гнасеалагічных і метадалагічных поглядаў у Беларусі мела Рэфармацыя [Подокшин 1970]. Яе роля ў ідэйнай эвалюцыі грамадства заключалася ў тым, што яна падарвала аўтарытэт афіцыйнай тэалогіі і схаластычнай філасофіі, якая абапіраецца на яе, дала права рашаць рэлігійныя пытанні індывідуальнаму чалавечаму розуму. У філасофскім сэнсе гэта было прызнаннем значэння суб'ектыўнага фактару, сцвярджэннем духоўнай свабоды чалавека (хоць і абмежаванай у веры), што ў выніку аказвала значны ўплыў на фарміраванне філасофскага мыслення. Рэфармацыя садзейнічала развіццю рэлігійнага рацыяналізму, антыдагматызму, антыаўтарытарызму.

Радыкальныя рэфарматары (антытрынітарыі) Вялікага Княства Літоўскага, якія не прынялі ў справах рэлігіі аўтарытэт афіцыйнай царквы, хрысціянскай тэалогіі, схаластычнай філасофіі, сцвярджалі, што ўся «рэлігійная ісціна» заключаецца ў Бібліі, дзе кожны індывід мае права свабодна яе знаходзіць. Прадстаўнікі містычнага кірунку антытрынітарызму ў Беларусі (Пётр з Ганёндза, Марцін Чаховіц і інш.) асноўным сродкам пазнання «рэлігійнай ісціны» лічылі ўнутранае адкрыццё, г. зн. быццам бы непасрэдны духоўны кантакт чалавека з Богам. Гэта была прымітыўная спроба вызвалення ад царкоўнага і філасофска-схаластычнага аўтарытэту. Аднак у поглядах антытрынітарыяў-містыкаў ёсць таксама і элементы рацыяналізму, якія праявіліся перш за ўсё ў крытыцы цэнтральнага догмату хрысціянства – «боскай Тройцы». Усю царкоўна-тэалагічную традыцыю і схаластычную філасофію антытрынітарыі-містыкі трактавалі як «чалавечае мудрагельства» і «домыслы», якія скажаюць «праўдзівае слова Божае» [Literatura 1959:250–252]. «Скажонаму розуму» схаластычнай філасофіі мысліцелі-містыкі супрацьпастаўлялі «здаровы сялянскі розум», г. зн. непрадузяты, прыродны розум простага чалавека, вольнага ад універсітэцкай схаластычнай вучонасці, мысліцельных штампаў і стэрэатыпаў, забабонаў. «Рэлігійная ісціна», меркавалі яны, больш даступна простаму рамесніку, селяніну, чым адукаванаму тэолагу і філосафу-схаласту. Не адвяргаючы рацыянальных падыходаў у працэсе пазнання «рэлігійнай ісціны», містыкі галоўную ролю адводзілі ірацыянальнаму фактару, містычнай інтуіцыі. Рэфармацыйная містыка сама па сабе не прадуцыравала новых філасофскіх ведаў, аднак расчышчала шлях для іх узнікнення [Философия эпохи 1983:149].

Больш паслядоўна метадалагічныя і гнасеалагічныя ідэі эпохі Адраджэння выяўлены ў поглядах С. Буднага. Як ужо адзначалася, Будны – пераважна тэолаг. Філасофія не ўваходзіла ў самае блізкае кола яго інтарэсаў, хоць ён і быў па адукацыі філосафам, паколькі скончыў факультэт свабодных мастацтваў Кракаўскага ўніверсітэта. С. Будны не ігнараваў філасофію, аднак у сістэме яго поглядаў яна выконвала прыкладную функцыю. Ён неаднаразова гаворыць пра неабходнасць выкарыстання філасофскіх ведаў, і перш за ўсё спадчыны антычных філосафаў у галіне тэалогіі, палітыкі, маралі [Budny 1932:41, 124].

С. Будны таксама, як і Фама Аквінскі, меркаваў, што вера можа быць абгрунтавана рацыянальным спосабам, у прыватнасці Арыстоцелевай логікай. Але іх канцэпцыі істотна адрозніваюцца. Паводле Фамы, калі палажэнні розуму супярэчаць пастулатам веры, то перавагу трэба аддаць апошняй [Боргош 1966:50, 168]. С. Будны ж лічыў, што ў выпадку канфлікту паміж розумам і верай вырашальнае слова належыць розуму.

Сутнасць метаду С. Буднага выяўляецца ў яго вучэнні аб інтэрпрэтацыі Бібліі. Ён меркаваў, што ісціна ў Святым Пісанні знаходзіцца ў згорнутым выглядзе, адтуль яе неабходна выцягнуць і адэкватна перадаць. Прычым права на ісціну С. Будны прызнаваў за кожным разумным чалавекам. Аднак у адрозненне ад народных ідэолагаў, якія лічылі, што ісціна ў большай ступені даступна простаму і неадукаванаму чалавеку, Будны настойваў, што для вытлумачэння Бібліі неабходна пэўная культура.

Але якім чынам індывідуальны розум чалавека, узброены неабходнай культурай, здольны на адэкватнае ўзнаўленне ісціны, заключанай у Святым Пісанні? Тут узнікала праблема метаду. С. Будны ўспрыняў выпрацаваны Ларэнцам Вала і Эразмам Ратэрдамскім рацыяналістычны метад, які дазволіў пры даследаванні біблейскіх тэкстаў падвергнуць апошнія лагічнаму, філалагічнаму і гістарычнаму аналізу. Да таго ж, падвергнуўшы Біблію навуковай крытыцы, Будны шырока карыстаецца натуралістычнымі аргументамі, што выяўляла рэлігійна-філасофскія тэндэнцыі эпохі Адраджэння. Як жа канкрэтна выглядае прапанаваны мысліцелем метад адшукання ісціны?

На думку С. Буднага, здабыванне са Святога Пісання ісціны, г. зн. такога палажэння, якое не супярэчыла б уяўленням розуму і вопыту чалавека, магчыма толькі на аснове вывучэння як мага большай колькасці фактаў, усведамлення не толькі асобных момант-

таў, але і ўсёй карціны з'явы. У сувязі з гэтым ён настойвае на кантэкстуальным асэнсаванні Бібліі, якое зробіць непатрэбным ні алегарычны, ні вярбальны метад яе інтэрпрэтацыі. «Обачи хитрость сатанинскую, – піша мысліцель у «Катэхізісе», – приводячи писмо, не потому приводить яко написано, але только оные слова обтераеть, которые бы напозор его речи служили, а оные минаеть, которые напротиву его стоять» [Будный, Крышковский 1562:137–137 адв.]. Будны лічыў неабходным вывучаць, як і кім пісаліся і ствараліся біблейскія кнігі, якія прычыны іх скажэння і фальсіфікацыі. Ён вучыў не літаральна разумець тое ці іншае палажэнне, а імкнуцца ўлавіць яго сэнс у агульным кантэксце; выразны тэкст параўноўваць з менш выразным, заблытаныя і звышнатуральныя сітуацыі вытлумачваць у адпаведнасці з розумам, логікай, вопытам і ведамі чалавека. Мысліцель неаднаразова падкрэсліваў, што неабходна цвёрда вызначаць сапраўднае значэнне таго ці іншага слова, яго адпаведнасць з рэччу, бо змяненне слова, няправільнае яго разуменне цягнуць за сабой змяненне і скажэнне рэальнага сэнсу. «Не трэба чапляцца за словы, лічыць склады, займацца сафістыкай, – піша С. Будны ў трактаце «Аб свецкай уладзе», – але неабходна добра зразумець задуму Хрыста і да яе звяртаць усе словы...» [Budny 1932:100]. «...У кожнай спрэчцы, – працягвае мысліцель, – вернаму не трэба спасылацца толькі на адно месца Святога Пісання, але неабходна мець на ўвазе ўвесь тэкст...» [Budny 1932:198–199]. Кантэкстуальны спосаб выяўлення ісціны сведчыць пра стыхійна-дыялектычныя элементы ў гнасеалогіі мысліцеля.

Важным момантам пры аналізе біблейскіх тэкстаў у С. Буднага выступае натуралізм. «Хай пракокі пішуць ці прадказваюць, – звяртаецца С. Будны да чытачоў у творы «Аб найгалоўнейшых палажэннях хрысціянскай веры», – вы ж разважайце і ўсё выпрабоўвайце, ці даследуйце... і ўсё добрае прымайце...» [Budny 1576:11–11 адв.]. С. Будны натуралістычна інтэрпрэтуе тэалагічныя вобразы і паняцці: замагільны свет і пасмяротную адплату, боскую Тройцу, біблейскія цуды і г. д. Прычым, адвяргаючы ўсякія ненатуральныя сітуацыі, ён спасылаецца не толькі на індывідуальны вопыт, але і на дадзеныя навукі, а менавіта на «Натуральную гісторыю» Плінія Старэйшага [Budny 1913:148–149].

Рацыяналістычна-натуралістычны спосаб выяўлення ісціны скарыстаны перш за ўсё ў адносінах да біблейскіх сітуацый, адкрываў магчымасць такой інтэрпрэтацыі сапраўднай рэчаіснасці. Вырысоўваецца, такім чынам, прамая і непасрэдная сувязь праблематыкі тэалагічнай і філасофскай. І сапраўды, Будны падыходзіў да аналізу Бібліі не толькі як тэолаг, але і як даследчык, вучоны, філосаф. Гэта было адзначана яго ідэйнымі праціўнікамі. У прыватнасці, швейцарскі тэолаг Сімлер папракаў С. Буднага ў тым, што ён «не імкнецца спасцігнуць сэнс Святога Пісання з яго самога, але прыўносіць у яго сваё разуменне». На думку Сімлера, «да Святога Пісання не павінны прымяняцца натуральны і філасофскія аргументы, яно непадуладнае філасофскаму аналізу» [цыт. па: Порецкий 1969:89].

У якасці перадумовы ісціннага пазнання С. Будны выстаўляе прынцып сумнення. Ён быў глыбока перакананы, што чалавек нічога не павінен прымаць на веру, у тым ліку і «святыя тэксты». У творы «Аб найгалоўнейшых палажэннях хрысціянскай веры» С. Будны фармулюе гэты прынцып у эпіграфе: «Яны прынялі слова з усёй стараннасцю, кожны дзень разбіраючы Пісанне, ці дакладна гэта так» [Дзеянні 17:11]. Сфарміраваны на аснове рэнесанснага скептыцызму прынцып сумнення сваім вастрыём быў накіраваны ў бок схаластычнага дагматызму.

С. Будны асудзіў аўтарытарызм [Budny 1932:35]. Выступаючы супраць абсалютысцкіх дамаганняў на канчатковую ісціну, Будны пастаянна падкрэсліваў, што «людзям уласціва памыляцца» [Budny 1913:148]. «Абшчына,– мяркуе С. Будны,– павінна быць аб'яднана духам вучэння, а не аўтарытэтам асобы» [Budny 1932:221]. Для пацвярджэння гэтай думкі ён спасылаецца на вырашэнне апосталамі канфлікту, які ў іх узнік са слухачамі [Дзеянні 6:1]. Заўважыўшы, што народ імі не задаволены, апосталы не сталі спасылацца на свой аўтарытэт, не разлютаваліся супраць народа. Склаўшы паўнамоцтвы, яны прапанавалі выбраць новых кіраўнікоў абшчыны. Апосталы імкнуліся не да таго, каб паставіць на сваім, а каб зрабіць усё неабходнае на карысць справе [Budny 1932:10–11]. Мысліцель быў прынцыповым праціўнікам інтэлектуальнага дагматызму. Ён пратэставаў, калі, «што-небудзь прыняўшы, прытрымліваюцца гэтага пастаянна і абараняюць любымі сродкамі» [Budny 1932:235]. С. Будны неаднаразова заяўляў, што ён гатовы перагледзець свой пункт погляду пры наяўнасці больш пераканаўчых аргументаў [Budny 1913:148]. Думка аб неабходнасці вызвалення з-пад улады любых, у прыватнасці тэалагічных і схаластычных, аўтарытэтаў мела вялікае метадалагічнае значэнне як для тэорыі пазнання новай філасофіі, якая фарміравалася, так і для навукі ў цэлым.

Як гуманіст С. Будны рашуча асудзіў інтэлектуальную нецярпімасць і рэлігійны фанатызм каталіцкіх і ўмераных пратэстанцкіх тэолагаў, палітычных дзеячаў, якія «не толькі пяром, але і агнём і мячом» укараняюць сваё вучэнне [Literatura 1959:322]. Ён выкрываў лютэран за тое, што яны «жорстка пакаралі» анабапыстаў. Жана Кальвіна і цюрыхскага тэолага Тэадора Безу, па віне якіх загінулі Сервет і Джанцілі, Будны назваў нікчэмнымі людзьмі, душыцелямі ісціны [Budny 1913:175]. Мысліцель настойваў на неабходнасці інтэлектуальнай свабоды. «Я не бачу прычыны, – пісаў ён у творы «Аб свецкай уладзе», – чаму супрацьлеглыя погляды могуць перашкаджаць супрацоўніцтву людзей. Нават жа святыя апосталы і тыя не ва ўсім згодныя былі між сабой...» [Budny 1932:38–39]. Паколькі ў часы апосталаў у хрысціянскіх абшчынах дапускаліся спрэчкі, тлумачыць ён сваю думку, яны могуць адбывацца і зараз. Напрыклад, рамеснікі выпраўляюць якое-небудзь збудаванне. У працэсе іх сумеснай працы, абмеркавання непазбежны не толькі шматлікія перагаворы, але і спрэчкі. І тым не менш усе яны імкнуцца да адной мэты [Budny 1932:8–9]. Бакі, якія спрачаюцца, не павінны лічыць адзін аднаго ворагамі, аддаваць сваіх ідэйных праціўнікаў анафеме, бо такія метады не толькі не знімаюць рознагалоссі, а, наадварот, павялічваюць іх. У дыскусіях неабходна з большай асцярожнасцю сачыць за тым, каб нас не захапілі страсці. Страсці перашкаджаюць правільным меркаванням [Budny 1932:10–11]. Неабходнай умовай усякай дыскусіі, на думку С. Буднага, з'яўляецца інтэлектуальная свабода. Неабходна, каб спрэчныя пытанні свабодна маглі абмяркоўваць вучоныя і невучоныя людзі, настаўнікі і вучні, прапаведнікі і іх слухачы, багатыя і бедныя. Дзе гэтай свабоды няма, там няма свабоды наогул. Усе разам і кожны паасобку маюць права даваць поўную волю свайму розуму. І нікога за гэта нельга ні адвяргаць, ні выганяць. Ісціна, паводле С. Буднага, здабываецца ў выніку абмену думкамі, творчых дыскусій, а не шляхам дэкрэтавання [Budny 1932:13–14]. Ён асуджае сітуацыю, калі «ўсім затыкаюць раты, а аднаму ці некалькім дазваляюць, каб яны пісалі, што хочуць». У яго разуменні – гэта «тыранія і вялікі прыгнёт». Неабходны такі парадак, які існаваў сярод апосталаў. Так, апосталу Паўлу дазвалялася рабіць заўвагі і спрачацца з апосталам Пятром, хоць апошні і быў старэйшы за яго [Budny 1932:234–235]. С. Будны лічыў, што чалавека, які не згодны з агульным меркаваннем, неабходна цярпліва выслухаць. Прымусіць чалавека прыняць што-небудзь процілеглае

яго перакананню – гэта значыць спрабаваць «патушыць у ім творчы дух, навязаць іншую веру» [Literatura 1959:322].

Для С. Буднага характэрна прызнанне індывідуальнага чалавечага розуму важнейшым інструментам пазнання. Паняцці, мяркуе С. Будны, не прыроджаны, а фарміруюцца на аснове пачуццёвага вопыту. Адвяргаючы бессмяротнасць душы, г. зн. сцвярджаючы, што разам са смерцю чалавека памірае і яго індывідуальная свядомасць, мысліцель піша: «Мёртвыя не валодаюць ведамі, бо душы пасля смерці нічога не адчуваюць» [Budny 1576:K 3 адв.]. Такім чынам, паводле С. Буднага, пачуццёвы вопыт абавязкова папярэднічае рацыянальным ведам, без ведаў канкрэтных, адзінкавых не можа існаваць адэкватнае рэчаіснасці паняцце. Як вядома, рацыяналізм Фамы Аквінскага быў абмежаваны цэлым шэрагам тэалагічных момантаў, у прыватнасці наяўнасцю так званых трансцэндэнтных ісцін, да якіх адносіліся догматы аб трыадзінстве, увасабленні і г. д. На думку Фамы, хоць рацыянальнае абгрунтаванне такіх ісцін не выключана, але яны не могуць быць даказаны лагічна і іх канчатковая і поўная верыфікацыя грунтуецца на Святым Пісанні [Радев 1975:98]. У адрозненне ад Аквінскага С. Будны нічым не абмяжоўваў пазнаваўчых здольнасцей чалавечага розуму. Усе ісціны, меркаваў мысліцель, у тым ліку і «непахісныя» ісціны адкрыцця, "вечныя" догматы царквы і тэалогіі, павінны прайсці выпрабаванне розумам. У тым выпадку, калі гэтыя «ісціны» не вытрымліваюць такога выпрабавання, яны павінны быць безагаворачна адкінуты. Так С. Будны і дзейнічае ў сваіх творах з асноўнымі догматамі хрысціянскага веравучэння – аб трыадзінстве, увасабленні, індывідуальнай бессмяротнасці, замагільнай адплаце і інш.

Адной з характэрных рыс гнасеалогіі С. Буднага з'яўлялася перакананне ў неабходнасці адпаведнасці сувязей рэальных, анталагічных і ідэальных, лагічных. С. Будны лічыў, што паняцці павінны адэкватна адлюстроўваць канкрэтны свет рэчаў. Зыходзячы з гэтага прынцыпу, мысліцель аналізаваў Біблію і спрабаваў выключыць з яе тое, што супярэчыць розуму і прыродзе: спрадвечнасць Хрыста, бессмяротнасць душы і іншыя з'явы. Шматлікія спробы С. Буднага звесці складаныя і заблытаныя сітуацыі ў Бібліі да з'яў натуральнага парадку, перакананасць у магчымасці іх вырашэння ёсць, па сутнасці, вера ў пазнавальнасць свету.

С. Будны абгрунтоўваў шэраг лагічных ідэй рэнесансна-гуманістычнага характару. Як вядома, для рэнесанснай логікі характэрна

спроба збліжэння з натуральным чалавечым мысленнем і мовай. У прыватнасці, адзін з найбольш паважаных С. Будным аўтарытэтаў Ларэнца Вала ў працы «Пытанні дыялектыкі супраць арыстоцелікаў» заклікаў да праверкі некаторых зыходных паняццяў схаластычнай логікі ў адпаведнасці з іх рэальнай асновай. У выніку такога аналізу многія словы і тэрміны схаластыкі аказаліся ўвогуле беспрадметнымі. Ідэі Л. Вала аб арыентацыі на натуральнае мысленне і натуральную мову былі выкарыстаны выдатнейшымі логікамі эпохі Адраджэння Рудольфам Агрыкала і П'ерам дэ ля Рамэ [Философия эпохи 1983:425–430]. Гэтая ж тэндэнцыя прасочваецца ў некаторых выказваннях С. Буднага аб сувязі паміж словам і яго рэальным сэнсам. Шляхам семантычнага і этымалагічнага аналізу С. Будны імкнуўся дакладна вызначыць змест слова, адпаведнасць яго рэчы. З гэтых пазіцый ён, напрыклад, аналізаваў такія словы-паняцці, як «геена вогненная», «рай», «логас», «зізанія», «парог», «жораў», «піла» і інш. [Budny 1913:164–165][*]. С. Будны праяўляе вялікую гнуткасць і дэманструе высокую філалагічную культуру пры выяўленні сэнсу слова. Пра гэта сведчыць, у прыватнасці, яго спрэчка з Якубам з Калінаўкі на сінодзе ў Іўі. На думку С. Буднага, не трэба меркаваць аб рэчах па іх імёнах, а, наадварот, неабходна выводзіць імёны і паняцці зыходзячы з рэальных рэчаў. Гэта наміналістычная, а больш канкрэтна, рэнесансна-гуманістычная гнасеалагічная і ўласна лагічная тэндэнцыя, якая мела антысхаластычную накіраванасць. З яе вынікала, што сутнасць з'явы можа быць вытлумачана перш за ўсё на аснове пазнання адзінкавага, рэальнага. Адсюль вынікала таксама, што пазнанне павінна заключацца ў спасціжэнні рэальных сувязей і заканамернасцей свету, а не ў схаластычным дэдуцыраванні іх. На гэтай жа падставе павінны фарміравацца лагічныя паняцці.

У адрозненне ад царкоўных ідэолагаў, якія трактавалі чалавечы памылковы погляд як скажэнне дагматычнай ісціны ў выніку грэшнасці чалавечай прыроды, злой волі, падкопаў «д'ябальскай сілы», Будны разглядаў яго як іманентную ўласцівасць чалавечага розуму, непазбежныя выдаткі працэсу пазнання. Памылковы погляд у яго выступаў у якасці інтэлектуальнай, а не маральнавалявой катэгорыі. На яго думку, сярод грэкаў было больш усяго

[*] Меркаванні С. Буднага на гэтую тэму аналагічны меркаванням Арыстоцеля з першага раздзела «Катэгорый» аб аднайменных і суйменных прадметах [Аристотель 1978:53].

ерэтыкоў таму, што яны адрозніваліся ад усіх народаў «больш высокім розумам» [Budny 1913:129]. Вальнадумства С. Будны трактаваў як разнавіднасць інтэлектуальнай апазіцыі, якая не павінна мець вынікам карныя санкцыі. Імкнучыся ў працэсе даследавання Бібліі крытычна асэнсаваць і рацыянальна вытлумачыць некаторыя складаныя і заблытаныя месцы, вывесці чытача з лабірынта містыфікаваных паняццяў і ўвесці яго ў свет натуральных рэчаў, Будны ў некаторай ступені падышоў да дэкартаўскіх прынцыпаў выразнасці і дакладнасці як крытэрыяў ісціннасці.

Адной з вядучых у філасофскай думцы Беларусі канца XVI – пачатку XVII ст. была праблема суадносін веры і ведаў. Яна прысутнічае ў сачыненнях Скарыны, Буднага і інш. Аднак больш выразна гэтая праблема была пастаўлена Лаўрэнціем Зізаніем. У цэлым яго філасофская пазіцыя можа разглядацца як блізкая да канцэпцыі «дваістай ісціны». У сваім творы «Вялікі катэхізіс» Л. Зізаній поруч з выкладаннем асноўных догматаў праваслаўнага веравучэння грунтоўна знаёміць чытача з некаторымі прыродазнаўчымі ведамі: «...о крузех небесных, и о планитах, и о зодиях, и о затмении солнца, о громе, и молнии, и о тресновеснии, и о шибении, и о перуне, о кометах, и о прочих звездах». На дыспуце наконт яго «Катэхізіса» Л. Зізаній абгрунтоўваў думку аб тым, што крыніцай звестак аб матэрыяльным свеце, прыродзе павінна з'яўляцца навука, а не Біблія [Из истории 1962:142–143]. Вось характэрны дыялог паміж Л. Зізаніем і праваслаўнымі артадоксамі: «Мы же рехом ему: «А коя правда сказывавши облака надувшися, сходятся и ударяются, и от того бывает, яко от камени и железа, гром и огонь, и звезды называешь животными зверми, яже на тверди небесной». Лаврентий рече: «Да как, по-вашему, писати о звездах?» Мы паки рехом: «Мы пишем и веруем, как Моисей написал: «И сотвори Бог два светила великия и звезды и постави их Бог на тверди небесной, яко светити по земли и владети днем и ношию и разлучили между нощию. А животными и зверями не рек Моисей». Лаврентий рече: «Да како сия светила шествие творят и обращаются?» Мы же рехом: «По повелению божию ангелы служат...» і г. д. [Из истории 1962:143]. Па сутнасці, Л. Зізаній лічыць, што Біблія не змяшчае навуковай ісціны ў пытанні аб уладкаванні свету. І тут ён зрабіў крок наперад у параўнанні са Скарынам. Характэрна, што такую пазіцыю ў далейшым займаў і М. В. Ламаносаў, які высмейваў тых багасловаў, якія меркавалі, што па Псалтыру можна вывучаць астраномію і хімію [Ломо-

носов 1950:357]. Права навукі на самастойнае існаванне Л. Зізаній адстойваў у іншых сваіх творах. У прадмовах да «Грамматики словенской» («Эпиграмма на грамматику» і «Послание спудеом изрядным»), «Лексісе» і іншых сачыненнях падкрэслівалася вялікае значэнне свецкіх ведаў, даваліся звесткі па прыродазнаўстве, этыцы, медыцыне, гісторыі, філасофіі, мастацтве і г. д. [Зизаний 1596:20]. «Лексіс», у прыватнасці, з'яўляўся не проста слоўнікам, а разнавіднасцю энцыклапедычнага тлумачальнага слоўніка. Яго матэрыялы пазней былі выкарыстаны ў слоўніку Расійскай Акадэміі навук [Ботвинник 1973:136–145].

Л. Зізаній лічыў, што асновай разумовага развіцця чалавека з'яўляецца родная мова. Толькі праз авалоданне роднай мовай ляжыць шлях да вяршыні навуковых ведаў. Граматыка, піша ў «Эпиграмме» Л. Зізаній, «ключей бо ест отворяючи всем ум к познанию в преправый разум. По которой власне як по всходе пойдет, кажды если хочет всех наук дойдет». У «Послании спудеом изрядным» Л. Зізаній развівае і канкрэтызуе свой асноўны тэзіс – «граматыка – ключ да пазнання». Філасофы сцвярджаюць, піша ён, што граматычная навука выконвае дзве задачы: вучыць чалавека пазнаваць свет і перадаваць свае веды іншым. Граматыка «ест ключем вырозуменшо, отворяючи и оказуючи всякий в унтпливости, а приздобляючи и светлый чинячи розум человечий. Через ню риторика и словесница вкупе чесной философии и чрез естественном богословии оказуется союз, без которого порядне речи не справит» [Зизаний 1596:2–3]. Заклік Л. Зізанія авалодваць ведамі звернуты галоўным чынам да моладзі. Малады чалавек, мяркуе Л. Зізаній, павінен умець не толькі чытаць і пісаць, але і самастойна думаць. Ён спасылаецца на Катона, які пісаў, «што чытати, а не разумети, ест взгорда и смех» [Зизаний 1596:3 адв.].

Рэнесансна-гуманістычная ідэя Л. Зізанія «родная мова – ключ да пазнання» была падхоплена і ў пэўным аспекце развіта Мялеціем Сматрыцкім. У прадмове да граматыкі, выдадзенай у 1619 г., Сматрыцкі звяртаецца да настаўнікаў. Вопыт даказаў карысць лацінскай і грэчаскай граматык, адзначае аўтар, вопыт пакажа і карысць граматыкі «славенскай», галоўная задача якой заключаецца ў тым, каб навучыць не толькі чытаць і пісаць, але і «чтомое вырозумевати лацно», г. зн. глыбока і лагічна мысліць на роднай мове [Смотрицкий 1618].

Заслугоўваюць увагі метадалагічныя ідэі Беняша Буднага, папулярызатара, перакладчыка і каментатара твораў антычных пісьменнікаў, галоўным чынам Цыцэрона. На рубяжы XVI–XVII стст. ён сцвярджаў свецкі характар філасофствавання. Калі для Скарыны зыходным момантам для абгрунтавання філасофскіх поглядаў служылі пераважна біблейскія тэксты, а творы філосафаў былі дапаможныя, то Б. Будны развівае свае ідэі на аснове каментавання свецкіх твораў, галоўным чынам антычных філосафаў, гісторыкаў, паэтаў, пісьменнікаў, ігнаруючы не толькі сярэднявечную філасофска-тэалагічную традыцыю, але і саму Біблію. Гэта вынік частковай секулярызацыі айчыннай духоўнай культуры, прагрэсіўнага развіцця гуманістычнай думкі Беларусі, якая сведчыць пра ўзмацненне свецкага пачатку, імкненне адасобіцца ад багаслоўя.

У адпаведнасці з рэнесансна-гуманістычнай устаноўкай Б. Будны ставіць пытанне аб неабходнасці грунтоўнага вывучэння і асваення антычнай культуры. «Шмат карыснага для навукі і настаўлення пакінута нам вучонымі і мудрымі людзьмі старажытнасці і кожны разважлівы чалавек павінен усё гэта пастаянна вывучаць і зберагаць»,– гаворыцца ў прадмове да сачынення Б. Буднага «Апафегмы» [Budny 1614:1–2]. Б. Будны ў пэўнай ступені трэціруе рэлігійна-тэалагічную літаратуру, якой, як ён піша, «мы ўжо перанасыціліся». Ёй ён супрацьпастаўляе сачыненні антычных аўтараў, якія, як ён лічыць, павінны быць ўспрыняты з «радасцю і карысцю» [Budny 1614:2]. Аднак Б. Будны не робіць замах на хрысціянскую веру і не адвяргае папярэднюю сярэднявечную культуру цалкам і поўнасцю. Ён імкнецца толькі ачысціць яе ад усяго, як ён мяркуе, непатрэбнага, абагаціць новымі каштоўнасцямі, перш за ўсё павагай да ведаў, навукі, філасофіі. У той жа час мысліцель лічыць, што неабходна зберагчы ў сярэднявечна-хрысціянскай культуры ўсё тое, што вечна і дапушчальна для ўсіх часоў. Пераемнасць культур, на яго думку, грунтуецца на духоўных каштоўнасцях агульначалавечага характару. Таму мысліцель і адкідвае ўсё тое, што разбурае гэтую пераемную сувязь, і ў першую чаргу канфесійныя прэтэнзіі, фармалізаваную тэалогію, недавер да індывідуальнага чалавечага розуму, навукі, філасофіі. Ён завастрае ўвагу на тым, што звязвае, аб'ядноўвае сучасную і антычную культуру. Асноўным сувязным звяном паміж імі, на думку Б. Буднага, выступаюць філасофска-этычныя каштоўнасці, упершыню выпрацаваныя ва ўмовах антычнай культуры і маючыя агульначалавечае значэнне. Мысліцель падкрэслівае незалежнасць гэтых каштоўнасцей ад веравызнання і нават ад прыналежнасці да хрысціянскай рэлігіі [Budny 1614:1–2].

У сваіх творах Б. Будны ўслед за антычнымі філосафамі дае надзвычай высокую ацэнку чалавеку як разумнай істоце. Ён зацвярджае аўтарытэт адукаванасці, ведаў, філасофіі, якія ва ўяўленні Б. Буднага ўзнімаюць чалавека да ўзроўню дасканаласці. У галіне гнасеалогіі Б. Будны сцвярджаў прыярытэт індывідуальнага вопыту [Budny 1614: B2]. Імкненне да ісціны ён звязваў з імкненнем да дабрачыннасці. Маральны чалавек, лічыў Б. Будны, будзе заўсёды выступаць у абарону ісціны, ён лепш ахвяруе сабой, чым будзе хлусам [Budny 1614: L адв.]. У век Бруна, Ваніні, Галілея гэтая думка, несумненна, была актуальнай. Б. Будны вольны ад якой-небудзь дактрыны. Хоць мысліцель і аддае перавагу стаіцызму, ён прадуктыўна выкарыстоўвае вучэнне іншых філасофскіх кірункаў. У любой дактрыне Б. Буднага перш за ўсё вабіць відавочнасць, выразнасць ісціны, яе гранічна кароткая фармулёўка. Узорам такога філасофствавання ён лічыць творы антычных пісьменнікаў. Б. Будны супрацьпастаўляе іх схаластычным рэлігійна-тэалагічным трактатам, якія «адбіваюць усякую ахвоту да чытання» [Budny 1614:1–2].

Значны ўплыў на развіццё прагрэсіўных гнасеалагічных і метадалагічных поглядаў у Беларусі аказала сацыніянская філасофія, якая сфарміравалася ў Рэчы Паспалітай у канцы XVI – першай палове XVII ст. на аснове сінтэзу ідэй Рэфармацыі і гуманізму і была звязана з філасофскай думкай эпохі Адраджэння. Адно з цэнтральных месцаў у сацыніянскай філасофіі займала праблема веры і розуму. У супрацьлегласць Фаме Аквінскаму, які меркаваў, што ў прынццы догматаў рэлігіі рашаючая роля належыць веры, Фаўст Соцын, як і С. Будны, лічыў, што ў рэлігійных пытаннях «ісціна» вызначаецца перш за ўсё індывідуальным чалавечым розумам. Аднак вучэнне Соцына і яго ранніх паслядоўнікаў аб суаднясенні розуму і веры кампраміснае. Розум Соцын падпарадкоўваў волі, г. зн. маральнай схільнасці чалавека да ісціны ці памылкі [Ogonowski 1966:24].

Адным з ранніх сацыніян у Беларусі з’яўляўся рэктар школы ў Іўі Ян Ліцыній Намыслоўскі. У 1586 г. ён напісаў «Дапаможнік для авалодання вучэннем Арыстоцеля», у якім даказваў памылковасць асноўных догматаў хрысціянства ў свеце Арыстоцелевай логікі. Гнасеалагічныя погляды Ліцынія вытрыманы ў духу сацыніянскага рацыяналізму. Адзначаючы вырашальную ролю ў пазнанні розуму, Ліцыній не выключаў і веры, аднак лічыў яе дапаможнай. Як і С. Будны, Ліцыній прадстаўляў рэнесансны кірунак у гісторыі лагічнай думкі, лічачы, што слова-паняцце павінна змяшчаць рэальны сэнс

і служыць сродкам пазнання. Вялікую ролю ён адводзіў выразнаму ўспрыняццю суб’ектам аб’екта. «Некаторыя гавораць, – пісаў Ліцыній, – што ўжываць розум у адносінах да адкрыцця і іграць словамі – непатрэбная і дзіцячая забава. Ці дзіцячая? Нават без слоў не можа быць мовы. Таму неабходна дакопвацца да сэнсу кожнага слова. Розум жа, гэты цудоўны дар Божы, дзякуючы якому мы адрозніваемся ад жывёл, не перашкодзіць нам у меркаванні аб Святым Пісанні... Аднак я прызнаю, што часам розум неабходна ўсімі сіламі стрымліваць. У гэтым выпадку, калі ў Пісанні выразна сказана што-небудзь, што супярэчыць розуму ці стаіць вышэй за яго. Напрыклад, Пісанне ясна вучыць, што Бог усё стварыў з нічога. Гэтае палажэнне чалавечы розум не можа спасцігнуць, таму што для яго відавочна, што з нічога нічога адбыцца не можа. Што ж тады? Тады розум вялікім цудам тармозіцца, а вера прадпісвае прытрымлівацца гэтага палажэння. У адносінах да ўсіх іншых рэчаў, якія невыразна выкладзены ў Пісанні, свабода розуму не павінна абмяжоўвацца» (цыт. паводле: [Szczucki 1959:153–154]). Ліцыній ставіць пытанне аб неабходнасці далучэння народаў Вялікага Княства Літоўскага да еўрапейскай навукі, філасофіі, культуры ў цэлым [Chmaj 1957:35].

Некаторыя метадалагічныя і гнасеалагічныя ідэі, звязаныя з эпохай позняга Рэнесансу і Барока, ёсць у творах паэта-мараліста Беларусі пачатку XVII ст. сацыніяніна Язэпа Даманеўскага, аўтара паэм «Жыццё вясковае і гарадское», «Напамінак тым, хто шмат разважае і гавора, але ж нічога не робіць», «Эмблемы», «Афарызмы Саламона ў паэтычным выкладанні».

Для Даманеўскага характэрна антынамічнае ўспрыняцце рэчаіснасці. Свет яму ўяўляецца не як гарманічнае цэлае, а як сукупнасць супрацьлегласцей, алегарычна адлюстраваных ім у «Эмблемах» (добрае надвор’е і непагадзь і г. д.). Паспяховае вырашэнне антынамічных сітуацый рэчаіснасці магчыма, паводле Даманеўскага, у выніку іх пазнання і практычнага пераадолення. Супярэчлівы свет пазнавальны, і самай надзейнай зброяй у яго пазнанні з’яўляецца розум, замацаваны індывідуальным жыццёва-практычным вопытам чалавека. Аднак пазнанне – толькі пачатковая ступень у адносінах суб’екта да аб’ектыўнай рэчаіснасці. Другая ступень – яе практычнае асваенне. На думку Даманеўскага, у свеце пануе боскае наканаванне, але яно не выключае свабоды суб’екта. Таксама, як і стоікі, мысліцель вучыў, што сутнасць чалавечай свабоды за-

ключаецца ў следаванні неабходнасці. Яго паэтычныя разважанні з прычыны свабоды чалавечай дзейнасці і наканавання ёсць парафраз на тэму вядомага афарызму Сенекі: «Паслухмянага лёс вядзе, непакорлівага цягне». У той жа час Даманеўскі не падзяляе стаічнага фаталізму, сцвярджаючы раннебуржуазны, рэнесансна-гуманістычны прынцып актыўнасці суб'екта ў межах неабходнасці. Менавіта фактар практычнай дзейнасці, на думку Даманеўскага, у канчатковым выніку з'яўляецца крытэрыем каштоўнасці чалавека, яго грамадскай значнасці, жыццядзейнасці, «богавыбранасці».

Больш познія паслядоўнікі Соцына – Ян Крэль, С. Пшыпкоўскі, А. Вішаваты і іншыя – пераадолелі абмежаваны рацыяналізм свайго настаўніка. Вішаваты, напрыклад, лічыў, што вера не можа існаваць па-за розумам. Да таго ж сацыніянскія філасофы прыйшлі да высновы, што індывідуальны чалавечы розум здольны пазнаць рэлігійную «ісціну» без дапамогі адкрыцця. Паставіўшы пад сумненне неабходнасць адкрыцця, сацыніяне непасрэдна наблізіліся да канцэпцыі натуральнай рэлігіі. Поруч з рацыяналістычным у сацыніянскай філасофіі існаваў таксама і сенсуалістычны кірунак. Ян Крэль, напрыклад, сцвярджаў, што «душа чалавека падобна да чыстай дошкі, на якой нічога не напісана, але можна ўсё напісаць, бо усе нашы веды паходзяць ад пачуццяў» [Ogonowski 1954:238].

Сацыніянскія мысліцелі адыгралі значную ролю ў барацьбе ласа схаластыкай, яе метадалогіяй і гнасеалогіяй як у Беларусі, так і ў Рэчы Паспалітай у цэлым. Аднак у выніку перамогі феадальна-каталіцкай рэакцыі ў сярэдзіне XVII ст. сацыніяне былі выгнаны з Рэчы Паспалітай (1658 г.) і ў Беларусі ў якасці пануючай зацвердзілася схаластычная філасофія, апорай якой былі заснаваныя ў канцы XVI – XVII ст. шматлікія школы розных каталіцкіх ордэнаў, і перш за ўсё езуітаў. Філасофская спадчына сацыніян на радзіме была амаль забытая, нягледзячы на тое што ў Заходняй Еўропе (Галандыя, Англія, Францыя, Германія) іх вучэнне, як паказалі польскія гісторыкі філасофіі Людвік Хмай, Збігнеў Аганоўскі і іншыя, было распаўсюджана даволі шырока і аказала пэўны ўплыў на філасофскія погляды Спінозы, англійскіх дэістаў канца XVII – першай паловы XVIII ст., а цераз іх на філасофію французскіх асветнікаў. Па сцвярджэнні англійскага дэіста А. Колінза, у сацыніянізме абвінавачваліся многія вядомыя мысліцелі Англіі, у тым ліку і Д. Лок [Коллинз 1967:130]. Прадасветніцкая і асветніцкая філасофія ў Польшчы, Літве і Беларусі павінна была пачаць з таго, што ўжо

раней было зроблена сацыніянамі, уключаючы і выпрацоўку новага метаду пазнання.

Гнасеалагічныя і метадалагічныя ідэі ў філасофіі Лышчынскага не так выразна выяўлены, як анталагічныя. Мысліцель адмаўляў прыроджаны характар ідэй і, у прыватнасці, ідэю Бога. «Аднак, – пісаў ён, – мы не знаходзім ні ў нас саміх, ні ў іншых гэтага загаду розуму, які замацоўвае ў Адкрыцці боскім, бо калі б ён у нас быў, то ўсе б згадзіліся, не сумняваліся і не пярэчылі б супраць Пісання Майсея і Евангелля...» [Из истории 1962:286]. Ідэя Бога, лічыў Лышчынскі, не лагічнае паняцце, а фантастычны, мастацкі вобраз. Лышчынскі не прызнаваў магчымасці дыскурсіўнага абгрунтавання догматаў хрысціянства, выступаючы тым самым супраць тэалагічнага рацыяналізму схаластычнай тэорыі пазнання, якая абсалютызавала дэдуктыўны спосаб доказу ісціны, і ў канчатковым выніку супраць канцэпцыі «філасофія – служанка багаслоўя». Таму нядзіўна, што каталіцкіх тэолагаў і філосафаў-схаластаў ён называў «рамеснікамі пустазвонства», «сляпымі, што хлусяць, быццам бы ў цемры бачаць», «падманшчыкамі» і г. д. [Из истории 1962:296]. «Вучэнне ці то лагічнае, ці філасофскае, якое пахваляецца тым, што яно вучыць ісціне аб Богу, няправільнае»,– сцвярджаў мысліцель [Из истории 1962:286]. Такім чынам, Лышчынскі прытрымліваўся пункту погляду, што ідэя Бога не можа быць выведзена з лагічных пасылак, бо Бог не прадмет ведаў, а пачуццяў. Лышчынскі ў нейкай ступені прадугадаў думку Канта аб тым, што Бог з'яўляецца патрабаваннем практычнага розуму. У той жа час ён блізкі да антычных эпікурэйцаў, якія меркавалі, што багоў нарадзіў страх, а таксама да французскіх асветнікаў, якія сцвярджалі, што рэлігія – вынік падману. «Рэлігія, – пісаў Лышчынскі, – устаноўлена людзьмі няверуючымі, каб ім аддавалі пашану... Вера ў Бога ўведзена бязбожнікамі. Страх Божы населены тымі, хто не меў страху для таго, каб (іх) баяліся...» [Из истории 1962:286].

Нягледзячы на тое што Лышчынскі не прыняў магчымасць рацыянальна-лагічнага абгрунтавання ідэі Бога, ісціннасць сваіх атэістычных і матэрыялістычных разважанняў ён узмацняў лагічнымі доказамі. Так, на думку апанентаў, ён «не простым ці выпадковым меркаваннем, але... дыялектычнымі доказамі... абгрунтоўваў свае палажэнні» [Из истории 1962:295]. Гэта, відаць, тлумачыцца характарам філасофскай адукацыі мысліцеля, залежнасцю яго ад традыцыйных форм культуры, сярэднявечна-схаластычнага спосабу філасофства-

вання. Лышчынскі не змог канчаткова парваць са схаластычнай тэорыяй пазнання, хоць і спрабаваў яе пашырыць, звяртаючыся не толькі да схаластызаванага арыстацелізму, але і да матэрыялістычнай і атэістычнай філасофскай традыцыі Антычнасці і эпохі Адраджэння. У адным з дакументаў гаворыцца, што філосаф «прыводзіў доказы супраць ісціннай сутнасці Бога, запазычыўшы іх у язычніцкіх і іншых аўтараў, якія ганьбавалі Бога» [Из истории 1962:287].

І ўсё ж Лышчынскі меркаваў, што ісціну розум атрымлівае галоўным чынам з прыроды. Будучы зняволеным, ён піша прашэнне каралю аб змякчэнні кары. Зразумела, у гэтым прашэнні філосаф, каб пазбегнуць пакарання смерцю, адвяргае ўсё тое, што ён сцвярджаў у сваім творы «Аб неіснаванні Бога». Але, калі чытаць яго прашэнне «ад адваротнага», то з яго вынікае, што «сам свет паказвае розуму» адсутнасць якога-небудзь Творцы (так сказаць, касмалагічны доказ «небыцця Бога»). Абвясціўшы Бога хімерай, ірацыянальнай сутнасцю, мысліцель зрабіў рэальны свет, прыроду адзіным аб'ектам пазнання [Из истории 1962:303, 286].

У светапоглядзе Сімяона Полацкага эклектычна зышліся ідэі схаластычнага арыстацелізму, рэнесанснага гуманізму, філасофіі Новага часу [Пузікаў 1957; Пузиков 1958; Пузиков 1962]. Ён прызнаваў за навукай і філасофіяй права на самастойнае існаванне. Мысліцель лічыў, што філасофская мудрасць супрацьстаіць мудрасці жыццёвай – «Естество дает такмо еже жити, философия учит благо, жити; ово со скоты обще нам бывает, сие ангелом нас уподобляет» [Полоцкий 1953:70]. Гэтую ідэю ён змястоўна абгрунтоўвае ў серыі, аб'яднанай назвай «Філасофія» і «Мудрасць». Пазнанне свету, на думку мысліцеля, пачынаецца з пачуццёвага ўспрыняцця. У вершы «Чалавек» Сімяон Полацкі параўноўвае індывіда з горадам, у якім пяць брам, што адпавядаюць пяці органам пачуццяў; успрыманні могуць быць сапраўднымі і памылковымі. Апошнія ён параўноўвае з пранікаючымі праз брамы ворагамі. У самім чалавеку адэкватнаму ўспрыняццю рэчаіснасці перашкаджаюць страсці, што «врагом град дати желают». Задача розуму заключаецца ў тым, каб пазбегнуць памылковых успрыняццяў і ўтаймоўваць страсці. Хоць Сімяон Полацкі настойліва падкрэслівае пачуццёвы характар ідэй розуму, з усёй упэўненасцю цяжка сказаць, адмаўляў ён прыроджаныя ідэі ці ўсё-такі прызнаваў іх.

Нягледзячы на тое што пачуццям Сімяон Полацкі адводзіў вялікую ролю, асноўным фактарам у працэсе пазнання ён лічыў розум:

«Еже корень есть в древе, то мысль в человеце» [Из истории 1962:259]. На думку мысліцеля, «естество вещей» чалавек пазнае «разсуждением» [Полоцкий 1681:171]. Зразумела, як хрысціянін Сімяон Полацкі нароўні з розумам прызнаваў аўтарытэт адкрыцця. Аднак тайны адкрыцця, на думку мысліцеля, носяць эзатэрычны характар, яны могуць быць спасцігнутыя далёка не ўсімі, а толькі асобнымі людзьмі, якія валодаюць глыбокім розумам [Из истории 1962:261]. Між тым у пазнанні натуральнага свету філосаф не рабіў абмежаванняў чалавечаму розуму. Як і Ф. Бэкан, ён называе некаторыя перашкоды, якія скажаюць успрыняцце чалавекам рэчаіснасці. Гэта недасведчанасць, неабдуманасць, паспешлівасць, некрытычнасць, прадузятасць і г. д. Сімяон Полацкі выступаў адданым прапагандыстам свецкіх ведаў навукі, адукацыі («Учитися и учити», «Учение», «Учитель», «Веждество», «К юношам, учитися хотящим» і інш.), выкрываў неадукаванасць, нежаданне вучыцца, духоўную апатыю, ляноту розуму, бяздзейнасць («Невежда», «Невежество трегубо» і інш.). Філасофскае абгрунтаванне магчымасцей чалавека цесна звязана з клопатам аб развіцці у Расіі другой паловы XVII ст. адукацыі, культуры.

Да філасофскіх вучэнняў эпохі Адраджэння ўзыходзяць таксама некаторыя метадалагічныя і гнасеалагічныя погляды Яна Белабоцкага. Ён лічыў веру асабістай справай чалавека, прызнаючы за кожным права свабоднай інтэрпрэтацыі Бібліі на аснове прыроднага розуму [Цветаев 1888:201–202]. Як і сацыніяне, Белабоцкі блізка падыходзіў да ідэі «натуральнай» рэлігіі. Чалавек, не звяртаючыся да боскага Адкрыцця, «по наставлению естественного разума» «может розознать благое от злого» [Цветаев 1888:212]. Белабоцкі абгрунтоўваў вучэнне аб «дваістасці ісціны». На яго думку, інтэрпрэтацыя боскага вучэння знаходзіцца ў кампетэнцыі тэалогіі. Сфера навукі і філасофіі – натуральны свет, дзе пазнавальныя магчымасці чалавека неабмежаваны. Вытлумачэннем прыродных з'яў павінны займацца «философове» (у адпаведнасці з уяўленнямі свайго часу Белаблоцкі тут разумеў вучоных у цэлым). Філасофія (ці, у разуменні Белабоцкага, навука наогул) павінна быць адмежавана ад тэалогіі. «Богослове, – пісаў ён, – убо о вещах, верою преданных и церковью принятых не усумневаются. Философове же глубшаго разума и основания во всяких вещах ищут, и вины разсуждают: тем же и к Богу вопрос творят, аще Бог есть». На думку Белабоцкага, веды, навука, філасофія могуць уступаць у супярэчнасць з рэлігійным Адкрыццём. Так, разважае ён, з пункту погляду розуму нельга дапусціць,

каб свет быў кім-небудзь створаны, між тым як, зыходзячы з Біблії, мы прымаем гэта за ісціну: «Аще б не вера иначе нас учила, не мощно разумом нашим довести, чтоб мир созданный был». Белабоцкі не толькі абараняў права навукі і філасофіі на самастойнае існаванне, але і ставіў іх вышэй за багаслоўе, паколькі яны аперыруюць «натуральнымі доказамі» [цыт. па: Горфункель 1962:209–210].

Такім чынам, айчыннымі мысліцелямі закраналіся і вырашаліся даволі актуальныя гнасеалагічныя і метадалагічныя пытанні філасофскай і грамадска-палітычнай думкі эпохі Адраджэння. Перш за ўсё гэта пытанні суадносін веры і розуму, рэлігіі і навукі, тэалогіі і філасофіі. Вылучэнне Скарынам прынцыпу суб'ектывізацыі Святога Пісання не было рацыяналізацыяй рэлігіі, Скарына рацыяналізаваў толькі яе этыка-філасофскі аспект, абвясціўшы ірацыянальнымі асноўныя, якія маюць дагматычна-анталагічнае значэнне, палажэнні хрысціянства. Тым самым ён зарадзіў думку аб неабходнасці размежавання кампетэнцый веры і розуму, рэлігіі і навукі, багаслоўя і філасофіі. У духу вучэння аб дваістай ісціне вырашалі праблему веры і ведаў некаторыя беларускія і ўкраінскія праваслаўныя багасловы, у прыватнасці Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, якія адстойвалі ідэю аб праве навукі на незалежнае ад багаслоўя існаванне. Гэтая думка характэрна таксама і для гнасеолага-метадалагічных поглядаў Сімяона Полацкага. І, нарэшце, Ян Белабоцкі не толькі аддзяліў філасофію і навуку ад багаслоўя, але і паставіў іх вышэй за апошнюю.

У галіне гнасеалогіі Скарына абгрунтоўваў ідэю непазнавальнасці Бога і пазнавальнасці рэальнага свету, сцвярджаючы ў якасці ідэала высокаінтэлектуальную, з творчым мысленнем асобу. Рэнесансна-гуманістычнай па сваёй сутнасці з'яўлялася і ідэя Гусоўскага аб прыярытэце індывідуальнага рацыянальна-пачуццёвага вопыту над кніжнымі ведамі і думкамі аўтарытэтаў. З філасофскімі тэндэнцыямі Адраджэння звязана таксама спроба прадстаўнікоў містычнага кірунку радыкальнай Рэфармацыі ў Беларусі вызвалення ад царкоўна-тэалагічных і філасофска-схаластычных аўтарытэтаў. Схаластычна-тэалагічнай вучонасці яны супрацьпастаўлялі індывідуальны, прыродны розум простага чалавека, ці разважнасць. Але індывідуальны розум у антытрынітарыяў-містыкаў падпарадкаваны веры; калі розум уступае ў супярэчнасць з верай, перавага аддаецца апошняй. Інакш да гэтай праблемы падышоў С. Будны, паставіўшы веру ў поўную залежнасць ад розуму, падвергнуўшы строгай рацыяналістычнай і натуралістычнай крытыцы асноўныя догматы хрысціянства.

Ісцінай, на думку С. Буднага, з'яўляецца ўсё тое, што адпавядае розуму і не супярэчыць натуральнай прыродзе рэчаў. Памылковасць ён трактаваў як іманентную асаблівасць чалавечага розуму, якая ідзе разам і непазбежна з працэсам пазнання. Зразумела, нараўне з аўтарытэтам розуму С. Будны прызнаваў і аўтарытэт адкрыцця. Аднак ісціннасць адкрыцця прымалася ім толькі пасля таго, калі яно праходзіла выпрабаванне розумам і вопытам. Для С. Буднага характэрна прызнанне адпаведнасці матэрыяльна-рэчавага і ідэальна-лагічнага. Зыходзячы з наміналістычнай традыцыі, мысліцель выводзіў паняцці са свету рэчаў, сцвярджаючы тым самым пазнавальнасць апошняга. Сацыніянскія мысліцелі з'яўляліся прадаўжальнікамі рэнесансна-гуманістычнай традыцыі С. Буднага ў сферы гнасеалогіі. Яны не толькі рашуча і беспаваротна падпарадкавалі веру розуму, але і прыйшлі да высновы, што індывідуальны розум здольны пазнаць «ісціны рэлігіі» без дапамогі Адкрыцця. Тым самым яны наблізіліся да дэістычнай канцэпцыі «натуральнай рэлігіі» і да поўнага адмаўлення ў працэсе пазнання біблейскіх догматаў. Гэтая тэндэнцыя пранізвае таксама гнасеалагічныя погляды Яна Белабоцкага. Сацыніянскія мысліцелі мелі самы цесны кантакт з сучаснай ім заходнееўрапейскай філасофіяй і аказалі на яе пэўны ўплыў. Сенсуалізм уласцівы гнасеалогіі Лышчынскага, хоць мысліцель не парывае канчаткова са схаластычна-дэдуктыўным метадам. На думку Лышчынскага, Бог непазнавальны па той простай прычыне, што ён не рэальны аб'ект, а фантастычны вобраз, хімера. Паколькі ў свеце няма нічога, акрамя «натуральнай прыроды», яна – адзіны аб'ект пазнання.

Гнасеалагічныя погляды айчынных мысліцеляў самым цесным чынам звязаны з рэнесансна-гуманістычнай крытыкай метадалагічных прынцыпаў багаслоўя і сярэднявечнай філасофіі – аўтарытарызму і дагматызму. Такая крытыка імпліцытна прысутнічае ў скарынаўскай устаноўцы на індывідуальнае і масавае вытлумачэнне Бібліі; даволі выразна прагледжваецца ў скептычных адносінах Міколы Гусоўскага да старажытных аўтарытэтаў; ёсць яна і ў рэвалюцыйным звяржэнні радыкальнымі рэфарматарамі-містыкамі ўсіх і ўсялякіх аўтарытэтаў. І перш за ўсё тэалагічных і схаластычных. У айчыннай думцы эпохі Адраджэння антыаўтарытарная і антыдагматычная канцэпцыя найбольш дакладна была сфармулявана С. Будным, які прызнаваў толькі два аўтарытэты – індывідуальны чалавечы розум, падмацаваны культурай, і «боскае Адкрыццё»,

папярэдне навукова адрэдагаванае, ці верыфікаванае. Усе аўтарытэты, як багаслоўскія, так і філасофскія, стаяць поруч з думкай кожнага адукаванага чалавека. Рашуча асудзіўшы аўтарытарызм і дагматызм, мысліцель супрацьпаставіў ім канцэпцыю інтэлектуальнай свабоды. Гэтая ідэя стала адным з важнейшых пастулатаў у сацыніянскай філасофіі. Даволі плённай для далейшага грамадскага развіцця аказалася метадалагічная ідэя культурна-філасофскай пераемнасці і сінтэзу.

З пункту гледжання метадалогіі, існавалі ў асноўным два падыходы да навукі і філасофіі: нігілістычна-кансерватыўны і кампрамісна-канструктыўны. Прыхільнікі першага – некаторыя прадстаўнікі праваслаўнага духавенства, радыкальныя сацыяльныя рэфарматары занялі негатыўную пазіцыю ў адносінах да заходняй навукі, філасофіі, у прыватнасці арыстацелізму, свецкай культуры, абгрунтоўваючы гэта неабходнасцю барацьбы з каталіцызмам (пратэстанты і праваслаўныя), рэфармацыяй, ерасямі (праваслаўныя). Што да такіх дзеячаў праваслаўнай інтэлігенцыі, як Арцемій, Іван Вішанскі, а пазней і Авакум, то іх падыход да праблемы змяшчаў у сабе не толькі навукова-метадалагічны, але і наогул духоўна-культурны аспект. Яны імкнуліся не толькі кансерваваць традыцыйныя рэлігійна-ідэалагічныя асновы, але і захаваць і абараніць старажытнарускія і нацыянальныя духоўна-культурныя каштоўнасці ад заходнекаталіцкага ўплыву. Сімвалам рэлігійна-культурнай экспансіі Захаду з'яўлялася для іх «лаціна». Аднак у сваім імкненні да захавання старажытнай традыцыі і нацыянальнай культуры, праваслаўнай веры кансерватыўна настроеныя дзеячы адмяжоўваліся ад дабратворнага ўплыву Захаду, еўрапейскай свецкай культуры, навукі, філасофіі. З пункту гледжання метадалагічна-культуралагічнага, пазіцыя Арцемія, Вішанскага, Авакума і да іх падобных можа трактавацца як абсалютызацыя канфесіянальна-рэлігійных і нацыянальна-культурных каштоўнасцей на шкоду каштоўнасцям свецкім, агульначалавечым.

Другі, рэнесансна-гуманістычны, падыход да праблемы (Ф. Скарына, С. Будны, В. Цяпінскі, Л. Сапега, Б. Будны, Л. Зізаній, Сімяон Полацкі і інш.) прадугледжваў адносна свабодны і канструктыўны дыялог паміж Усходам і Захадам, які грунтаваўся на ўзаемнай талерантнасці і выбіральнасці, выкарыстанне дасягненняў свецкай культуры, навукі, філасофіі Захаду. Выяўленнем гэтай тэндэнцыі з'яўлялася творчая дзейнасць разгледжаных у дадзеным раздзеле мысліцеляў. Аб поспеху гэтай тэндэнцыі ў беларускай і ўкраінскай

культуры і навуцы сведчыць заснаванне пратэстанцкіх і брацкіх школ, Кіева-Магілянскай акадэміі, дзе вывучаліся «сем вызваленых навук», выкладаліся філасофія, грэчаская, лацінская, польская, родная мовы, матэматыка, астраномія, геаметрыя, гісторыя, логіка, рыторыка, музыка і г. д. Як вядома, менавіта гэтая тэндэнцыя аказалася найбольш перспектыўнай, адыграла істотную ролю ў развіцці айчыннай свецкай культуры, навукі, філасофіі.

6.2.3. Фарміраванне нацыянальнай гістарычнай канцэпцыі ў ВКЛ: спроба рэканструкцыі

Пад нацыянальнай гістарычнай канцэпцыяй Вялікага Княства Літоўскага мы разумеем агульныя для беларусаў, украінцаў і літоўцаў гістарычныя ўяўленні аб мінулым сваёй краіны, аформленыя ў выглядзе нарацыі*. У канцы XIV – пачатку XV ст. фарміраванне канцэпцыі набыло агульнадзяржаўнае значэнне: лічыцца, што сам вялікі князь літоўскі Вітаўт ініцыяваў стварэнне летапісаў. Даследчыкі папярэдняй эпохі імкнуліся пераканаць нас, што пасля перыяду феадальнай раздробленасці, падчас якой у розных цэнтрах ствараліся свае летапісы, наступіў перыяд цэнтралізацыі і таму ўзнікла агульнадзяржаўнае летапісанне. Думаецца, што гэты савецкі канцэпт не адпавядае рэчаіснасці. Прынамсі, Вільня ніколі не была цэнтрам летапісання, і не выпадкова: летапісны жанр працягваў развівацца на так званых рускіх землях ВКЛ. Такім цэнтрам мог быць Смаленск.

У развіцці гістарыяграфіі ВКЛ прымалі ўдзел прадстаўнікі розных грамадскіх колаў, у тым ліку выхадцы з Каралеўства Польскага альбо іншых краін (Калімах, А. Ратундус, М. Стрыйкоўскі і інш.). Таму мы свядома называем гістарычную канцэпцыю не дзяржаўнай, а нацыянальнай. Пры гэтым не ставім за мэту разглядаць гістарычныя ўяўленні асобных этнасаў Вялікага Княства Літоўскага – беларусаў ці літоўцаў, альбо займацца высвятленнем этнічнай самасвядомасці. Усялякія рэканструкцыі ў дадзенай галіне рызыкоўныя. Як нельга адназначна вызначыць нацыянальную прыналежнасць таго ці іншага прадстаўніка «палітычнага народа» Вялікага Княства Літоўскага, так немагчыма прыпісаць тыя ці іншыя

* У дадзеным раздзеле гаворка вядзецца пераважна пра частку ВКЛ, якая ахоплівала землі сучаснай Беларусі і Літвы. Усведамляем, што на землях Украіны былі свае культурныя цэнтры і паўставалі шматлікія помнікі пісьменства.

духоўныя і матэрыяльныя здабыткі толькі літоўскаму альбо толькі беларускаму этнасу.

Адносна самога паняцця «нацыя» ў дачыненні да Вялікага Княства Літоўскага мы a priori прымаем думку, выказаную ў нешматлікіх працах польскіх даследчыкаў (Я. Якубоўскі, Э. Ленарт, Е. Сухоцкі [Jakubowski 1912:35; Suchocki 1983:1–2; Lenard 1990:130–148]), аб тым, што ў XV–XVI стст. тут склалася самастойная нацыя, якая шукала свае вытокі і шляхі ў еўрапейскай супольнасці. Гэты працэс знаходзіў выраз у фарміраванні і змене гістарычнай канцэпцыі, якая і павінна была кансалідаваць нацыю. Можна назваць гэта пошукам нацыянальнай ідэі.

Фарміраванне нацыянальнай гістарычнай канцэпцыі ў Вялікім Княстве Літоўскім адбывалася ў працэсе сталага суперніцтва з Польшчай. Барацьба за захаванне сваёй дзяржаўнасці і самастойнасці, якая вялася літоўцамі і беларусамі, прывяла да стварэння, напрыклад, легенды аб рымскім паходжанні літвінаў. Пасля чаго, як лічыў Я. Якубоўскі, трэба было перамагчы сепаратызм русінаў і прышчапіць ім агульналітоўскую свядомасць [Jakubowski 1912:35]. Працэс гэты паспяхова праходзіў на працягу XV–XVI стст. і знайшоў адлюстраванне ў беларуска-літоўскім летапісанні. У гэты час адбываецца фарміраванне нацыянальнай гістарычнай канцэпцыі ў Вялікім Княстве Літоўскім. Па ініцыятыве вялікага князя Вітаўта пачалі збірацца матэрыялы для агульнадзяржаўнага летапісання. Першы летапісны звод узнік у 1446 г. у Смаленску. Яго ядро мае назву «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх». Даследчыкі сцвярджаюць, што першая частка «Летапісца» была напісана ў перыяд паміж 1382–1392 гг., калі атрыманне Вільні, сталіцы Княства, заставалася яшчэ для князя Вітаўта галоўнай мэтай жыцця [Чамярыцкі 1969:108–110; Smolka 1889:27–34]. Узнікла яна ў асяроддзі Вітаўта.

Праз пэўны перыяд наступны аўтар дапоўніў першапачатковую частку «Летапісца» апавяданнем пра пазнейшыя падзеі. Тут ідуць звесткі пра жаніцьбу і каранаванне на польскі трон Ягайлы, пра выданне Соф'і Вітаўтаўны за Васілія Маскоўскага, пра атрыманне Вітаўтам віленскага велікакняжацкага трона, апавяданні пра барацьбу Святаслава Смаленскага з літоўскімі князямі і Вітаўта з князямі ўдзельнымі. Апошнія звесткі датычацца смерці князя Скіргайлы і сустрэчы Вітаўта з Васіліем Маскоўскім у Смаленску. Відаць, гэтая частка была створана ў 1420–1430-я гг. Такім чынам, у часы панавання Вітаўта, дакладней перад яго каранацыяй, вялася папярэдняя

праца па стварэнні гісторыі Вялікага Княства Літоўскага, апрацоўваліся мясцовыя гісторыка-літаратурныя творы і фактычна пачалася падрыхтоўка матэрыялаў для першага летапіснага зводу.

Грунтоўнае знаёмства са складам усіх спісаў першага летапіснага зводу пераконвае ў тым, што першапачатковая рэдакцыя 1446 г. не захавалася, а згаданыя спісы змяшчаюць тэкст другой рэдакцыі. Гэта рэдакцыя ўзнікла ў канцы XV ст. шляхам дадатковай перапрацоўкі агульнарускай часткі нашага летапісу паводле мітрапаліцкага зводу, даведзенага да 1446 г., Ноўгарадскага IV і Сафійскага I летапісаў, што ўпершыню дакладна вызначыў А. Шахматаў [Шахматов 1938:329–345]. Крыніцы былі выкарыстаны беларуска-літоўскім летапісцам традыцыйна: у скарочаным выглядзе, у арыгінале, а не ў перакладзе, і без творчай перапрацоўкі тэксту. У новай рэдакцыі агульная гістарычная канцэпцыя беларуска-літоўскага летапісу 1446 г. істотна не змянілася, засталіся ранейшымі і яго жанравая форма, а таксама ў цэлым склад і змест зводу, што сведчыць пра значную ўстойлівасць традыцыйнага летапіснага жанру на Беларусі ў XV ст.

Трэба адзначыць, што значны ўплыў ноўгарадскага летапісання на так званае беларуска-літоўскае мае пад сабой сацыяльна-палітычную аснову. На працягу XIII–XIV стст. паўночныя раёны Смаленскага княства (Тарапец і Ржэва Валадзімірава) апынуліся ў руках Літвы, а ў 1326 г. быў заключаны мір паміж Ноўгарадам, Ордэнам, Смаленскам, Полацкам і Вялікім Княствам Літоўскім, у выніку якога была створана новая сістэма памежных адносін Літвы і Ноўгарада [Янин 1998:102]. Літва прызнавала суверэнітэт Ноўгарада ў абмен за ўплату ёй так званай «чорнай куны» з памежных ноўгарадскіх валасцей. У наступныя гады вайскова-палітычнае супрацоўніцтва Ноўгарада і Літвы працягвалася, нягледзячы на магутнае супрацьдзеянне Масквы, якая выкарыстала пралітоўскія настроі Ноўгарада для канчатковай ліквідацыі яго незалежнасці [Янин 1998:102]. На гэтым фоне становіцца зразумелым і супрацоўніцтва інтэлектуальных і духоўных эліт ноўгарадскага і літоўскага грамадства, прыкладам якога можа быць стварэнне Мацеем Дзясятым (ураджэнцам, дарэчы, Тарапца) па слядах ноўгарадскага архіепіскапа Генадзія поўнага збору біблейскіх тэкстаў, укладзенага ў Супрасльскі манастыр [Нікалаеў 1993:72–73]. Другім доказам таго, што ноўгарадскія, полацкія і смаленскія землі да канца XV ст. успрымаліся як адзіная інтэлектуальная прастора, з'яўляецца «Летапіс Аўраамкі», перапісаны «во граде Смоленсце, при дръжаве

великого князя Александра, изволениемъ Божіимъ и повеленіемъ господина владыки епископа Смоленъского Іосифа, рукою многогрешнаго раба Божіа Авраамка» [ПСРЛ 2000:319–320]. Укладальнікі і рэдактары XVI тома Полного собрания русских летописей (ПСРЛ) выключылі з публікацыі другую частку летапісу, перапісаную рукой Аўраамкі, якая ўяўляла з сябе «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх», пазбавіўшы такім чынам летапіс логікі і аўтэнтычнасці. На тэрыторыі ВКЛ старажытнарускія летапісы перапісваліся ў масавым парадку. Рабілася гэта механічна, без перапрацоўкі зместу, як у выпадку з Радзівілаўскім летапісам, альбо часам да іх дадавалася ўласна «літоўская» частка – «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх». Мясцовы спажывец інтэлектуальнай прадукцыі пераважна праваслаўнага веравызнання разумеў, што Русь распасціраецца ад Кіева да Ноўгарада, і так званая агульнаруская частка летапісаў выклікала цікавасць у значнай часткі насельніцтва.

Як паказалі польскія даследчыкі І. Шараневіч [Szaraniewicz 1882] і С. Смолька [Smolka 1889:5], летапіс 1446 г. паўстаў у Смаленску, бо ў ім знаходзіцца мноства спецыфічных смаленскіх паведамленняў: аб дзейнасці смаленскага епіскапа Герасіма, аб голадзе і паводцы ў Смаленску, прыводзе маскоўскіх палонных у Смаленск, нататка пра смерць уладыкі смаленскага Сямёна і г. д. У гэтым зводзе гісторыя Беларусі і Літвы падаецца ў цеснай сувязі з гісторыяй усёй Старажытнай Русі, сцвярджаецца і абгрунтоўваецца гістарычная заканамернасць палітычнага аб’яднання ўсходніх славян і літоўцаў у адной дзяржаве – Вялікім Княстве Літоўскім, Рускім і Жамойцкім – спадкаемцы Кіеўскай Русі. Што датычыцца жанравай структуры, то летапіс 1446 г. уяўляе сабою традыцыйны летапісны звод з традыцыйнай пагадовай формай выкладу, складзены, як і старажытнарускія летапісы, з кароткіх пагадовых запісаў-паведамленняў, летапісных апавяданняў і гістарычных аповесцей.

Аднак сярод шматлікіх спісаў беларуска-літоўскіх летапісаў ёсць адзін, які прымушае паглядзець на нашае летапісанне яшчэ з іншага боку. Гэта летапіс, які атрымаў назву «Origo regis Jagyelo et Wytholdi ducum Lithuanie». Упершыню ён быў надрукаваны ў 1888 г. А. Прахаскам, які лічыў, што гэты спіс з’яўляецца перакладам на лацінскую мову адной з хронік (альбо часткі хронікі), напісанай спачатку на старабеларускай мове. Наяўнасць славізмаў (*chlop*, *marschalek*, *bohyari*) сведчыць аб мясцовым паходжанні перакладчыка. Большасць даследчыкаў згаджаюцца, што пераклад быў зроблены на замову Яна

Длугаша і выкарыстаны гэтым польскім храністам пры напісанні ўступнай часткі да X кнігі «Гісторыі Польшчы». Пры перакладзе тэкст быў у нейкай ступені скажоны, але ў ім ёсць месцы, якія адсутнічаюць у іншых летапісах. На думку А. Прахаскі, у канцы XV – пачатку XVI ст. летапіс быў унесены ў Каронную метрыку (дзяржаўны архіў Польскага Каралеўства). В. А. Чамярыцкі на падставе супастаўлення дадзенага спіса з іншымі спісамі I зводу лічыў, што ў «Origo regis» захавалася самая ранняя рэдакцыя «Летапісца вялікіх князёў літоўскіх».

С. Пташыцкі передрукаваў спіс, знойдзены і апублікаваны Прахаскам, у XVII томе ПСРЛ. Відаць, ён не ведаў, ці існавалі іншыя спісы гэтага помніку. У так званых Тэках Нарушэвіча Бібліятэкі Чартарыскіх у Кракаве знаходзяцца іншыя спісы «Origo regis»*. Яны адрозніваюцца ў асноўным напісаннем асобных слоў (напрыклад, у тэксце з XVII тома ПСРЛ, пазней передрукаваным М. М. Улашчыкам у XXXV том, Кейстут называецца Kyestruch). На нашу думку, наяўнасць некалькіх спісаў лацінскамоўнага гістарычнага тэксту з тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага сведчыць аб пэўнай інтэграванасці культуры ВКЛ у культуру Польскага Каралеўства ўжо напрыканцы XV ст. «Origo regis» выкладае падзеі ў Вялікім Княстве Літоўскім, пачынаючы з пераліку сыноў Гедыміна да першага ўцёку Вітаўта ў Ордэн. Гэта значыць, што гэты невялікі тэкст не з’яўляецца летапісам у сціслым сэнсе слова, ён пазбаўлены так званай старажытнарускай часткі і іншых прыкмет усходнеславянскага летапісання. Найбольш каштоўнымі ў ім з’яўляюцца звесткі аб унутрыпалітычным становішчы і барацьбе за віленскі прастол спачатку паміж Альгердам, Кейстутам і Яўнутам, а потым паміж стрыечнымі братамі Ягайлам і Вітаўтам.

Такім чынам, можна сцвярджаць, што, з аднаго боку, у Вялікім Княстве Літоўскім працягвалі перапісвацца кірылічныя тэксты ўсходнеславянскага паходжання. З другога боку, сінхронна ствараліся ўласна «літоўскія» як кірылічныя, так і лацінскія тэксты. Абодва гатункі гістарычнага пісьменства існавалі разам. Са зменамі культурна-гістарычнай сітуацыі першы беларуска-літоўскі звод ужо не задавальняў грамадскасць Вялікага Княства Літоўскага. З’яўленне другога

* Origo Regis Jagiellonis et Vitholdi Ducum Lithuania. Biblioteka Czartoryskich. Rkps. Nr 10, mikr. Nr 6451/8p; Origo Regis Jagiello et Witholdi Ducum Litvania. BCz. Rkps. Nr 9, mikr. 6452; Origo Regis Jagiello et Witholdi Ducum Lithuaniae. BCz. mikr. 6454/8p.

зводу было выклікана новымі грамадска-палітычнымі тэндэнцыямі, патрэбай умацавання міжнароднага становішча ВКЛ, гістарычнага абгрунтавання яго права на беларускія і ўкраінскія землі, высокага паходжання кіруючай княжацкай дынастыі (у процілегласць «Сказанню аб князях уладзімірскіх»). Новы летапісны звод быў публіцыстычна і палемічна накіраваны супраць польскага дамінавання. Трэба адзначыць, што не ўсіх і не ва ўсім задавальняла гісторыя ВКЛ, створаная ў першай палове XV ст. і прадстаўленая беларуска-літоўскім летапісам 1446 г. Яна выкладзена ў гэтым летапісным зводзе на шырокім усходнеславянскім фоне як арганічны працяг гісторыі Кіеўскай Русі і ў сувязі з гісторыяй Маскоўскай Русі. У ім вялікія літоўскія князі выступаюць носьбітамі агульнарускіх тэндэнцый, у пэўным сэнсе выразнікамі аб'яднаўчых памкненняў усходнеславянскіх народаў. Асабліва ж не задавальняла ранейшая гісторыя патрыятычна настроеных літоўскіх арыстакратаў, што належалі да кіруючай вярхушкі. Іх больш цікавіла мінулае сваёй радзімы, уласна Літвы, чым старажытнай Русі. У беларуска-літоўскім жа летапісе 1446 г. апошняя пераважае над першай і зусім не асветлены генезіс ВКЛ. Менавіта ў іх асяроддзі і была створана новая гісторыя гэтай дзяржавы.

«Хроніка Вялікага Княства Літоўскага і Жамойцкага», як называецца ядро другога летапіснага зводу, найбольш верагодна, напісана ў 20-я гады XVI ст. асобай, блізкай да літоўскіх магнатаў Гаштольдаў. Месца яе ўзнікнення дакладна не высветлена. М. Улашчык выказаў думку пра наваградскае паходжанне асноўнай часткі [Улащик 1985:162].

У аснову гэтага твора пакладзена славутая легенда пра паходжанне літоўскіх князёў і феадалаў ад рымскай знаці. Дарэчы, гэтую легенду ведаў польскі храніст XV ст. Ян Длугаш і ўпершыню занатаваў у сваёй «Гісторыі Польшчы» (калі не лічыць цьмяных узгадак аб ёй у «Хроніцы Прускай зямлі» Пятра Дусбурга). Польская традыцыя XV ст. захавала некалькі варыянтаў легенды аб рымскім паходжанні ліцвінаў, у чым адлюстравалася грамадская цікавасць да новай кіруючай дынастыі Ягелонаў. Можна назваць прывітальную прамову Яна з Людзішкі да караля Казіміра Ягелончыка ў 1447 г. як да нашчадка рымскіх консулаў і прэтараў; ці мову Яна Астрарога да Папы Паўла II, дзе ўсхваляліся жыхары Літвы, якія перамагалі Юлія Цэзара, адваявалі яго горад (горад Юлія), г. зн. Вільню [Литвин 1994:44].

У беларуска-літоўскіх летапісах легенда была літаратурна апрацавана, атрымаўшы выгляд праўдзівага апавядання пра рэальныя гістарычныя падзеі, факты і герояў. Сёння вядомы шэсць летапісаў, у якіх утрымліваецца легенда: Археалагічнага таварыства, Красінскага, Рачынскага, Альшэўскі, Румянцаўскі, Еўрэінаўскі, а таксама хронікі Быхаўца і Літоўская і Жамойцкая, якія мы залічваем да трэцяга летапіснага зводу. Тэорыя аб рымскіх продках узносіла ліцвінаў над іншымі народамі, цешыла іх нацыянальны гонар, асабліва ва ўмовах канфлікту з Польшчай. Легенда была створана раней і насіла тады ў першую чаргу антыпольскі характар. Гэта пазней, у канцы XVI ст., яна набыла таксама і антымаскоўскую накіраванасць. Легенда аб рымскім паходжанні літоўскай знаці – гістарыяграфічны феномен, які дае шмат для зразумення сацыяльна-палітычнай сітуацыі ды інтэлектуальнага ўзроўню грамадства ВКЛ.

Згодна з літоўскім нацыянальным міфам, літоўцы былі рымскай шляхтай і вялі свой род з каталіцкага Захаду, а з Усходам, канкрэтна з Руссю, нічога супольнага не мелі, хоць гаварылі і пісалі на беларускай мове. Ясна выказаў гэтую думку Міхалон Літвін, аўтар трактата «Аб норавах татараў, ліцвінаў і масквіцян» («De moribus tartarorum, litvanorum et moschorum, Fragmina X»), які быў напісаны да 1550 г., а выйшаў у свет у 1615 г. у друкарні Ё. Я. Грасера ў Базэлі.

Міхалон Літвін (Венцэслаў Мікалаевіч, 1490–1560) дае сваю трактоўку легенды аб рымскім паходжанні літоўцаў. Ён свядома выбірае мадэль паходжання ад Юлія Цэзара (манархічную) у адрозненне ад мадэлі паходжання ад Пампея (рэспубліканска-арыстакратычнай). Хаця ў 1526 г. Міхалон Літвін быў пісарам Альбрэхта Марцінавіча Гаштольда [Литвин 1994:15] (які мог быць адным з натхняльнікаў стварэння другога летапіснага зводу, а таксама легенды аб рымскім паходжанні літоўскай знаці) і не мог не быць пад уплывам ідэй свайго пратэктара. Ён, аднак, адкідвае легенду аб Палямоне і таксама не прыгадвае фантастычных генеалогій арыстакратычных родаў. Літва, паводле Міхалона Літвіна, – гэта правінцыя, заваяваная Цэзарам. У доказ рымскага паходжання літоўцаў ён паказвае падабенства лацінскай і літоўскай моў. У трактаце Міхалон Літвін выступае з канкрэтнай праграмай унутраных і знешнепалітычных пераўтварэнняў. Некаторыя палажэнні рукапісу трактата знайшлі адлюстраванне ў пастановах Віленскага сейма 1551 г., а таксама Статута 1566 г.

Трактат Міхалона Літвіна нясе на сабе выразныя рысы падабенства да іншага трактата, створанага на пачатку XVI ст. – «Трактата аб дзвюх Сарматыях» (Tractatus de duabus Sarmatiis, 1517 г.) Мацея Мяхоўскага. Апошні лічыцца адным з найвышэйшых дасягненняў польскай навукі эпохі Рэнесансу. У ім аб'яднаны элементы навуковага апісання (заснаванага на шырокай кніжнай эрудыцыі і паведамленнях, атрыманых ад палонных і маскоўскіх эмігрантаў) з публіцыстычна-прапагандысцкай тэндэнцыяй, а таксама палемічна-крытычнымі акцэнтамі ў адносінах да вядомых сярэднявечных аўтарытэтаў. Трактат Мехавіты носіць выразна геаграфічна-этнаграфічны характар. У ім таксама, як і ў Міхалона Літвіна, шмат месца прысвечана татарам. Праўда, падабенства трактата М. Літвіна да М. Мяхоўскага абмяжоўваецца агульнасцю гуманістычных тэндэнцый і формы выкладу. Безумоўна, адукаваная публіка ў Вялікім Княстве Літоўскім ведала не толькі «Трактат аб дзвюх Сарматыях», але і «Хроніку палякаў» Мацея Мяхоўскага і жыва рэагавала на інфармацыю аб ВКЛ, занатаваную ў іх.

Аднак трактат М. Літвіна з'явіўся крыху пазней, чым другі летапісны звод, які нёс на сабе яшчэ выразныя рысы Сярэднявечча, а не гуманізму. Усе спісы другога летапіснага зводу яўна маюць адбітак штучна створанага, адмыслова скампанаванага ідэалагічнага памфлета, які ўзнік на пачатку XVI ст. згодна гістарычным уяўленням таго часу. Узяты за аснову першы летапісны звод быў значна «прэпарыраваны» з мэтай замены старажытнарускага матэрыялу на ўласна літоўскі, у якім пададзена пачатковая гісторыя Вялікага Княства Літоўскага.

Вельмі характэрна, што сярод ранніх спісаў другога летапіснага зводу знаходзім два спісы на польскай мове. Зыходзячы з запісаў, зробленых на палях спісу, знойдзенага ў маёнтку А. Хамінскага Альшэва (Мінская вобл.), першы публікатар С. Пташыцкі вызначыў, што рукапіс быў створаны ў 1550 г. На палях другога экзэмпляра, з Ягелонскай бібліятэкі ў Кракаве, сустракаем запіс: Wielkiego Księstwa Litewskiego i żmudzkiego Kronika (pisana po r. 1544)*. У зборніку, дзе ўтрымліваўся летапіс, апублікаваны С. Пташыцкім, знаходзіліся таксама іншыя матэрыялы на польскай мове – Статут літоўскі 1529 г., прывілей вялікага князя Казіміра 1457 г., «Пахвала» каралю Жыгімонту I Старому, напісаная Войцэхам Гаштольдам, і інш.

* Biblioteka Jagiellońska. Rkps. 6135.

[ПСРЛ 1980:12–13]. Усе даследчыкі сцвярджаюць, што Альшэўскі летапіс з'яўляецца перакладам на польскую мову старабеларускага арыгінала. Аднак хутчэй за ўсё летапіс адразу ствараўся на польскай мове (дакладней, яе сурагаце), аб чым сведчаць асаблівасці арфаграфіі. Польскі перакладчык не мог пісаць замест літары «w» – «v», замест «ł» – «l», замест «y» – «i». Магчыма, польскамоўных спісаў беларуска-літоўскіх летапісаў у сярэдзіне – канцы XVI ст. было больш. Яны сведчаць не столькі аб узаемаўплывах беларуска-літоўскай і польскай гістарыяграфіі, сколькі аб рэальнай поліфанічнасці гістарычнага пісьменства ў Вялікім Княстве Літоўскім.

У другой палове XVI ст. па загадзе вялікага князя Жыгімонта Аўгуста рабіліся беларускія пераклады польскіх хронік М. Бельскага, М. Кромера, А. Гвагніна, М. Стрыйкоўскага з мэтай зрабіць іх больш даступнымі для разумення мясцовага чытача. Але чытач быў ужо дастаткова падрыхтаваны да ўспрыняцця новых ідэй на польскай мове і пераклады засталіся незапатрабаванымі.

Эпоха Адраджэння прынесла ў беларуска-літоўскую дзяржаву новыя тэндэнцыі культурнага і навуковага развіцця, што адлюстравалася ва ўзнікненні новых гістарычных твораў, якія больш адпавядалі навуковым патрабаванням часу. Гаворка ідзе ў першую чаргу аб стварэнні сучаснай канцэпцыі гісторыі Вялікага Княства Літоўскага ў «Хроніцы Польскай, Літоўскай, Жамойцкай і ўсяе Русі» Мацея Стрыйкоўскага. Яна з'явілася амаль адначасова з «Хронікай Быхаўца» – трэцім агульнадзяржаўным зводам беларуска-літоўскіх летапісаў. Характэрна, што польская даследчыца Ю. Радзішэўская, напрыклад, у свой час нават лічыла, што аўтарам «Хронікі Быхаўца» з'яўляўся малады Мацей Стрыйкоўскі. Аднак негатыўная ацэнка ўніі, як справядліва адзначыў Ю. Бардах [Bardach 1970a:69–72], і антыпольскія ідэі «Хронікі Быхаўца» не сумяшчальныя з пазітыўнай ацэнкай уніі і каталіцтва ў М. Стрыйкоўскага. «Хроніка Быхаўца», як сцвярджаў Р. Ясас, з'ўлялася заключным этапам у стварэнні шырокай рэдакцыі беларуска-літоўскіх летапісаў і адказам на польскую хроніку Мехавіты.

Дыскусіі аб часе стварэння і паходжанні «Хронікі Быхаўца» ў асяроддзі беларускіх, літоўскіх і польскіх даследчыкаў дагэтуль не сціхаюць. Гэта паказчык важнасці дадзенай крыніцы для гісторыі Вялікага Княства Літоўскага. У ёй акумуляваліся гістарычныя веды сярэдзіны – другой паловы XVI ст., у тым ліку і ўнікальныя матэрыялы, якія не маюць аналагаў у палітычнай і навуковай думцы ВКЛ.

Аднак значна раней пачалося знаёмства беларуска-літоўскага інтэлектуальнага асяроддзя з дасягненнямі польскай гістарычнай навукі – нацыянальнымі гісторыямі, створанымі ў розныя часы. Ужо з канца XIV ст. пачынаецца сімбіёз беларускай культуры з польскай. Польска-каталіцкія інтэлектуальныя ўплывы пачынаюць пераважаць над візантыйска-праваслаўнымі. У XV ст. бачым узмацненне моўных польска-беларускіх кантактаў і ўзаемныя ўплывы ў гэтай галіне, асабліва ў выніку ўзрастання колькасці польскага насельніцтва на нашых землях і каталіцызацыі часткі масцовай шляхты і мяшчан. Дагэтуль яшчэ, здаецца, ніхто не прааналізаваў механізмы паланізацыі, якія дзейнічалі ў грамадстве Вялікага Княства Літоўскага. Вядома, што яна ішла поруч з каталіцызацыяй. Улады ВКЛ паставілі праваслаўную культуру ў залежнае становішча. Так, вядома, што Гарадзельская ўнія, падпісаная 2 кастрычніка 1413 г., не была раўнапраўнай дамовай, паколькі па ёй у склад супольнай Рады злучаных дзяржаў маглі ўваходзіць толькі каталіцкія біскупы, а праваслаўныя не. Тое ж самае датычылася вышэйшых дзяржаўных пасад. Іх маглі займаць толькі католікі. Такім чынам і літоўцы запэўнівалі сабе перавагу над беларусамі.

Афіцыйнай мовай у Вялікім Княстве Літоўскім, як вядома, была мова старабеларуская. Але ўжо з 1433 г. адміністрацыя, асабліва на Украіне, пачала выкарыстоўваць лаціну ў якасці дзяржаўна-прававой мовы, хаця часта ў лацінскіх тэкстах з'яўляліся дыялектызмы. Ва ўсходнебеларускім горадзе Полацку, паводле закону 1498 г., войт вызначаў 20 райцаў: 10 католікаў і 10 праваслаўных [Грыцкевіч 1989:23–25].

Крыху палепшылася сітуацыя для праваслаўных у часы панавання Казіміра Ягелончыка, які надаваў прывілеі цэрквам, духавенству і вернікам. У 1447 г. ён надаў усёй шляхце Вялікага Княства Літоўскага «права тые, зволенства, твердости, якож імеють прелаты, княжата, рытеры, шляхтичи, бояре, местичи Коруны Польское» [Дорошкевич 1979:22]. Але ягоны сын вялікі князь (ад 1492 г.) і кароль польскі (ад 1501 г.) Аляксандр выступаў як прыхільнік і апякун каталіцызму і польскасці ў ВКЛ. Часы яго панавання былі адметныя цікавасцю да пастаноў Фларэнтыйскага сабора 1431–1445 гг. і спрыяннію ўніі праваслаўнай і каталіцкай цэрквамі ў Вялікім Княстве. Шлюб Аляксандра з дачкой маскоўскага князя Івана III Аленай у 1495 г. мог бы служыць узмацненню пазіцый праваслаўнага насельніцтва, але дачка Соф'і Палеалог у сваю чаргу праявіла цікавасць да гуманістычных тэндэнцый еўрапейскай культуры і польскіх прыдворных

звычаяў. У той час на велікакняжацкім двары ў Вільні было многа палякаў: Эразм Цёлак Вітэліюс, Войцэх з Брудзева, біскуп Войцэх Табар і інш., якія знаёмілі з гуманістычнымі ідэямі літоўскую публіку. Дастаткова сказаць, што пад моцным духоўным уплывам Эразма Цёлака знаходзіўся ягоны сакратар Мікола Гусоўскі, аўтар паэмы «Песня пра зубра». Нягледзячы на, магчыма, польскае паходжанне, яго імя ўжо трывала запісана ў гісторыю беларускай літаратуры.

Паступовае выроўніванне правоў католікаў і праваслаўных у ВКЛ наступіла пасля Фларэнтыйскай уніі. Робяцца спробы палепшыць праваслаўную адукацыю: у 1458 г. у Вільне была заснавана праваслаўная школа [Батвінік 1970; Karbowiak 1923]. Адначасова вялікія поспехі зрабіла польская асвета і адукацыя на землях Вялікага Княства Літоўскага, асабліва з моманту з'яўлення тут езуітаў, якія заснавалі і першую вышэйшую навучальную ўстанову – Віленскую акадэмію.

Такім чынам, праз рэлігію, адукацыю, асвету на землі Вялікага Княства Літоўскага пранікалі польскія ўплывы. Але прыносілі гэтыя ўплывы, ідэі канкрэтныя асобы – дзеячы навукі і культуры. Да знакамітых палякаў, якія зрабілі сабе кар'еру ў Вялікім Княстве, належаў віленскі войт Аўгусцін Ратундус, які хаця і быў «караняжам», да таго ж мяшчанскага паходжання, але дзякуючы сваім выдатным здольнасцям і адукацыі набыў вялікі аўтарытэт у ВКЛ. Агульная зацікаўленасць гісторыяй, а мабыць, і паходжанне, аб'ядноўвалі яго з М. Стрыйкоўскім. Вядома, што Ратундус дапамагаў Стрыйкоўскаму гістарычнымі матэрыяламі [Stryjkowski 1846a:253], магчыма, апошні карыстаўся ненадрукаванай працай Ратундуса «Cronica sive Historia Lithuaniae». Аднак найвялікшай заслугай выдатнага прававеда з'яўляецца ўдзел у складанні другога Статута ВКЛ 1566 г. і пераклад яго на лацінскую мову, што зрабіла гэты прававы кодэкс даступным для еўрапейскай публікі.

Пасля Люблінскай уніі нават непрыхільнікі яе (Алелькавічы-Слуцкія, Радзівілы, Мельхіёр Гедройц) пагадзіліся з ідэямі, выказанымі Мацеем Стрыйкоўскім у ягоных гістарычных творах. Дарэчы, яны згодныя былі ўтрымоўваць яго матэрыяльна, былі ягонымі мецэнатамі. Яны не толькі забяспечвалі гісторыку матэрыяльны дабрабыт, але давалі разнастайную падтрымку ва ўсім, у тым ліку прадстаўляючы яму свае родавыя архівы. Так, з архіва Алелькавічаў-Слуцкіх Стрыйкоўскі ўзяў копію прывілея для католікаў, які Ягайла даў пасля ўвядзення каталіцтва ў 1387 г.

Як зазначаў Ю. Бардах, Стрыйкоўскі ў сваіх творах выступаў як выканаўца «грамадскага заказу» магнатаў і шляхты Вялікага Княства, выраўноўваючы іх мінулае з мінулым каронных шляхты і паноў, ускосна адказваючы на спробы прыніжэння іх у вачах палякаў, што рабіў між іншым Станіслаў Ажахоўскі [Bardach 1970:72]. Пасля ліпеня 1569 г. Стрыйкоўскі павінен быў узмацніць пазіцыі беларуска-літоўскіх магнатаў і шляхты, паставіць гісторыю ВКЛ у адзін шэраг з іншымі слаўнымі гісторыямі народаў Еўропы, што яму ў поўнай меры ўдалося зрабіць. Выконваючы «сацыяльны заказ» былых прыхільнікаў і ворагаў уніі, ён здолеў захаваць уласную пазіцыю. У цэлым пазітыўная ацэнка Люблінскай уніі і польскі патрыятызм у яго творах спалучаюцца з моцнымі сімпатыямі да набытай радзімы – Літвы і ўзвышэннем мінулага Літвы і Русі. Натуралізаваўшыся ў літоўскім асяроддзі, Стрыйкоўскі, згодна з агульным меркаваннем ліцвінаў, не адабраў інкарпарацыі Валыні, Кіеўшчыны і Падляшша да Кароны. Храніст сам яскрава выказваў сваю пазіцыю: «... Ягайла з Вітаўтам Вялікае Княства Літоўскае з Каронай Польскай вечным саюзам у адно цела злучылі, якое, калі б было разлучана, вялікія б шкоды Кароне былі..., што ва ўсіх ваенных як старадаўніх, так і свежа памятных патрэбах Літва вялікую і значную дапамогу заўжды палякам давала, а як яны без палякаў, так і палякі без іх раздвоенымі будучы, мала б чаго слаўнага пасобку даказаць маглі» [Stryjkowski 1846b:315].

Для нас, аднак, найбольш важна тое, што Мацей Стрыйкоўскі ўсведамляў сябе стваральнікам новай гістарычнай сінтэзы ВКЛ. Ён крытыкаваў «непісьменных» дзякоў і пісараў, якія, на яго думку, многа наблыталі ў старажытных летапісах, але актыўна імі карыстаўся, асабліва пэўным летапісам, падобным да «Хронікі Быхаўца». Ён праявіў значны крытыцызм, параўноўваючы інфармацыю аб розных падзеях, пададзеную ў розных летапісах, з хронікамі Мехавіты, Кромера, Бельскага. Часам Стрыйкоўскі лічыў патрэбным выказваць свае меркаванні аб старажытнай легендарнай гісторыі ВКЛ, якую ён захаваў у сваёй хроніцы і ў неапублікаваным пры жыцці творы «Аб пачатках... народу літоўскага...», хаця ведаў скептычнае стаўленне да яе з боку іншых польскіх храністаў (М. Кромера, М. Бельскага, С. Ажахоўскага).

Захоўваючы агульную канвенцыю з папярэднім беларуска-літоўскім летапісаннем, Стрыйкоўскі адмыслова аб'яднаў легенду аб рымскім паходжанні літоўскай знаці з польскім сармацкім міфам, у выніку чаго выходзіла, што прыбыўшыя на гэтыя землі рымскія патрыцыі знайшлі тут сармацкае (славянскае) насельніцтва. Такім чынам, не пакрыўдзіўшы патрыятычных пачуццяў ліцвінаў (ён нават яшчэ больш разбудаваў і расцвеціў легенду), змог злучыць яе з ідэалогіяй пануючых слаёў польскага грамадства.

М. Стрыйкоўскі напісаў вялікую колькасць гістарычных твораў. Акрамя двух ужо вядомых хронік, да яго спадчыны трэба залічыць «Апісанне Еўрапейскай Сарматыі», якое прыпісваюць пяру Аляксандра Гвагніна (камандзіра Стрыйкоўскага па віцебскім гарнізоне). Гэта і цэлы шэраг больш дробных прац – «Аб вольнасці польскай шляхты, якой не маеш пад сонцам свету» (1572 г.), «Ганец цноты» (1574 г.)», Праслаўнага ўезду да Кракава... Генрыха Валезія» (1574 г.) і інш. Твор Стрыйкоўскага, прысвечаны адной з найбольш загадкавых бітваў у гісторыі ВКЛ – бітве пад Улай 1564 г. – «Верш аб паразе 30 000 Масквы з князем Пятром Шуйскім ваяводам Полацкім у полі Іванскім над Улай ракой» (Інстытут рускай літаратуры).

Мацей Стрыйкоўскі не толькі пісаў гісторыю Вялікага Княства Літоўскага, але і актыўна «рабіў» яе са зброяй у руках, прымаў чынны ўдзел у адным з драматычных эпізодаў нашай гісторыі, звязаным з Інфлянцкай вайной. Гэтага храніста, паляка па паходжанні, можна назваць першым сапраўдным гісторыкам Вялікага Княства Літоўскага, які ўпершыню напісаў і выдаў друкам (у Каралеўцы) вялікую працу аб велічным мінулым гэтай дзяржавы.

6.2.4. Гуманістычны змест этыкі

Этычныя погляды айчынных мысліцеляў XVI–XVII стст. складваліся на даволі разнастайнай і супярэчлівай аснове. Зразумела, яны былі абумоўлены саслоўна-класавымі адносінамі, феадальнымі ўяўленнямі, хрысціянскім тэалагічным і філасофскім вучэннем. Аднак гэтыя погляды ўжо не былі тоесныя сярэднявечнай феадальна-хрысціянскай артадоксіі, яны зведалі істотную дэфармацыю пад уздзеяннем рэфармацыйна-гуманістычных дактрын, ідэй антычнай этычнай думкі і ў цэлым культуры эпохі Адраджэння.

Калі артадаксальная хрысціянская этыка зыходзіла з прынцыпу фатальнага заняпаду маральнай прыроды чалавека, нядольнасці пераадолення гэтага заняпаду без дапамогі царквы, то новае, рэнесансна-гуманістычнае вучэнне аб маралі грунтавалася на даверы да натуральнай прыроды чалавека, упэўненасці ў магчымасці яе ўдасканалення пры дапамозе індывідуальных намаганняў. Рэне-

санснымі мысліцелямі вылучаецца патрабаванне абнаўлення чалавека, прычым не толькі на свецкай аснове, але і пры дапамозе гуманізаванай і секулярызаванай хрысціянскай этыкі, у якую ўводзіцца шэраг новых філасофскіх кампанентаў, запазычаных з антычных этычных вучэнняў, а таксама тых, што ўзніклі ў сувязі са зменнымі ўмовамі рэальнага грамадскага быцця. У сувязі з гэтым набываюць другое жыццё этычныя ідэі эпікурэйцаў, стоікаў, Цыцэрона, новую інтэрпрэтацыю атрымлівае платонаўская і арыстоцелеўская этыка. Ставяцца характэрныя для рэнесанснай гуманістычнай этыкі праблемы зямнога прадвызначэння чалавека, агульнага і інтэлектуальнага дабра, шчасця, духоўна-маральнай свабоды, маральнага і індывідуальнага ўдасканалення чалавека, грамадзянскага абавязку, індывідуальнай адказнасці і г. д.

Рэфармацыя засвоіла і ў той жа час не прыняла некаторыя этычныя набыткі рэнесанснага гуманізму. Акрамя таго, яна выпрацавала шэраг новых маральна-этычных каштоўнасцей, якія мелі прынцыповае значэнне для фарміравання раннебуржуазнай свядомасці чалавека. Згодна з афіцыйнай хрысціянскай дактрынай, чалавек з прычыны першароднага граху страціў здольнасць да духоўнага самакантролю, у выніку чаго ён не ў стане ўратавацца пры дапамозе сваёй волі і розуму. Здабыць вечнае жыццё чалавек можа толькі праз царкву. Асновай жа паратунку з'яўляецца выкананне царкоўных прадпісанняў і абрадаў. Мараль, такім чынам, трактуецца як нешта знешняе, фармальнае, навязанае чалавеку.

Пратэстантызм абвясціў, што паратунак не заслугоўваецца, а бескарысліва даруецца Богам. Тым самым у царквы адбіралася функцыя маральнага пасрэдніка паміж чалавекам і Богам; недухоўныя маральна зраўноўваліся са свяшчэннаслужыцелямі; мараль, як і вера, абвяшчалася здабыткам індывідуальных духоўных намаганняў. Справа ў тым, што рэфармацыйнае, у прыватнасці кальвініцкае, вучэнне аб боскай ласцы не скасавала ролю валявога фактару ў паратунку. Наадварот, яно яго ўзмацніла, пераключыўшы чалавечую актыўнасць з царкоўнай сферы ў сферу мірскую. Чалавек абавязаны быў самасцвярджацца галоўным чынам у свецкім жыцці, справе, якой ён займаецца, абранай прафесіі, грамадскай дзейнасці, сям'і і г. д. Нейтралізаваўшы царкву ў якасці рэгулятара маралі, пратэстантызм усклаў гэты абавязак на сумленне чалавека, павысіўшы тым самым значэнне індывідуальнай маральнай адказнасці. На думку М. Вебера, пратэстанцкае вучэнне аб мірскім прызначэнні чалавека

ўяўляе сабой адну «з самых важных ідэй, створаных рэфармацыяй» [Вебер 1972:97]. Мысліцель лічыў, што пратэстанцкая этыка прадвызначыла «дух капіталізму», г. зн. спецыфічны склад чалавечага мыслення, у аснове якога ляжаць зыходныя прынцыпы гаспадарчай дзейнасці і склад жыцця буржуазіі (працавітасць, беражлівасць, умеранасць, добрасумленнасць, уменне нажываць грошы і да т. п.). Засвоеныя пры дапамозе выхавання, гэтыя маральныя ўстаноўкі фарміравалі своеасаблівы склад раннебуржуазнай прадпрымальніцкай псіхікі чалавека. Карацей кажучы, рэфармацыйная, пратэстанцкая этыка садзейнічала станаўленню новага, буржуазнага тыпу асобы.

Антычная старажытнасць, хрысціянства, гуманізм, Рэфармацыя вельмі цесна перапляталіся ў рэнесанснай філасофска-этычнай думцы Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVII стст., больш таго, у светапоглядзе кожнага мысліцеля. Беларускія мысліцелі даволі інтэнсіўна выкарыстоўвалі разнастайныя філасофска-этычныя ідэі – ад рэфармацыйна-гуманістычных да антычных і сярэднявечна-хрысціянскіх. У цэлым жа ў айчыннай этычнай думцы разглядаемага часу адбываецца працэс пераадолення афіцыйнага, пануючага царкоўна-тэалагічнага погляду на чалавека і станаўленне неартадаксальных, рацыяналістычна-натуралістычных, раннебуржуазных уяўленняў аб маралі: развіваецца і паглыбляецца тэндэнцыя да разрыву сувязі паміж мараллю і афіцыйнай царквою, рэлігіяй; абгрунтоўваецца ідэя пачуццёва-рацыянальнага паходжання маральных паняццяў; прадпрымаюцца ўсё больш настойлівыя спробы рэабілітацыі зямнога быцця, сцвярджэнне каштоўнасці замагільнага жыцця, свецкай культуры; фарміруецца адметны ад артадаксальна-хрысціянскага рэнесансна-гуманістычны ідэал энергічнага, прадпрымальнага, сацыяльна і творча актыўнага, інтэлектуальна і маральна дасканалага чалавека: асуджаюцца паразітызм і маральныя заганы феадалаў і духавенства, раскоша, прагнасць, бяздзейнасць, лянота, п'янства; у якасці маральных дабрачыннасцей абвяшчаецца прага да ведаў і філасофскай мудрасці, справядлівасць, працавітасць, беражлівасць; распрацоўваюцца паняцці агульнага дабра, грамадскага абавязку, шчасця, вышэйшага дабра, духоўнай свабоды; ставіцца пытанне аб індывідуальнай маральнай адказнасці чалавека за свае ўчынкі, абавязковасці барацьбы супраць існуючага сацыяльна-маральнага зла, неабходнасці для чалавека-змагара мужнасці, гатоўнасці да самаахвяравання і г. д.

Пачынаючы са Скарыны і аж да канца XVII ст. развіццё айчынных этыка-гуманістычных поглядаў ажыццяўлялася ў асноўным па трох лініях.

Першая – кампрамісная, умераная хрысціянска-гуманістычная лінія, якая сумяшчала рэлігійныя і свецка-філасофскія, рацыяналістычна-натуралістычныя этычныя матывы. Для прадстаўнікоў гэтага кірунку (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, М. Літвін, С. Будны, В. Цяпінскі, С. Кашуцкі, А. Волан, Б. Будны, Л. Зізаній, Я. Даманеўскі, Сімяон Полацкі і інш.) характэрны спробы рэвізіі традыцыйна-хрысціянскай маральнай дактрыны, імкненне элімінаваць з пануючага рэлігійна-этычнага вучэння шэраг палажэнняў, якія не адпавядаюць духу эпохі, абагаціць і ўзгадніць маральную канцэпцыю хрысціянства з філасофска-этычнымі ідэямі Антычнасці, Адраджэння, Рэфармацыі.

Другая – радыкальная хрысціянска-гуманістычная лінія, прадстаўнікамі якой з'яўляліся ідэолагі плебейска-сялянскай Рэфармацыі (Пётр з Ганёндза, М. Чаховіц, Якуб з Калінаўкі, Павел з Візны і інш.), – у спецыфічнай, рэлігійна-містычнай форме адлюстроўвала негатыўныя адносіны народных нізоў да афіцыйнай царкоўнай і свецкай маралі, грамадска-дзяржаўных і прававых інстытутаў феадалізму. Для мысліцеляў гэтага кірунку характэрна імкненне да гуманізацыі маралі на аснове адраджэння прынцыпаў «ісціннай» раннехрысціянскай, евангельскай этыкі, маральнага вучэння Хрыста, што, на іх думку, былі скажоны пануючай царквой, багасловамі, філосафамі-схаластамі, аддадзены забыццю і парушаны ў сучасным ім грамадстве. Для тэарэтыкаў гэтага кірунку было аднолькава непрымальным як афіцыйна-царкоўнае, так і свецка-філасофскае вучэнне аб маралі.

І, нарэшце, трэцяя – атэістычная лінія ў айчыннай гуманістычнай этыцы, прадстаўленая мысліцелямі, якія, адвяргаючы Бога, а разам з ім і ўсю філасофскую і рэлігійна-маральную дактрыну хрысціянства, сцвярджалі безрэлігійны характар маральнай свядомасці чалавека, абгрунтоўваючы думку аб натуральна-прыродным паходжанні маральнасці, ілжывасці і амаралізме хрысціянскага рэлігійна-этычнага вучэння (С. Лован, К. Бекеш, К. Лышчынскі і інш.).

Карацей кажучы, першая лінія ёсць сумяшчэнне, кампраміс абноўленай хрысціянскай этыкі з філасофскімі вучэннямі аб маралі; другая – адхіленне афіцыйнай царкоўна-хрысціянскай этыкі, філасофіі і зварот да раннехрысціянскай, евангельскай этычнай традыцыі, якая гуманістычна трансфармуецца; трэцяя – адмаўленне ад рэлігіі наогул і сцвярджэнне безрэлігійнай, філасофскай маралі. Зразумела, такая класіфікацыя даволі адносная і ўмоўная, яна тоіць у сабе вядомае агрубленне рэальнага працэсу развіцця айчынных этыка-гуманістычных уяўленняў, страту тых або іншых рыс і нюансаў, якія не ўкладваюцца ў рамкі класіфікацыйнай схемы. Але, як нам уяўляецца, нягледзячы на ўсе гэтыя выдаткі, гэтая класіфікацыя навукова плённая, бо дае пэўныя магчымасці для тэарэтычнага асэнсавання наяўнага эмпірычнага матэрыялу.

Зусім натуральна, што першы, кампрамісны, хрысціянска-гуманістычны кірунак, які імкнуўся сумясціць рэлігійна-тэалагічныя і свецка-філасофскія духоўна-этычныя каштоўнасці, творча аказаўся найбольш плённым. Другі кірунак не змог гэтага дасягнуць з прычыны свайго ідэйнага максімалізму, які выразіўся ў адмаўленні філасофіі наогул. А трэці кірунак не пакінуў пасля сябе трывалай у колькасных адносінах спадчыны па той простай прычыне, што яму не дазволілі гэта зрабіць: як вядома, атэісты і матэрыялісты ў разглядаемую эпоху жорстка праследаваліся, а іх літаратура бязлітасна знішчалася, і Беларусь тут не была выключэннем. Выказаным тлумачыцца тая прапорцыя, у якой прадстаўлены ў гэтым раздзеле філасофска-этычныя вынікі кожнага з кірункаў.

Асноўная, глабальная праблема айчыннай этычнай думкі эпохі Адраджэння – праблема чалавека. І вырашаецца яна не ізалявана ад іншых, звязаных з ёю праблем, і ў першую чаргу ад праблемы грамадства. Мысліцелямі-гуманістамі робяцца больш ці менш паспяховыя спробы адметнага ад традыцыйна-хрысціянскага, рэнесансна-гуманістычнага рашэння шэрагу аспектаў глабальнай праблемы «чалавек – грамадства» і перш за ўсё – прадвызначэння і сэнсу жыцця чалавека; духоўна-маральных каштоўнасцей і шчасця; суадносін агульнага і індывідуальнага дабра, асабістых інтарэсаў і грамадскага абавязку; духоўнай свабоды; этычнага ідэалу; годнасці; маральнага выбару і адказнасці; маральнага ўдасканалення; пераемнасці і сінтэзу духоўна-маральных каштоўнасцей; паходжання маральных уяўленняў, суадносін маралі і веры, маралі і права і г. д.

Што тычыцца рэнесансна-гуманістычнага ідэалу чалавека, які абгрунтоўваецца айчыннымі мысліцелямі, то яго адрозненне ад артадаксальна-хрысціянскага зводзіцца да наступнага. Артадаксальная хрысціянская антрапалогія арыентуе чалавека пераважна на замагільнае, «вечнае жыццё», рэнесансна-гуманістычная – на зямное,

рэальнае. Першая гранічна абмяжоўвае духоўную свабоду чалавека, мяркуючы, што з прычыны сваёй пашкоджанай прыроды, першароднага граху чалавек толькі дзякуючы царкве можа дасягнуць маральна-інтэлектуальнага ўдасканалення, другая гранічна пашырае рамкі чалавечай свабоды, даказвае здольнасць чалавека наблізіцца да ідэалу пры дапамозе ўласных, індывідуальных намаганняў. Артадаксальна-хрысціянскае вучэнне аб чалавеку акцэнтуе ўвагу на рэлігійнасці, царкоўным послуху, пакорлівасці і да т. п., рэнесансна-гуманістычнае, не адвяргаючы рэлігійнасці, робіць упор на свецкіх праяўленнях чалавечай духоўнасці, пазнанні, творчасці, сацыяльна-практычнай дзейнасці і г. д. Трэба падкрэсліць, што рэнесансна-гуманістычны ідэал не атэістычны, ці антыхрысціянскі. Вера выступае ў якасці неабходнага кампаненту ідэальнай асобы, аднак асоба гэтая ўжо дастаткова секулярызаваная.

6.2.5. Адзінства дабра, хараства і праўды

У савецкай гуманістыцы доўгі час пашыралася думка, быццам бы рэнесансная культура ўзнікла як антыпод сярэднявечнаму рэлігійнаму дагматызму. У ёй бачылася рэвалюцыйнае адмаўленне ранейшых каштоўнасцей, вяртанне да антычных традыцый і стварэнне на іх аснове новай свецкай літаратуры, іншых відаў мастацтва. У 1960–1980-х гг. навука спакваля пераадольвала аднабаковасць як гэтага «рэвалюцыйнага» пункту погляду, так і процілеглай яму эвалюцыйна-пазітывісцкай канцэпцыі, паводле якой пераход ад сярэднявечных да рэнесансных тыпаў культуры адбываўся паступова, без пераарыентацыі светапогляду і без тварэння новай культуры.

Пераемнасць паміж сярэднявечным і рэнесанснымі і культурна-гістарычнымі тыпамі відавочная, хоць гэты працэс быў неадназначным, часам супярэчлівым. Хрысціянскае Сярэднявечча было першым і глабальным адмаўленнем язычніцкай Антычнасці, але не абсалютным і пустым яе адмаўленнем, хутчэй – дыялектычным «зняццем», утрыманнем і паглыбленнем багатай культурнай спадчыны. Хрысціянская тэалогія на сярэднявечным узлёце свайго развіцця адаптавала антычную літаратуру, мастацтва, нават «ідальскую» скульптуру, урэшце, навуку Платона і Арыстоцеля – філасофскае падагульненне старадаўняй мудрасці і мастацкай культуры. Рэнесансны гуманізм, арыентаваны на сацыяльную і духоўна-этычную каштоўнасць чалавека, быў другім па часе сусветна-гістарычным адмаўленнем, а больш дакладна – дыялектычным адмаўленнем строга арыентаванай тэацэнтрычнай ідэалогіі, сярэднявечнай палярызацыі Неба і Зямлі, Бога і чалавека.

Пачынальнікі новага светапогляду хацелі адрадзіць антычную культуру ў яе аўтэнтычных формах. Гэта была не механічная рэстаўрацыя і не толькі герменеўтыка, тлумачэнне яе архаічных сэнсаў і сімвалаў. Адначасова адбывалася адаптацыя язычніцкай культуры да новага, хрысціянска-гуманістычнага кантэксту. На думку расійскага эстэтыка М. Кагана, Адраджэнне развівала некаторыя традыцыі «культуры сярэднявечнага горада, але гэтае колькаснае развіццё абярнулася радыкальным якасным пераўтварэннем», якое Ф. Энгельс, а следам за ім савецкія марксісты характарызавалі як «найвялікшы прагрэсіўны пераварот з усіх п떬жытых да таго часу чалавецтвам» [Лекции 1973:76–77].

Погляд на гарадское паходжанне гуманістычнага Адраджэння і апалагетыка яго рэвалюцыйнасці ў наш час набылі значэнне «агульнага месца» сярод часткі гісторыкаў і літаратуразнаўцаў. На нашу думку, занадта просталінейнае выдзяленне сярэднявечнага горада з іншага сацыякультурнага асяроддзя неабгрунтаванае. Разам з тым аднабакова было б звужаць пераемнасць паміж сярэднявечным і рэнесансным тыпамі культуры толькі прагрэсіўнымі тэндэнцыямі ўсё таго ж горада. Пад гэтымі «тэндэнцыямі» відавочна меліся на ўвазе элементы асветы, дзелавітасць купца і прадпрымальніка, тэхналагічныя і эксперыментальна-навуковыя дасягненні, высокі ўзровень рамяства, узнікненне мануфактуры, іншыя тэхнічныя аспекты гарадской культуры. Але галоўная светапоглядная пераемнасць праходзіла па шляху навуковай і мастацкай распрацоўкі, пераасэнсавання і пашырэння гуманістычнай культуры эпохі элінізму і ранняга хрысціянства.

Пры абмеркаванні праблемы пераемнасці паміж культурамі Сярэднявечча і Рэнесансу неабходна ўдакладніць спецыфіку рэнесанснага гуманізму. У нашай навуковай і асветніцкай літаратуры стала амаль што аксіёмай падаваць паняцці *гуманізм* і *рэнесансная культура* амаль як сінонімы. Рэнесанс і «эпоха гуманізму» набылі значэнне адназначных паняццяў, дзеячаў гэтай эпохі сталі называць «гуманістамі» – літаральна так, як называлі яны саміх сябе. Але іх саманазва мела іншы сэнс: «гуманітарыі» – гэта філолагі, пісьменнікі. Спакваля адбывалася падмена гэтага тэрміна сучасным яго значэннем (ад лац. humanus – чалавечы) у сэнсе светапогляду, заснаванага на ідэалах раўнапраўя, добрых, брацкіх адносін паміж людзьмі.

Гуманістычная плынь еўрапейскай культуры XV–XVII стст. была духоўным вынікам сацыяльнай структуры, сфарміраванай на аснове асабістых свабод, гарантаваных буржуазнай прыватнай уласнасцю. Аднак гэты светапогляд не быў гістарычна першай формай гуманізму, паводле сваёй структуры ён – сінтэз двух папярэдніх тыпаў гуманістычнай культуры – антычнай і сярэднявечна-хрысціянскай. А паколькі вытокі рэнесанснага гуманізму доўгі час шукалі ў адраджэнні антычнай культуры, то неабходна вызначыць сутнасць антычнага «чалавекалюбства», яго межы і прэтэнзіі, параўнаць яго з духоўнымі набыткамі хрысціянскага Сярэднявечча.

Гісторыя эстэтычнай думкі засведчыла: антычны гуманізм выявіўся ў форме эстэтызму, мастацкім паводле прыроды светаўспрымання Старажытнай Грэцыі, у поглядзе на сусвет як завершаны, гарманічны і таму прыгожы Космас. Адпаведна чалавек, дакладней, яго гарманічна арганізаванае цела, уяўлялася мікракосмасам – завяршэннем матэрыяльна аформленага Сусвету. Усведамленне эстэтычнай каштоўнасці чалавека як вышэйшага дару зямнога жыцця – вялікая заслуга антычнай культуры, гуманістычнае адкрыццё антычнай цывілізацыі. Але яна заставалася рабаўладальніцкай, чалавек мог быць рабом і з’яўляўся ім у сацыяльнай рэальнасці (са зменай палітычнай сітуацыі рабаўладальнік мог стаць рабом, г. зн. у рабаўладальніцкім грамадстве кожны – эвентуальна раб) і таму ўспрымаўся па аналогіі з іншым «целам», нават «рэччу» ў шэрагу агульнай рэчаіснасці. Духоўная сутнасць чалавека, што прынцыпова адрознівае яе ад матэрыяльнага быцця, прадчувалася на элітарным узроўні, але не ўсведамлялася грамадствам, не асэнсоўвалася антрапалагічнымі экскурсамі антычнай філасофіі. Антычныя інтэлектуалы бачылі адрозненне чалавека ад іншых жывых істот у тым, што ён стварае сацыяльныя арганізмы – грамадства і дзяржаву (soopoliticon, паводле вызначэння Арыстоцеля) і здольны думаць, г. зн. зразумець універсальныя законы прыроды, каб свядома падпарадкавацца ім і праз гэта пазбегнуць лішніх пакут. Тут узнікла філасофская дактрына стаіцызму – эстэтычная інтэрпрэтацыя антычнага напаўміфалагічнага дэтэрмінізму.

Гісторык антычнай эстэтыкі А. Ф. Лосеў крыху перабольшваў, калі прыйшоў да высновы: «Чалавек рабаўладальніцкай фармацыі абавязкова абсалютна ўсё на свеце разумее або як рэч, або як *фізічнае цела*» [Лосев 1963:35]. Скептычную ацэнку Лосева нельга тлумачыць так, быццам Антычнасць наогул не ведала духоўнага

жыцця, абмяжоўваючыся вытворчасцю і сузіраннем бездухоўнай *рэчаіснасці.* Духоўная культура яе была багатай, нярэдка вытанчанай. Маецца на ўвазе толькі тое, што духоўнае быццё ўспрымалася па аналогіі з рэчамі, а чалавеку ў сістэме абсалютнай дэтэрмінацыі адводзілася аднолькавае месца з іншымі аб’ектамі прыроды і Космасу. Ва ўмовах рабаўладальніцкіх грамадскіх адносін Сусвет, яго падсістэмы і аб’екты апынуліся пад уладай спрадвечнага Кону – лёсу. Свабода рэалізоўвалася антычным чалавекам (на ўзроўні сацыяльнай эліты нават інтэнсіўна), але толькі ў рамках, адведзеных лёсам. Гэты ж Кон, у сваю чаргу, быў ні чым іншым, як міфалагічным увасабленнем залежнасці чалавека ад прыроды і сацыяльнай структуры грамадства. Міфалагема лёсу трансфармавалася ў антычную філасофскую канцэпцыю пра татальны дэтэрмінізм, паводле якой нават алімпійскія багі не пазбегнуць свайго наканавання.

Бясспрэчна, антычны чалавек быў здольны перажываць вынікі сваіх учынкаў: пра гэта сведчыць старагрэчаская літаратура, драматургія, тэатр. Але характэрнае для хрысціянскай цывілізацыі паняцце *пакуты сумлення*, драматычнае перажыванне сваёй адказнасці і віны за здзейсненыя ўчынкі не былі тыповымі для рабаўладальніцкага грамадства. Катэгорыя сумлення – адкрыццё хрысціянскай цывілізацыі і народжанага ёю рамантычнага мастацтва. Сярэднявечная хрысціянская культура прапанавала чалавецтву новазапаветныя маральна-філасофскія прынцыпы, якія сталі асновай гуманістычнай цывілізацыі. Сутнасць іх у трох асноўных пастулатах: свабода і добрая воля чалавека адрозніваюць яго ад іншых аб’ектаў прыроды; сутнасць чалавека – не ў яго прыроднай цялеснасці, а ў духоўным вобліку – боскім знаку ў ім; чалавек – найвышэйшая каштоўнасць зямнога быцця, ён пастаўлены Богам «добрым пастырам» усяго жывога на зямлі, мае права на жыццё незалежна ад сацыяльнага становішча і этнічнага паходжання.

Да ўсведамлення гэтых «трох кітоў» агульначалавечай маралі, на якіх трымаецца гуманістычная культура, грамадская думка прыйшла спакваля і не проста, хутчэй драматычна, бо яна выпакутвана ў вялікіх і малых войнах, нацыянальных супярэчнасцях і сацыяльных канфліктах. Прынцып свабоды быў вядомы эліністычнай філасофіі: Эпікур (341–270 да н. э.) адкінуў ідэю абсалютнага дэтэрмінізму і заснаваны на ёй фаталізм, выказаў здагадку пра спантанны рух атамаў. Яго гіпотэза паслужыла аргументам для філасофскага абгрунтавання свабоднай волі чалавека. Але канчатковае

афармленне ў светапоглядную сістэму прынцып свабоды волі набыў праз Новы Запавет і філасофскую тэалогію Айцоў хрысціянскай Царквы.

Такім чынам, аксіялагічная (каштоўнасная) накіраванасць рэнесанснага гуманізму, тэндэнцыя да гарманізацыі прыродна-цялесных і духоўна-этычных пачаткаў жыцця сведчаць пра яго сінтэтычны характар, спалучэнне ў ім двух гуманістычных светапоглядаў – антычнага, зарыентаванага на «цялесную» каштоўнасць жыцця, і сярэднявечнага, хрысціянскага, схільнага да акцэнтацыі яго духоўнага сэнсу. У кантэксце мастацкай творчасці гэтыя дзве крыніцы рэнесанснай культуры выявіліся ў адпаведных сістэмах эстэтычных катэгорый. Антычная эстэтыка і мастацкая культура адкрылі і перадалі гэтае багацце ў спадчыну наступным цывілізацыям, у першую чаргу хрысціянскай. Сярэднявечная культура з невядомай раней экспрэсіяй і апантанасцю ўзвялічвала нябесна-духоўную, у зямным вымярэнні маральную прыгажосць чалавека. Адпаведна пунктам адліку антычнай эстэтыкі – не толькі тэарэтычнай, але і практычна-мастацкай – была *краса*, заснаваная на *меры* і *гармоніі*, на папулярным узроўні – *залатая сярэдзіна*, абазначаная лацінскім тэрмінам *aurea mediocritas*. Сярэднявечная хрысціянская эстэтыка ўяўлялася вертыкальнай іерархіяй (як бы лесвіцай «ад зямлі да неба»), на вяршыні якой духоўна прыгожае супадала з узнёслым – дамінантнай катэгорыяй сярэднявечнай мастацкай культуры.

Гуманісты і мастакі эпохі Рэнесансу здолелі сінтэзаваць гэтыя два полюсы – антычна-язычніцкі і сярэднявечна-хрысціянскі. Праблема красы ў іх творчасці і тэарэтычных разважаннях зноў заняла цэнтральнае месца: але цяпер гэта было не простае адраджэнне пластычна-скульптурнага ідэалу Антычнасці, а хутчэй яго сінтэз з хрысціянскай узнёслай духоўнасцю. Рэнесанснае паняцце красы напоўнілася духоўна-этычным зместам, узнёслае і трагічнае ўвайшлі ў яго як адметныя ступені і грані. Бог як крыніца духоўнага быцця сімвалічна называўся *нябесным мастаком*, аўтарам дасканалага твора – Космасу. Агульным пастулатам розных плыняў рэнесанснай эстэтыкі было перакананне, што краса ёсць атрыбут гэтага Космасу, зямной і людской прыроды, пераўтворанай, адухоўленай і памножанай на красу ў мастацтве. Фармальна-структурныя прыкметы прыгажосці бачыліся ў сувымернасці, гармоніі, прапарцыянальнасці, мэтазгоднасці прыроды і створаных чалавекам аб'ектаў культуры. Калі крыніцай гэтай дасканаласці ў сусвеце называлі

нябеснага мастака – Бога, то ў свеце мастацтва людскога – талент творцы, мастака зямнога, паэта, умельца-рамесніка, земляроба. Паняцце красы максімальна набліжалася да лагічных (ісціна, праўда) і этычных (дабро, любоў) каштоўнасцей. Рэнесансная эстэтыка арыентавала мастацтва на прыгожае, узнёслае, гераічнае, трагічнае. Дапускалася камічнае пераважна ў лёгкіх жанрах мастацтва. Як правіла, паэты, мастакі, артысты пазбягалі нізкага, агіднага, пачварнага.

Якраз у эпоху Рэнесансу тварылася еўрапейскае класічнае мастацтва. Яно стала ўзорам для класіцызму, пазней набыло значэнне канона, моцна паўплывала на мастацкую культуру XIX–XX стст., і не толькі на рэалістычныя, але і на рамантычныя і мадэрнісцкія кірункі. Праўда, некаторыя сентэнцыі і афарызмы ранніх рэнесансных гуманістаў гучаць дакорам сучасным густам і мастацкім плыням. Напрыклад, інвектыва Франчэска Пятраркі (1304–1373): «Вас захапляюць чырвоныя карбункулы, зялёныя смарагды, светлыя сапфіры, белыя жамчужыны – і не кранае ні бляск сонца і зорак, ні раскоша зямлі і дрэваў, ні боскі блакіт яснага неба, ні чыстае ззянне золаку. Вы захапляецеся абліччамі, выграваванымі рукою чалавека на каштоўных камянях, – і вас не здзіўляе Мастак, які стварыў усе гэтыя гемы» [Эстетика Ренессанса 1981а:33].

Выдатны філосаф Мікалай Кузанскі (1401–1464) у трактаце «Навука няведання», спасылаючыся на раннехрысціянскага тэолага Дыянісія (Псеўда-Дыянісія), хрысціянскага інтэрпрэтатара неаплатанізму, пісаў: «Ёсць нейкія зыходжанні ад Бога ў тварэннях, дзякуючы іх уздзеянням усё створанае ўдасканальваецца, прыпадабняючыся да Бога» [Эстетика Ренессанса 1980а:116–117]. Яго малодшы сучаснік, тэарэтык рэнесанснай эстэтыкі, заснавальнік Фларэнтыйскай акадэміі Марсіліа Фічына (1433–1499) развіваў неаплатонаўскую канцэпцыю красы і мастацтва ў кантэксце заснаванай ім гуманістычнай тэалогіі. Сутнасць гэтай плыні рэнесанснай эстэтыкі дакладна сфармулявана ў лаканічных афарызмах яго каментарыяў да творчасці Платона: « Бог ёсць дабро, краса, справядлівасць, пачатак, сярэдзіна і канец <...> Краса ёсць ззянне боскага дабра <...>. Эрот – настаўнік і кіраўнік мастацтвазнаўцаў <...>. Краса ёсць нешта бесцялеснае <...>. Краса ёсць ззянне боскага аблічча» [Эстетика Ренессанса 1981а:150, 152, 163, 176, 178].

Італьянскі пісьменнік, папярэднік рэнесанснай літаратуры Джавані Бакача (1313–1375) у трактаце «Генеалогія язычніцкіх багоў» выступіў у абарону паэзіі ад прафанаў і антычных філосафаў. Пра

гэта сведчаць назвы раздзелаў яго кнігі: «Нельга ганьбіць паэтаў за цемнату», «Пра тое, што паэты не хлусяць», «Неразумна ганьбіць тое, што няправільна зразумета», «Дрэнная звычка казаць пра тое, што невядома», «Пра тое, што чытанне паэтаў вядзе да дабра», «Пра тое, што паэты не малпы філосафаў», «Пра тое, што далёка не ўсе паэты паводле прыгавору Платона павінны быць выгнаны з дзяржавы». На думку Бакача, паэзія – высокае мастацтва, дар неба: «Паэзія, якую адкідаюць гультаі і невукі, ёсць нейкі тып прыгожага вынаходніцтва і выказвання або запісвання таго, што вынаходзіцца. Яна паходзіць з боскага ўлоння і, думаю, мала каму даецца» [Эстетика Ренессанса 1981б:25, 36–39].

Непадобныя паміж сабой, паводле філасофскіх і аксіялагічных поглядаў, рэнесансныя навукоўцы – фларэнтыйскі акадэмік-энцыклапедыст Бенядзікт Варкі (1503–1565), натурфілосаф і сацыяльны ўтапіст Тамаза Кампанела (1568–1639) даследавалі прыроду красы, развівалі ідэю аб супярэчнасці паміж яе вонкавай цялеснай формай і духоўнай сутнасцю. Т. Кампанела сцвярджаў, быццам «старадаўнія» (г. зн. антычныя) філосафы нічога не разумелі ў прыгажосці, бо шукалі яе не ў духоўных крыніцах, а ў фармальных прыкметах. Гэты пакутнік за свой ідэал дасканалага грамадства, аўтар «Утопіі», выйшаў далёка за каноны рэнесанснай класічнай эстэтыкі, бо акцэнтаваў увагу на антынамічнасці катэгорыі прыгожага. У раздзеле «Аб прыгожым» сваёй кнігі «Метафізікі» ён пісаў: «Краса ёсць прыкмета боскага дабра ў прыродзе або мастацтве – часам праўдзівая, а часам фальшывая. <...> прыгожыя нават цяжкія клопаты і раны, калі яны сведчаць пра доблесці. Вось чаму памыляюцца перыпатэтыкі (паслядоўнікі папулярнага ў тыя часы Арыстоцеля. – *У. К.*), калі яны сцвярджаюць, што краса адносіцца да зрокавых уражанняў і падабаецца толькі таму, што ўяўляецца нейкай сувымернасцю <...> Краса часам ёсць сапраўдная прыкмета дабра, а часам хлуслівая сведка. <...> Так, Сакрат і Эзоп брыдкія звонку, бо іх душы шчыравалі над засваеннем унутранага зместу, а не вонкавага аблічча» [Эстетика Ренессанса 1981а:415–419].

Рэнесансная філасофія толькі часткова закранула праблемы тэарэтычнай эстэтыкі. Асноўнай формай развіцця эстэтычнай думкі стала тады практычная, або прыкладная, эстэтыка ў жанрах паэтыкі, рыторыкі, мастацтвазнаўчых трактатаў і нарысаў, літаратурнамастацкай крытыкі. Нават у заходнееўрапейскім рэгіёне, дзе кніжная літаратура XVI ст. мела за сабой багатую традыцыю, паэзія яшчэ

да канца не аддзялілася ад красамоўства, а тэорыя паэзіі – ад рыторыкі. Ужо прыводзілася азначэнне паэзіі Дж. Бакача, які выкарыстоўваў рытарычную катэгорыю – прыгожае *вынаходніцтва*. Аўтар напісанага гекзаметрам падручніка «Паэтычнае мастацтва» (1520 г.), філолаг і біскуп з Балонні Марка Віда (1485–1566) лічыў патрэбным сказаць паэту: «Браць урок не лянуйся ў аратараў, бо могуць яны навучыць ў мастацтве» [Эстетика Ренессанса 1981б:79]. На думку Тама Сербіле (1512–1580), аўтара кнігі «Французскае паэтычнае мастацтва», красамоўства і паэзія падобныя паміж сабою, амаль тоесныя [Эстетика Ренессанса 1981б:221]. Франчэска Патрыцы ў сваёй «Паэтыцы» (1588 г.) аспрэчваў тэорыю Арыстоцеля, паводле якой усе роды і жанры паэзіі ёсць наследаванне рэчаіснасці. Гэты пісьменнік і філолаг лічыў, што іншыя жанры паэзіі пачынаюцца «ад духу Апалона» [Эстетика Ренессанса 1981б:124].

Урэшце, французскі паэт і тэарэтык новай паэтычнай плыні «Плеяды» Ж. Дзю Беле (1522–1560) у трактаце «Абарона і праслаўленне французскай мовы» (1549 г.) аказваў на актуальнае тады пытанне, чаму нацыянальная мова «не такая багатая, як грэчаская і лацінская». І даказаў, што яна прыдатная не толькі для паэзіі, але і для філасофіі [Эстетика Ренессанса 1981б:236–264]. Апалогія Ж. Дзю Беле роднай мовы, а таксама погляды рэнесансных тэарэтыкаў на прарочыя функцыі паэзіі (Л. Бруні), развагі пра яе магічную сілу і сугестыўнасць, здольнасць «зараджаць» пачуццямі і думкамі (Ж. Дзю Беле), пераклікаюцца з мастацка-эстэтычнымі канцэпцыямі эпохі станаўлення беларускай літаратуры (рэнесансная канцэпцыя Ф. Скарыны і яго паслядоўнікаў) і яе класічнага перыяду (другая палова XIX – першая чвэрць XX ст.).

Беларусь XVI – першай паловы XVII ст. «упісваецца» ў еўрапейскі тып культуры, абазначаны паняццем *гуманістычны Рэнесанс* [Конон 1978:17–87]. Зразумела, з улікам яго варыянтнасці, рэлігійнай спецыфікі ў *эпіцэнтры* яго ўзнікнення (Італія, іншыя рэгіёны антычнай традыцыі) і, умоўна кажучы, на паўночных (Германія, скандынаўскія краіны, Нідэрланды) і славяна-балцкіх краінах. Абмяркуем абазначаную ў загалоўку раздзела праблему рэнесанснага сінтэзу. Паспрабуем адказаць на некалькі яе пытанняў. Першае пытанне тычыцца самога тэрміна *Рэнесанс*, або *Адраджэнне:* наколькі пісьменнікі, мастакі, філосафы, дзяржаўныя і царкоўныя дзеячы Беларусі гэтай эпохі зацікавіліся антычнай культурнай спадчынай, ці адбылося яе адраджэнне ў «залаты век» Вялікага Княства Літоўска-

га? Зразумела, яны не маглі, як гэта рабілі італьянскія філолагі, адкрываць антычныя першакрыніцы – творы архітэктуры, выяўленчага мастацтва, літаратурныя і філасофскія рукапісы, бо славяна-балцкі рэгіён не ўваходзіў у арэал старажытнай грэка-рымскай цывілізацыі і гэтых першакрыніц тут не было. Уваходжанне антычнай спадчыны ў мясцовую культурную традыцыю адбывалася апасродкавана – праз італьянскія цэнтры. А з канца XVI ст. – праз свой Кракаўскі ўніверсітэт і Віленскую езуіцкую акадэмію. У гэтых асяродках еўрапейскай культуры вучыліся выхадцы з Беларусі, вывучалі там логіку, метафізіку, паэтыку і рыторыку. Іншыя гуманітарныя навукі, а таксама *вольныя мастацтвы*, якія сфарміраваліся на традыцыях антычнай навукі і філасофіі.

Другім каналам уплыву антычнай навукі, філасофіі і мастацкай культуры было найвялікшае адкрыццё эпохі Рэнесансу – кнігадрукаванне. Яно дазволіла расшырыць агульнаеўрапейскі кантэкст беларускай культуры, наладзіць імпарт кніг з Цэнтральнай і Заходняй Еўропы, праз іх пазнаёміцца з антычнай спадчынай. Даследчык кніжна-пісьмовай культуры Беларусі эпохі Адраджэння і ранняга Барока Іван Саверчанка прывёў цікавыя статыстычныя дадзеныя кніжнай «інтэрвенцыі» (у найлепшым значэнні гэтага слова) у Беларусі. Аднак прыйшоў да высновы, што ў часы Ф. Скарыны і М. Гусоўскага ў нас не адбылося шырокамаштабнага звароту да антычнай культуры. На наш погляд, тут патрэбна ўдакладненне. Сапраўды, больш шырокае схіленне да антычнай спадчыны пачалося ў канцы XVI – XVII ст. Аднак на элітарным узроўні беларускія пісьменнікі Ф. Скарына, М. Гусоўскі, Ян Вісліцкі ведалі перш за ўсё латынь – важнае звяно гэтай культуры. Наш першадрукар пры перакладзе Бібліі на родную мову выкарыстаў Вульгату – лацінскую першакрыніцу каталіцкіх выданняў Бібліі. На класічнай латыні Мікола Гусоўскі напісаў выдатныя паэмы «Песня пра зубра» (1523 г.) і «Жыццё і подзвігі святога Гіяцынта» (1525 г.), а Ян Вісліцкі – паэму «Пруская вайна» (1516 г.).

Трэцім, а храналагічна першым кірункам антычнага ўплыву на беларускае грамадства эпох Сярэднявечча і Рэнесансу была перакладная – старагрэчаская, рымская і візантыйская – літаратура. Да канца XVII ст. папулярнымі кнігамі заставаліся зборнікі «Пчала», аповесць «Александрыя», «Троя», «Арыстоцелевы вароты». Пазней пераклады і апрацоўкі Беняша Буднага з грэка-рымскай літаратуры (дыялогі Цыцэрона «Пра старасць», «Апафегматы»). Яшчэ больш

ўплыў на мастацкую культуру старадаўняй Русі, а пазней Маскоўскага княства, аказала пераважна іканапіснае мастацтва, якое развівалася на традыцыях вытанчанай выяўленчай культуры позняга элінізму. У аснове сакральнага жывапісу (іканапісу, фрэсак, мазаікі, кніжна-ілюстрацыйнай мініяцюры) быў візантыйскі стыль, які мадыфікаваўся ў кантэксце рэгіянальных выяўленчых, у тым ліку народных, традыцый, а ў XVI–XVII стст. наблізіўся да рэнесанснай рэалістычнай жывапіснасці.

Усё ж была адна сфера культуры, дзе рэнесансны сінтэз выявіўся ў Беларусі ярка, драматычна і самабытна. Маем на ўвазе публіцыстыку, палемічную літаратуру, маральна-прававое, рэлігійнае і сацыяльна-этычнае асветніцтва XVI – першай паловы XVII ст. Тут адбыўся ўнікальны сінтэз адзначаных галін культуры, выяўленых у розных плынях красамоўства, або аратарскага мастацтва з традыцыйнай для Сярэднявечча тэалогіяй. Сінтэз не толькі фармальна-мастацкі, але і змястоўны, сэнсавы. Сярэднявечныя багасловы і рэлігійныя асветнікі ўмелі ярка і нават драматычна абмалёўваць ідэалы нябесныя, вечныя, райскія, за імі аказалася амаль забытая *зямная праўда,* сацыяльныя, прававыя, паэтычныя і эстэтычныя праблемы жыцця грамадства, дзяржавы, асобнага чалавека. Дастаткова параўнаць «словы», «казанні», прытчы Кірылы Тураўскага і Аўрамія Смаленскага і Сімяона Полацкага. Першыя па-мастацку прыгожа казалі пра духоўнае, рэдка – пра зямное, грамадскае; другія таленавіта спалучылі гэтыя аспекты быцця.

6.2.6. Ідэйна-эстэтычныя дамінанты філасофскай публіцыстыкі і кніжнай культуры Беларусі XVI ст.

Рэнесанс – універсальная з’ява еўрапейскай культуры. Першыя выразныя праявы рэнесанснай культуры зарадзіліся ў Італіі, з адраджэння ў канцы XV ст. Фларэнтыйскай Платонаўскай акадэміі, дзе хуткімі тэмпамі пачалі развівацца вольныя мастацтвы – граматыка, паэзія, рыторыка, жывапіс, архітэктура, астраномія і музыка. Рэнесанс неўзабаве ахапіў усе куткі Еўропы.

У кожнай з краін Еўропы Рэнесанс меў непаўторнае аблічча, спецыфіку і адметныя формы выяўлення. Асэнсаванню ягоных разнастайных праяў прысвечаны дзясяткі выдатных даследаванняў, сярод якіх вылучаюцца працы А. Х. Гарфункеля [Горфункель 1980], А. Ф. Лосева [Лосев 1982], В. В. Сакалова [Соколов 1984].

На хвалі агульнага захаплення навукамі і мастацтвамі быў вынайдзены друкарскі варштат, які шмат у чым вызначыў сутнасць новай эпохі. Для развіцця культуры ў шырокім сэнсе вынаходніцтва Іагана Гутэнберга паводле значнасці бясспрэчна – важнейшае. Яно стварыла тэхнічныя перадумовы інфармацыйнай рэвалюцыі ў Еўропе, адкрыла шлях для досыць імклівага абмену ідэямі і пашырэння ведаў, урэшце, сталася грунтам небывалага прагрэсу ў галіне адукацыі і асветы.

Уздым беларускай культуры, росквіт усіх яе шматстайных форм прыпаў акурат на пачатак XVI ст. Імклівае развіццё горадабудаўніцтва, архітэктуры (мураванага абарончага і культавага дойлідства), жывапісу, скульптуры, мініяцюры, гравюры, музычна-спеўнага і дэкаратыўна-ўжытковага мастацтва, а таксама ўзлёт літаратуры якраз і сведчылі пра надыход на Беларусі новага часу – эпохі Адраджэння з яе адметным стаўленнем да чалавека, гуманістычным светапоглядам і новай рэнесанснай эстэтыкай.

Заслуга дзеячаў Адраджэння ў тым, што яны абвясцілі і пачалі здзяйсняць на практыцы шырокую праграму *адукацыі* беларускага грамадства. На хвалі рэнесанснага асветніцтва ў Вялікім Княстве Літоўскім былі адчынены дзясяткі школ розных узроўняў, фундатарамі якіх выступалі Праваслаўная царква, Каталіцкі касцёл, пратэстанцкія зборы. У 1579 г. у Вільні быў заснаваны першы ўніверсітэт, узровень адукацыі і сістэма выкладання ў якім не саступалі вышэйшым навучальным установам Заходняй Еўропы.

Звычайнай справай стала навучанне ў замежных універсітэтах – Германіі (Лейпцыг, Вітэнберг, Інгальштадт, Цюбінген), Італіі (Падуя, Рым, Балоння), Швейцарыі (Базэль), Прусіі (Каралявец), Чэхіі (Прага), Францыі (Парыж), Польшчы (Кракаў), у архівах якіх захавалася мноства звестак пра знаходжанне там ураджэнцаў ВКЛ. Прадстаўнікі заможнай шляхты і магнацкіх сем'яў мелі нярэдка два, а то і тры ўніверсітэцкія дыпломы, што сведчыць пра высокі прэстыж адукацыі.

Для інтэлектуалаў эпохі Адраджэння былі ўласцівы ўсебаковая адоранасць і *ўніверсалізм* ведаў, заснаваныя на пошуках адзінства ў развіцці прыроды і чалавека. Гэта шмат у чым прадвызначыла ўзнікненне ў Беларусі XVI ст. сінкрэтычных у жанрава-тэматычным плане твораў, на старонках якіх разам з рэлігійнымі праблемамі шырока абмяркоўваліся філасофскія, сацыяльна-палітычныя, маральна-этычныя, а таксама астранамічныя, лінгвістычныя і матэматычныя

пытанні. Колькасць твораў, напісаных і выдадзеных на Беларусі ў эпоху Адраджэння, у шмат разоў перавышае ўсе папярэднія і нават асобныя пазнейшыя перыяды.

Характэрнай рысай філасофскай культуры Беларусі XVI ст. з'яўляўся *полілінгвізм*. Таленавітыя прадстаўнікі беларускай знаці, будучыя філосафы, пісьменнікі, вучоныя, вандруючы па Еўропе і атрымліваючы адукацыю ў лепшых на той час еўрапейскіх універсітэтах, вярталіся на радзіму з выдатным веданнем італьянскай, нямецкай, польскай, лацінскай, грэчаскай і іншых моў, якія яны плённа скарыстоўвалі на ніве філасофскай і асветніцкай дзейнасці.

У XVI ст. побач з шырокімі культурнымі і літаратурнымі зносінамі Беларусі з заходнееўрапейскім светам узмацніліся *сувязі* беларускіх інтэлектуалаў з элітамі суседніх славянскіх краін. Эпоха Рэнесансу надзвычай станоўча паўплывала на характар беларуска-рускіх узаемасувязей у духоўнай сферы, якія менавіта ў гэты час набылі разнастайныя формы, узняліся ў параўнанні з папярэднімі стагоддзямі на якасна новы ўзровень. Спрыяльныя ўмовы для цесных кантактаў паміж брацкімі беларускім і рускім народамі склаліся дзякуючы зменам, што адбываліся ў гэты перыяд у эканамічным і духоўным жыцці абедзвюх краін. Адноснае падабенства сацыяльна-палітычных сістэм Вялікага Княства Літоўскага і Маскоўскай Русі, а таксама ўмацаванне ў XVI ст. гандлёвых сувязей паміж імі, якія ўсё больш набывалі сталы характар, аказвалі дабратворны ўплыў на шырокае ўзаемадзеянне і ўзаемапранікненне беларускай і рускай культур [Саверчанка 1993b:87–203].

Найбольш ранняя праява рэнесансных тэндэнцый сярод славян у галіне *кніжнай справы* – выданне ў 1491 г. у Кракаве друкаром Швайпольтам Фіолем, немцам паводле паходжання, богаслужэбных зборнікаў для Праваслаўнай царквы «Актоіха» і «Часаслова», а каля 1493 г. «Трыёду Каляровага» і «Трыёду Поснага» – першых друкаваных кніг «рускімі літарамі». Яны відавочна адрасаваліся праваслаўнаму насельніцтву Вялікага Княства Літоўскага, пра што выразна сведчыць іх змест. У Польшчы, як вядома, жылі ў асноўным каталікі, якія, натуральна, не мелі патрэбы ў богаслужэбных праваслаўных тэкстах.

Факт выкарыстання кірылічнага шрыфту ў выданнях Ш. Фіоля таксама паказвае на тое, што яны рыхтаваліся найперш для праваслаўных беларусаў, бо ў польскай рукапіснай традыцыі і кніжнай справе, як правіла, ужывалася лацінка. І ўсё ж пытанне, да якой

з славянскіх культур канкрэтна аднесці першадрукі Ш. Фіоля, зусім не простае. Бадай, многае ў гэтай справе стала б на сваё месца, калі б навука змагла адказаць на пытанні, хто быў ініцыятарам выданняў нямецкага майстра ў Кракаве і хто іх фінансаваў. Адназначна можна сцвярджаць, што ў распаўсюджанні праваслаўных кніг аніяк не былі зацікаўлены польскія каталіцкія колы. Не выключана, што менавіта вялікі князь ВКЛ і кароль Польшчы Казімір Ягайлавіч (1440–1492 гг.), католік паводле веравызнання, які неаднаразова заяўляў аб спрыянні ўсім канфесіям, зрабіў рэверанс у бок праваслаўных жыхароў Вялікага Княства Літоўскага, ініцыяваўшы выданне для іх богаслужэбнай літаратуры. Але найбольш верагодна, ідэя выдання гэтых кніг зыходзіла ад некага з беларускіх праваслаўных магнатаў і, пэўна ж, падтрымлівалася Праваслаўнай царквой ВКЛ. На жаль, дакументы, якія б дазвалялі канчаткова высветліць гэтае складанае пытанне, пакуль што не адшуканыя, хоць пра дзейнасць Кракаўскай друкарні канца XV ст. і назапашаны даволі значны фактычны матэрыял [Немировский 1971].

Разам з тым, з улікам характару выданняў Ш. Фіоля, іх прызначэння і адрасата, можна гаварыць пра тое, што беларускае кнігадрукаванне пачалося ўжо з канца XV ст. Нягледзячы на тое што месцам выдання быў Кракаў, а майстар паходзіў з Германіі, ёсць усе падставы лічыць выданні Ш. Фіоля першымі беларускімі кірылічнымі кнігадрукамі на царкоўнаславянскай мове. Багаты матэрыял для перагляду пытання пра час з'яўлення беларускіх друкаваных кніг і пачатковы перыяд нашага кнігадруку даюць выданні, здзейсненыя на тэрыторыі Польшчы ў пачатку XVI ст. Янам Галерам, Каспарам Гохфэдэрам, Фларыянам Унглерам, Вольфгангам Лерна і Геранімам Віетарам. Яны выпусцілі шэраг кніг з «Пагоняй» – дзяржаўным гербам Вялікага Княства Літоўскага, што красамоўна сведчыць пра іх прызначэнне. Верагодна, асобныя з выданняў, выкананых на пачатку XVI ст. у Польшчы, рабіліся па заказе беларускіх мецэнатаў і прымяркоўваліся якраз для задавальнення духоўных, практычных і культавых патрэб жыхароў Беларусі.

Рэнесанс на Беларусі ў кніжнай справе не замыкаўся ў нацыянальных межах. Так, выхадзец з ВКЛ Ян Літвін быў сярод пачынальнікаў лонданскага кнігадрукавання. У 1480 г. ён надрукаваў у англійскай сталіцы індульгенцыі Папы Рымскага Сікста IX супраць туркаў і твор Антона Андроэ «Quaestiones super XII libros metaphysicae Aristotelis», а пасля яшчэ некалькі кніг.

У Беларусі ў эпоху Рэнесансу існавала некалькі дзясяткаў значных асяродкаў культуры, што неслі народу асвету і веды, маральнасць і духоўнасць. Якраз з сярэдзіны XVI ст. буйнымі асяродкамі беларускай культуры і навукі сталі *друкарні*. Вакол іх гуртаваліся выдатныя мысліцелі, таленавітыя паэты і празаікі, тэолагі, прапаведнікі, мастакі. Дзейнасць беларускіх друкароў была надзвычай плённай.

Так, у Берасцейскай друкарні (працавала з 1553 да 1570 г.), заснаванай Мікалаем Радзівілам Чорным (1515–1565), выдатны майстар кніжнай справы Бернард Ваявудка надрукаваў 3 кнігі, яго прадаўжальнік Станіслаў Мурмеліус з 1558 да 1562 г. выпусціў яшчэ каля 16 выданняў, нарэшце, Цыпрыян Базылік ад 1562 да 1570 г. выпусціў у свет 6 кніг. Сярод выданняў Берасцейскай друкарні – творы У. Рэгіуса, К. Імлера, Я. Зарэмбы, Г. Булінгера, М. Радзівіла Чорнага, Б. Граіцкага, Паўла з Бжэзін, Я. Казаноўскага, Ц. Базыліка, А. Ратундуса, шэраг калектыўных зборнікаў, катэхізісаў, палемічных трактатаў, урэшце, славутая ў пратэстанцкім свеце Радзівілаўская Біблія 1563 г.

Прыкладна 9 кніг было надрукавана ў Нясвіжскай друкарні М. Кавячынскага (дзейнічала ад 1560 да 1672 г.) таленавітым майстрам кніжнай справы Даніэлем Лэнчыцкім. З Венграўскай друкарні Я. Кішкі выйшлі 4 кнігі, а з Лоскай (1572 – каля 1592 г.), уфундаванай гэтым жа мецэнатам, – каля 13 кніг. Уздзенская друкарня братоў Альбрэхта і Гектара Кавячынскіх выпусціла адну кнігу – «Новы Запавет» (1572 г.) на польскай мове ў перакладзе С. Буднага.

У канцы XVI ст. некалькі друкарняў дзейнічалі ў Вільні. Найбольш значныя сярод іх – Пятра Мсціслаўца, братоў Мамонічаў, Яна Карчана, Даніэля Лэнчыцкага, Яна Глябовіча, Якуба Маркевіча, Мельхіора Пяткевіча, Саламона Сультжара, Пятра Бласта Кміты, Васіля Гарабурды, Акадэміі і Віленскага праваслаўнага брацтва, а таксама Свята-Троіцкая базылянская друкарня. Агульная колькасць выпушчаных у Вільні выданняў вымяраецца некалькімі сотнямі.

Буйныя друкарні існавалі ў Заблудаве, Іўі, Менску, Магілеве, Буйнічах, Куцейне, Цяпіне, Ашмянах, Любчы. Іх друкаваная прадукцыя карысталася вялікім попытам ва ўсіх краінах Еўропы. Як бачна, у межах этнічнай Беларусі дзейнічала некалькі дзясяткаў друкарняў, што выдавалі кніжкі на старабеларускай, царкоўнаславянскай, польскай, лацінскай і іншых мовах. Істотны і той факт, што беларускія майстры кніжнай справы перадавалі свой досвед і майстэрства

суседнім народам, прыкметна ўплывалі на іх культуру і духоўнае жыццё. Яскравы прыклад таго – дзейнасць П. Мсціслаўца і С. Собаля [Нарысы 1993:138–144, 184–185]. Кнігавыдавецкія традыцыі, закладзеныя ў эпоху Адраджэння, атрымалі заканамерны працяг у наступныя эпохі.

Побач з друкаванай кнігай у эпоху Адраджэння па-ранейшаму прыкметную ролю ў духоўным жыцці беларусаў адыгрывала *рукапісная кніга*. Да нашага часу захавалася некалькі соцень рукапісных кніг эпохі Рэнесансу. Цэнтрамі падрыхтоўкі і збораў унікальных помнікаў пісьменства і кніжнага мастацтва былі, як правіла, манастырскія ці царкоўныя скрыпторыі – своеасаблівыя рэлігійна-філасофскія, інтэлектуальныя і літаратурныя гурткі таго часу. Буйнейшыя сярод іх – Супрасльскі, Жыровіцкі, Ляшчынскі, каля Пінска, Свята-Троіцкі Маркаў у Віцебску, Куцеінскі Богаяўленскі, блізу Оршы, Слуцкі Траецкі, Віленскі Свята-Духаўскі і Віленскі Свята-Троіцкі, а таксама Полацкі Сафійскі сабор, дзе да 1579 г. зберагалася багатая калекцыя рукапісных шэдэўраў.

Характэрная рыса Рэнесансу на Беларусі – утварэнне шматлікіх індывідуальных *бібліятэк*, якія з'яўляліся адметнымі інтэлектуальнымі асяродкамі. Бадай, кожны прыкметны інстытут культуры – друкарня, навучальная ўстанова, царква ці манастыр – меў багатыя кнігазборы і архіўныя сховішчы. Мяркуючы паводле гістарычных крыніц, значныя зборы рукапісных і друкаваных кніг зберагаліся ў бібліятэках Супрасльскага і Слуцкага Траецкага манастыроў, Віленскай капітулы, Віленскага праваслаўнага брацтва, а таксама пры вялікакняжацкім двары Жыгімонта I Старога і Жыгімонта II Аўгуста.

Багатыя калекцыі, што складаліся з рукапісных і друкаваных славянскіх кніг, а таксама кніг, выдадзеных у краінах Заходняй Еўропы, мелі ў сваіх палацах беларускія магнаты і знакамітыя дзеячы нашай культуры – Эразм Вітэлій, Аўрам Кульва, Леў Сапега, паны Зяновічы, Хадкевічы, князі Слуцкія і Радзівілы, асобныя філосафы і пісьменнікі – Сымон Будны, Лаўрэнцій і Стэфан Зізаніі, Мялецій Сматрыцкі.

Рэнесанс прынёс істотныя змены ў сферу ўласна эстэтычнай думкі і *мастацкай свядомасці*. У літаратуры з'явіліся якасна новыя ідэалы і мастацкія вобразы. Абноўленыя творчыя арыенціры паўплывалі на зараджэнне і актыўнае выкарыстанне ў літаратурнай практыцы невядомых раней мастацкіх метадалогій і стратэгій, новых форм, комплексу адметных мастацка-выяўленчых сродкаў.

Літаратура эпохі Адраджэння ў *жанрава-тэматычным* плане надзвычай багатая. Найбольшае пашырэнне атрымалі гістарычныя творы, летапісы, хронікі, мемуары, дзённікі, хаджэнні, тэалагічныя трактаты, зборнікі культавых твораў, казанні, павучанні, жыцці, дыдактычныя словы, прыпавесці, рыцарскія раманы, духоўныя і свецкія аповесці, апокрыфы, палемічныя трактаты, панегірыкі і шматлікія паэтычныя творы розных мастацкіх форм.

Пісьменнікі эпохі Рэнесансу на першае месца ставілі творчы *эксперымент*, асваенне новых тэм, уключэнне ў мастацкія творы сістэмы вобразаў, сімвалаў і архетыпаў роднага краю. Прыкладам, М. Гусоўскі абраў у якасці галоўнага аб'екта мастацкага адлюстравання вобраз зубра – звера-асілка, валадара беларускіх пушчаў і лясоў. Блізкія да натуралістычных апісанні паводзін зубра перамяжоўваюцца ў «Песні пра зубра» з арыгінальнымі пейзажнымі замалёўкамі, апісаннямі бароў, рэк, пушчаў, сцэнамі палявання на звера, дэталёвымі аповедамі пра падрыхтоўку пасткі, пра народныя звычаі і абрады. Кіруючыся законамі творчасці, М. Гусоўскі здолеў на высокім мастацкім узроўні апець прыгажосць Бацькаўшчыны, паказаць яе веліч, услáвіць гераічнае мінулае свайго народа, мужных ваяроў і мудрых гаспадароў краіны. Адказваючы арыгінальнай мастацкай формай на эстэтычныя запатрабаванні часу, паэт-філосаф бліскуча выканаў уласную духоўную місію.

У эпоху Рэнесансу адбывалася *асэнсаванне мінулага* Беларусі і грамадска-палітычных працэсаў таго часу. Філосафы выступілі з канцэпцыяй асвечанага манарха, які клапоціцца пра дзяржаву і народ. Філосафы-публіцысты, паэты і пісьменнікі стваралі мастацкія вобразы каларытных гістарычных персанажаў. Найбольшай пашанай карыстаўся магутны князь Вітаўт, пры якім ВКЛ дасягнула асаблівага росквіту. Так, у абмалёўцы М. Гусоўскага Вітаўт выступае як прадбачлівы дзяржаўны дзеяч, мужны ваяр, які сваім прыкладам натхняе падначаленых, рыхтуе абаронцаў Айчыны. Князь шануе мужнасць, не любіць баязліўцаў. Ён пільна сочыць за выкананнем законаў («звычаёвага права»), строга судзіць злачынцаў, хабарнікаў, клятвaадступнікаў. Вітаўт, у інтэрпрэтацыі М. Гусоўскага, – гэта набожны хрысціянін, які ваяўніча руйнуе язычніцкія капішчы, узводзіць бажніцы і закладае манастыры. Дзяржава пры ім дасягае найвышэйшай магутнасці, што дало падставы паэту ўслед за сучаснікамі назваць эпоху яго княжання «залатой парою». Справядлівая захопленасць дзейнасцю Вітаўта суправаджаецца, аднак,

аўтарскай зададзенасцю, запраграмаванасцю. Схематызм часам вядзе да спрашчэння, а ў паасобных момантах да гістарычных скажэнняў, як, напрыклад, пры вырашэнні праблемы Вітаўтавага стаўлення да язычніцкай культуры, дзе ідэалагема паэта перамагае гістарычную праўду. Героіка-эпічныя ўхваленні Вітаўта мелі выразную грамадска-палітычную скіраванасць. Паэт ствараў узор, ідэал валадара, які ў любых абставінах бароніць Айчыну, народ і паэтаў. М. Гусоўскі гэтакім чынам апеляваў да сэрца і розуму свайго сучасніка – караля і вялікага князя Жыгімонта I Старога, каб ён арганізаваў супраціў іншаземным захопнікам («Дакуль нам баяцца турка!»). У прысвячэнні Боне ён да таго ж адкрыта просіць, каб яна «нараіла свайму яснавяльможнаму мужу» заўжды, нават падчас войнаў і забурэнняў, дбаць пра таленты – вучоных, мастакоў, паэтаў, бо дзяржава «абапіраецца больш на мужнасць духу, чым на сілу цела».

У XVI ст. узрасла *філасофска-публіцыстычная* скіраванасць твораў прыгожага пісьменства. Майстры слова наўпрост уключыліся ў ідэйную барацьбу, адстойвалі ўласныя палітычныя і грамадзянскія прынцыпы. У публіцыстычным адступленні «Спынім забойствы!..» М. Гусоўскі ўзняў паэтычны голас супраць братазабойчых войнаў, шляхецкіх звадак, тыраніі, сацыяльнага эгаізму, ён спачувае долі працоўнага люду. У малітве да Дзевы Марыі, заключным паэтычным акордзе, універсальныя матывы яшчэ больш узмацняюцца: паэт просіць Божую Маці абараніць чалавечы род ад бедаў і няшчасцяў, варожых нападаў, палону, не даспусціць, каб прыпынілася праца чалавека-творцы.

Эпоха Рэнесансу характарызуецца выразнай *секулярызацыяй* мастацкай свядомасці. Філасофія богашукальніцтва саступіла месца ідэалогіі антрапацэнтрызму. У мастацкай творчасці на першае месца выйшлі асоба і індывідуальнасць. Літаратура звярнулася да ўнутранага свету чалавека, яго духоўных памкненняў, радасцей і пакут, жаданняў і перажыванняў. Пісьменнікі Беларусі актыўна распрацоўвалі новыя сюжэты, засвойвалі філасофскія і літаратурныя здабыткі іншых народаў, знаёмілі чытача з мастацкімі рэаліямі іншых краін.

Шырокі кругагляд творцаў, іх адукаванасць і імкненне да ўсебаковага асэнсавання Сусвету сталіся перадумоваю ўзнікнення ў беларускай кніжна-пісьмовай культуры *сінкрэтызму.* Шмат якія помнікі пісьменства нярэдка мелі дачыненне да самых розных галін ведаў – літаратуры, гісторыі, права, тэалогіі, астраноміі і геаграфіі.

Сапраўдны росквіт у эпоху сталага Рэнесансу атрымала *філалагічная думка*, з'явіліся літаратуразнаўчыя, герменеўтычныя і лінгвістычныя працы. Выключнае месца ў гісторыі беларускай філалогіі належыць Лаўрэнцію Зізанію. Вядомасць у славянскім свеце ён атрымаў пасля з'яўлення яго падручнікаў – «Азбукі» (1596 г.), «Лексіса» (1596 г.) і «Граматыкі» (1596 г.), якія прынеслі яму славу вучонага-лінгвіста і аўтарытэт сярод тагачаснай эліты краіны. Гэтыя кнігі адразу знайшлі шырокае выкарыстанне ў адукацыйных асяродках старажытнай Беларусі, а таксама на Украіне і ў суседнім Маскоўскім княстве. Яны сталіся паўсюль важкім падмуркам філалагічнай адукацыі. Лінгвістычныя працы асветніка затым неаднаразова перавыдаваліся С. Собалем, Іўеўскай і Куцеінскай друкарнямі. З іх рабілі рукапісныя копіі, шэраг з якіх захаваўся ў архівах і кнігасховішчах да нашага часу.

У эпоху Рэнесансу на Беларусі разгарнулася дзейнасць прафесійных *тэатраў.* На заходнееўрапейскі ўзор яны адкрываліся пры двары вялікага князя і ў палацах буйных беларускіх магнатаў (Радзівілаў, Сапегаў, Хадкевічаў і інш.). Развіццё тэатральнага мастацтва натуральна суправаджалася ўтварэннем новых літаратурных гуртоў, з'яўленнем спецыфічных жанраў драматургіі, невядомых сярэднявечнай культуры Беларусі.

Рэнесансная культура Вялікага Княства Літоўскага – вынік глыбіннага і шматузроўневага спалучэння традыцыйных язычніцкіх міфалагічных каштоўнасцей з антычнымі (грэчаскімі і рымскімі), стараяўрэйскімі і сярэднявечнымі хрысціянскімі духоўнымі набыткамі. Узаемаўплывы і ўзаемадзеянні розных тыпаў культур на беларускіх землях ва ўсе часы былі надзвычай інтэнсіўнымі. Тут традыцыйна суіснавалі асноўныя плыні хрысціянства – праваслаўе, каталіцтва, рэфармацыя (лютэране, кальвіністы, антытрынітарыі, чэшскія браты, буднеіты), а таксама іудаізм розных мадыфікацый і мусульманства. Кожны з рэлігійна-багаслоўскіх кірункаў, што паўстаў і эвалюцыянаваў на зямлі Беларусі (Полацкае, Турава-Пінскае і Смаленскае княствы), або ў часе існавання Вялікага Княства Літоўскага, меў тут сваю адметную гісторыю. У своеасаблівых умовах існавання і пад уздзеяннем розных чыннікаў, натуральна, адбывалася іх пэўная трансфармацыя. Але незалежна ад гістарычнага лёсу ўсе рэлігійна-багаслоўскія плыні, якія ў сваёй аснове ўяўляюць сінтэз этыкі, навукі і мастацтва, сталіся з часам неадлучнай складовай часткай нашай старажытнай культуры, зрабілі істотны ўплыў

на ўсе сферы духоўнага жыцця, у тым ліку на развіццё архітэктуры, мастацтваў, літаратуры, у значнай ступені вызначыўшы асаблівасці менталітэту беларусаў. Менавіта таму выяўленне галоўных кропак судакранання і ўзаемадзеяння розных плыняў культуры становіцца важнай задачай для ўсіх гістарычных навук гуманітарнага профілю. Даследаванне прысутнасці і канкрэтных праяў антычнай, сярэднявечнай хрысціянскай і заходнееўрапейскай рэнесанснай пісьмовай спадчыны ў філасофскім, культурным і літаратурным працэсах Вялікага Княства Літоўскага відавочна набывае першараднае навуковае значэнне.

Адкрыццё Антычнасці. З паасобнымі праявамі антычных культур – грэчаскай, рымскай і яўрэйскай – беларусы пазнаёміліся ўжо ў часы ранняга Сярэднявечча праз «Хроніку» Іаана Малалы, «Ізборнік» Святаслава, «Хроніку» Георгія Амартола, «Элінскарымскі летапісец» XIII ст. Аднак сапраўднае адкрыццё беларусамі шматколернага, паліфанічнага антычнага свету адбылося менавіта ў эпоху позняга Адраджэння.

Працэс уваходжання Антычнасці ў культуру Вялікага Княства Літоўскага, як сведчаць шматлікія факты, быў досыць складаным і супярэчлівым, што ў многім вызначалася даўняй традыцыяй, закладзенай апалагетамі хрысціянства – Тацыянам, Тэафілам, Тэртуліянам, Арнобіем і Грыгорыем I, якія цалкам не прымалі язычніцкай духоўнасці, лічачы яе «д'ябальскім» стварэннем. Праўда, некаторыя хрысціянскія тэолагі – Юстын, Клімент, Арыген, Лактанцый і Баэцый – ужо ў першыя вякі хрысціянства пераадолелі ўнутраныя сумневы і звярнуліся да Антычнасці, пачаўшы напоўніцу скарыстоўваць усе яе духоўныя скарбы.

Неадназначнасць успрыняцця Антычнасці аўтарытэтнымі багасловамі сталася прычынай стрыманага, а часам адкрыта варожага стаўлення да яе і асобных беларускіх інтэлектуалаў. Мусіць, таму ў Беларусі не адбылося шырокамаштабнага звароту да антычнай культуры, як тое назіралася ў краінах Заходняй Еўропы. І ўсё ж, нягледзячы на язычніцкі змест антычнай эстэтыкі і сур'ёзныя перашкоды, працэс яе актыўнага засваення ў XVI ст. набыў незваротны характар.

Істотную ролю ў пераадоленні адмоўнага стаўлення ўсходніх славян да Антычнасці адыгралі рукапісныя зборнікі «Пчала» і «Ізмарагд», дзе, як правіла, змяшчаліся ўрыўкі або цытаты з Дэмакрыта, Платона, Арыстоцеля, Эпіктэта, Ксенафонта, Фукідыда, Герадота, Эўрыпіда, Эсхіла, Сафокла, Эпікура, Сакрата, Анаксагора, Геракліта, Парменіда і інш.

У Вялікім Княстве Літоўскім пашыраліся свецкія перакладныя аповесці – «Троя» і «Александрыя», аўтарства якой прыпісваецца Калісфену. «Александрыя» вядомая ў шасці беларускіх спісах. Ф. Скарына ў сваёй «Прадмове да ўсёй «Бібліі» не выпадкова назваў «Трою» і «Александрыю» найлепшымі гістарычнымі творамі свайго часу, засведчыўшы тым самым іх важнае месца ў культуры Беларусі сярод іншых помнікаў старажытнага прыгожага пісьменства. У асяроддзі адукаваных людзей Вялікага Княства Літоўскага шанаваліся «Мудраслоўі» антычнага паэта і філосафа Менандра (343/2–292/1 гг. да Н. Х.). Пра гэта сведчаць два беларускія спісы, што захаваліся да нашых дзён.

У кніжнай культуры Беларусі XVI ст. ганаровае месца займала імя Марка Тулія Цыцэрона (106–43 гг. да Н. Х.) – выдатнага рымскага прамоўцы, палітычнага дзеяча і філосафа. Ягоны твор «Пра абавязкі людзей усіх станаў» карыстаўся велізарным попытам. У перакладзе С. Кашуцкага ён тройчы выдаваўся на польскай мове ў Вялікім Княстве Літоўскім пад тытулам: «Marka Iulliusa Cicerona o powinnościach wszech stan w ludzi przez Stanisława Koszutskiego przełożone i dostatecznymi przypiskami objasnione» (Лоск, 1575 г.; Вільня, 1583, 1593 гг.). Выдатны папулярызатар антычнай філасофіі Беняш Будны таксама пераклаў на польскую мову шырокавядомы дыялог Цыцэрона «Пра старасць» і выпусціў яго ў 1603 г. у Віленскай друкарні Яна Карчана. Да гэтага выдання перакладчык напісаў паэтычны зварот «Да Сармацыі» і прысвячэнне фундатару пану Адаму Храптовічу, у якіх уславіў антычную культуру, навукі і мастацтвы, заклікаў сучаснікаў спасцігаць багаты досвед Антычнасці.

Беняш Будны спрычыніўся да папулярызацыі ў Вялікім Княстве твораў Плутарха (46–127). У 1599 г. у Вільні (друкарня Я. Карчана) выйшаў яго пераклад «Кароткіх аповесцей, якія па-грэчаскі завуцца Апафегматы». Гэтыя літаратурныя апрацоўкі, паводле Плутарха, складаліся з чатырох кніг: у першай падаваліся жыццяпісы антычных знакамітасцей (42) – Сакрата, Платона, Арыстоцеля, Пітагора, Геракліта, Эмпедокла, Дэмакрыта і інш., іх сентэнцыі, у другой былі змешчаны розныя легенды і авантуры, трэцяя прысвячалася лакедэманянам, чацвёртая складалася з мудрых выказванняў знакамітых жанчын [Plutarch 1599]. Да гэтага выдання, як і да выдання Цыцэрона, Б. Будны напісаў паэтычнае прысвячэнне пад назвай

«Да Чытача», а ў тэксце змясціў вельмі цікавыя каментарыі (каля 250), арыгінальныя гістарычна-філасофскія тлумачэнні, якія выразна сведчаць пра гуманістычную скіраванасць светапогляду гэтага перакладчыка і выдатнага пісьменніка.

У другой палове XVI ст. шырокія колы чытачоў ВКЛ пазнаёміліся з раманам грэчаскага пісьменніка Геліядора (III ст.) «Эфіопіка». Ён быў выдадзены ў Вільні каля 1588 г. на польскай мове пад тытулам: «Historia Ephiopici», а ў 1606 г. перавыдадзены. Раман пераклаў Андрэй Захарэўскі паводле нямецкамоўнага выдання. У прадмове, напісанай 3 кастрычніка 1588 г. у Навагрудку, перакладчык выказаў сваё стаўленне да антычных хронік, высока ацаніў творчасць Геліядора ды іншых антычных пісьменнікаў.

Дух антычнай культуры захоўваў зборнік «Тайна Тайных» («Secretum Secretorum»), які быў створаны на Блізкім Усходзе ў VIII–IX стст. паводле старажытных крыніц і паданняў. Недзе ў канцы XII – пачатку XIII ст. Філіп Трыпольскі стварыў яго лацінскі адпаведнік. У XV ст. у Кёльне пабачыў свет друкаваны варыянт «Secretum Secretorum», паводле якога неўзабаве былі зроблены пераклады на нямецкую, англійскую, французскую, іспанскую, італьянскую, чэшскую, харвацкую і, урэшце, старабеларускую мовы. Найдаўнейшы беларускі манускрыпт «Тайна Тайных» (XVI ст.) цяпер захоўваецца ў Нацыянальнай бібліятэцы Рэспублікі Беларусь (09/276 к).

Зборнік «Тайна Тайных» змяшчае некалькі розных паводле сваёй накіраванасці апавяданняў. Пачынаецца ён «Прамовай Петрыкея збавіцеля», у якой Петрыкей падрабязна паведамляе пра абставіны, якія прымусілі Арыстоцеля павучаць Аляксандра Македонскага – вялікага палкаводца і дзяржаўнага дзеяча Антычнасці. Далей змешчана ўласна «Арыстоцелева брама» (складаецца з васьмі раздзелаў), дзе таксама робяцца настаўленні цэзару, у прыватнасці, як ён павінны паводзіць сябе, каб зрабіць дзяржаву магутнай і ўмацаваць сваю ўладу. Асабліва цікавымі з'яўляюцца раздзелы навукі фізіягномікі, малазнаёмай ці ўвогуле невядомай сучаснаму чалавеку. Фізіягноміка – гэта старажытная навука, з дапамогай якой лічылася магчымым па вонкавым выглядзе чалавека вызначыць яго характар і духоўныя якасці. Нярэдка высновы фізіягномікі гучаць даволі гумарыстычна. Шмат месца ў творы займаюць лекарскія павучанні: падрабязна паведамляецца, пры якіх хваробах і якімі зёлкамі трэба карыстацца, рэкамендуецца ўстрымлівацца ад празмернага ўжывання ежы, даюцца парады, як ратавацца ад пераядання. Звяртаецца

таксама ўвага на карысць або шкоду для здароўя розных камянёў ды іншых рэчываў.

Звычайна ў розных варыянтах «Тайны Тайных», пасля паведамлення Аляксандру Македонскаму пра важнасць для ягонага жыцця гэтай кнігі, змяшчаўся апошні раздзел: «Сказ пра элінскага філосафа прамудрага Арыстоцеля». У Мінскім рукапісу замест яго змешчана апавяданне «Аб сямі зорках вялікіх», дзе выкладзены надзвычай цікавыя астранамічныя ўяўленні таго часу.

З гістарычнай літаратуры найбольшае распаўсюджанне на беларускіх землях мела «Іудзейская вайна» Іосіфа Флавія – рымляніна, іудзея паводле веравызнання. У 1595 г. Ян Карчан у сваёй Віленскай друкарні надрукаваў гэты твор пад тытулам: «Historia Jozefa syna Gorionowego». Тэкст да друку падрыхтаваў Ян Казаковіч. Ён напісаў прысвячэнне берасцейскаму ваяводу Крыштофу Зяновічу – фундатару выдання. Паводле гэтага выдання неўзабаве быў зроблены беларускі пераклад, які з невядомых прычын застаўся неапублікаваным.

Як бачна, рукапісаў і выданняў антычных аўтараў у Вялікім Княстве было нямала. Аднак уражвае іншае: у творах беларускіх пісьменнікаў XVI ст. безліч цытат і спасылак на кнігі грэчаскіх і рымскіх філосафаў, нават тых, якія не выдаваліся і не распаўсюджваліся ў рукапісах на нашых землях. Найчасцей згадваюцца Арыстоцель, Платон, Арыстафан, Тэртуліян, Платына, Менандр, Плутарх, Піфагор, Геракліт, Плаўт, Цыцэрон, Гарацый, Вяргілій, Авідзій, Сенека, Ювенал, Апулей, Дэмасфен, Сафокл.

Шматлікія факты сведчаць, што Вялікае Княства Літоўскае ў XVI ст. з'яўлялася актыўным спажыўцом кніжнай прадукцыі заходнееўрапейскіх друкарняў [Інкунабулы 2008]. З Германіі, Італіі, Галандыі, Францыі сюды завозіліся вялікія партыі кніг, якія траплялі ў магнацкія і шляхецкія кнігазборы. Так, у бібліятэцы Аўрама Кульвы захоўвалася 79 кніг, сярод якіх былі творы Плінія, Арыстоцеля, Лівія, Цыцэрона, Платона, Гамера, Гесіода, Апулея, Лактанцыя, Пталямея, Сафокла, Эўрыпіда, Тэакрыта. Якраз вывучэнне каталогаў старажытных бібліятэк, архіўных матэрыялаў, выказванняў розных дзеячаў таго часу і асабліва аналіз маргіналіяў, спасылак на крыніцы з паказаннем месца і года іх выдання непасрэдна ў творах айчынных пісьменнікаў дазваляюць зрабіць выснову, што ў Беларусі былі вядомы шматлікія заходнееўрапейскія выданні антычных аўтараў пераважна на лаціне.

Такім чынам, можна пэўна сцвярджаць: паўнавартаснае засваенне Антычнасці нашымі продкамі адбывалася ў першую чаргу праз пасрэдніцтва Захаду, дзе з канца XV ст. і на працягу XVI ст. выйшлі тысячы выданняў антычных аўтараў [Інкунабулы 2008]. Гэтыя кнігі шырокай плынню цяклі ў Вялікае Княства і знаходзілі тут зацікаўленага чытача.

Уплыў антычнай культуры на духоўнае жыццё Беларусі быў вельмі адчувальны. Ідэі антычных мысляроў паўплывалі на фарміраванне гуманістычнага светапогляду беларускіх філосафаў, на педагагічна-асветныя прынцыпы, характар і змест навучання. Класічнае рымскае права («Кодэкс Юстыніяна») стымулявала распрацоўку і ўдасканаленне ўласных юрыдычна-прававых кодэксаў. Выдатныя майстры слова – М. Гусоўскі, Я. Вісліцкі, С. Рысінскі, Я. Казаковіч і іншыя выкарыстоўвалі ў сваіх творах антычныя сюжэты, звярталіся да вобразаў багоў і герояў грэчаскай і рымскай міфалогій. У многім пад уздзеяннем антычнай літаратуры, у першую чаргу Гамера, у Вялікім Княстве Літоўскім узнік гераічны эпас – паэмы Ф. Градоўскага «Апісанне маскоўскага паходу» (1582 г.), Я. Радвана «Радзівіліяда» (1588 г.), А. Рымшы «Дзесяцігадовая аповесць ваенных спраў Крыштофа Радзівіла» (1585 г.). Антычная культура ўплывала на фарміраванне паэтыкі беларускай літаратуры XVI ст., яна вызначала ўнутраны змест і знешнія формы розных відаў мастацтва, уздзейнічала на станаўленне айчыннай эстэтыкі.

На хвалі рэнесанснага зацікаўлення майстроў мастацкага слова традыцыямі і гістарычнымі каранямі ў XVI ст. новае жыццё набылі *старабеларускія помнікі* пісьменства.

У шматлікіх асяродках культуры, утвораных у Вялікім Княстве Літоўскім, перапісваліся і друкаваліся высокамастацкія творы слыннага пісьменніка і прапаведніка XII ст. Кірылы Тураўскага (каля 1130 – 1182). Вялікай папулярнасцю карысталіся ягоныя восем казанняў (слоў) велікоднага цыкла. У эпоху Адраджэння не страцілі актуальнасці малітвы (каля 30) і каноны (два) Кірылы Тураўскага. Не змяншаўся попыт і на іншыя яго творы – «Прыпавесць пра душу і цела», «Аповесць пра беларызца і манаства», «Сказанне пра касту чарнарызцаў». Да нашага часу захаваліся некалькі беларускіх рукапісаў XVI ст. з творамі Кірылы Тураўскага. Напісаныя выдатным майстрам мастацкага слова, вобразна і паэтычна, творы Кірылы Тураўскага аказвалі вялікае эмацыйнае ўздзеянне не толькі на сучаснікаў, але і на людзей наступных стагоддзяў. Чытача вабіла ў іх

глыбіня думак, уражвала вытанчанасць літаратурных форм, багатая палітра мастацкіх фарбаў.

Агіяграфічныя зборнікі, складзеныя на беларускіх землях у XVI ст., як правіла, улучалі выдатныя помнікі беларускай даўніны. Асабліва папулярнасцю карысталася «Жыцие Еўфрасінні Полацкай», вядомае ў больш чым 130 спісах, сярод якіх ёсць і ўласна беларускія. Шырока распаўсюджвалася «Жыцие Аўрамія Смаленскага», створанае манахам Яфрэмам. Жыхары Вялікага Княства выяўлялі цікавасць да «Жыція Барыса і Глеба», пра што красамоўна сведчыць наяўнасць яго шматлікіх спісаў у складзе беларускіх рукапісных кніг. Захаваліся гэтаксама беларускія спісы «Хаджэння» ігумена Даніїла.

У эпоху Адраджэння не страцілі сваёй актуальнасці творы Грыгорыя Цамблака (каля 1365 – 1419), Кіеўскага мітрапаліта з 1414 г., паплечніка Вітаўта Вялікага. Яны па-ранейшаму выкарыстоўваліся ў палеміцы з праявамі язычніцтва («эпікурамі»), абразаборцамі, «старазаконнікамі», іудзеямі і антытрынітарыямі. Варта падкрэсліць, што ў Вялікім Княстве Літоўскім распаўсюджваліся творы, напісаныя Цамблакам не толькі ў часе знаходжання на пасадзе мітрапаліта (каля 10 слоў), але і ранейшыя, створаныя ў малдаўска-сербскі перыяд жыцця. Шэраг іх захаваўся да нашых дзён у складзе старажытных беларускіх рукапісаў. У двух Святочніках, што захоўваюцца ў Нацыянальнай бібліятэцы Рэспублікі Беларусь (091/914 к; 091/4197 к), таксама ёсць некалькі твораў Грыгорыя Цамблака: «Слова на нараджэнне Багародзіцы», «Слова на пераўтварэнне Госпада Бога і Спаса нашага Ісуса Хрыста», «Слова на ўспенне Багародзіцы», «Слова на ўсячэнне галавы Іаана Прадцечы», «Слова на ўзнясенне Ісуса Хрыста».

Такім чынам, набыткі сярэднявечнай беларускай культуры ў часы Адраджэння зусім не зніклі, наадварот, яны трансфармаваліся, набылі новыя формы і працягвалі аказваць велізарнае дабратворнае ўздзеянне на духоўнае жыццё народа.

З ажыўленнем інтэлектуальных пошукаў у Вялікім Княстве Літоўскім узрасла цікавасць да сярэднявечнай *грэка-візантыйскай* духоўнай спадчыны і багатай рымска-каталіцкай культуры. Гэты зварот выявіўся ў шматлікіх перакладах, перавыданнях, перапісванні, частых цытаваннях і грунтоўных каментарах да твораў хрысціянскіх пісьменнікаў папярэдніх часоў.

Павучальныя, тэалагічныя і касмалагічныя творы (празаічныя і вершаваныя) сярэднявечных мысляроў змяшчаліся ў разнастайных зборніках-кодэксах, якіх шмат захавалася да нашага часу ў рука-

пісным або друкаваным выглядзе. Сярод іх: служэбнікі, трэбнікі, акафісты і каноны, мінеі, малітоўнікі, часоўнікі і часасловы, трыёды, трыфалагіёны, златавусты і златаструі, зборнікі павучанняў, зборнікі жыцій святых, святочнікі, трыпесеннікі, анфалагіёны, пралогі, Евангеллі павучальныя, Палеі.

З пісьмовай спадчыны Айцоў Царквы найбольшай папулярнасцю ў Вялікім Княстве карысталіся творы Іаана Златавуста (Хрызастома) (каля 350 – 407) – Канстанцінопальскага патрыярха, аўтара шматлікіх вершаваных твораў, панегірыкаў, слоў, казанняў і інш. На Беларусі пашыраліся перадусім экзэгетычныя творы Іаана Златавуста: «Гутаркі пра Псалмы», «Гутаркі пра Евангелле паводле Мацвея», «Гутаркі пра Евангелле паводле Іаана», «Выклад на малітву «Ойча наш», «Гутаркі пра Пасланне Паўла да Рымлян», «Гутаркі пра Першае Пасланне Паўла да Карынфянаў», «Гутаркі пра Дзеянні Апосталаў». Твор Іаана Златавуста – «Літургія» – сапраўдная перліна паэтычнай культуры Сярэднявечча – з'яўляўся стрыжнем абраднасці Усходняй царквы. «Літургія» неаднаразова перапісвалася і перадрукоўвалася ў складзе беларускіх (праваслаўных) богаслужэбных кніг. Шырокую чытацкую аўдыторыю мелі тэалагічныя трактаты Іаана Златавуста – «Слова пра Дабравешчанне», а таксама дыдактычныя і гістарычныя словы – «Пра ганарыстасць», «Пра Іова», «Як не ленавацца чытаць кнігі», «Пра валхвоў», «Пра гульбы і скокі», «Пра зайздрасць», «Пра стрыманасць».

У эпоху Адраджэння, асабліва з узмацненнем у ВКЛ тэалагічных дыскусій, вельмі ўзрасла цікавасць да творчай спадчыны Іаана Дамаскіна (каля 673 – 780) – выдатнага царкоўнага пісьменніка, багаслова і гімнографа Сярэднявечча. У Вялікім Княстве Літоўскім шырокім попытам карысталіся ягоныя кнігі «Дакладны выклад праваслаўнай веры», «Крыніца ведаў», «Гісторыя пра Варлаама і Іясафа», а таксама «Ірмалогій», або «Актоіх».

Сярод беларускіх католікаў надзвычай шанаваўся Аўгусцін Аўрэлій (354–430). У кніжнай культуры Беларусі XVI ст. паважнае месца займалі творы шмат якіх іншых усходніх і заходніх пісьменнікаў, філосафаў і багасловаў Сярэднявечча: Васілія Вялікага, Грыгорыя Багаслова, Яфрэма Сірына, Кірылы Александрыйскага, Кірыла Іерусалімскага, Епіфанія Кіпрскага, Іаана Сінайскага, Грыгорыя Сінаіта, Ісака Сірына, Савы Дарафея, Сімяона Метафраста, Каліста, Макара Егіпецкага, Яна Мосха, Піліпа Пустынніка, Яфрэма Сірына, Сімяона Новага Багаслова, Фікарыя Святагорца, Дваяслова, Андрэя Кесарыйскага, Іаана Балгарскага, Антыёха, Мяфодзія Патарскага, Іпаліта, Папы Рымскага, Арыгена, Максіма Грэка, Ірынея, Яўсебія.

У XVI ст. на Беларусі былі добра вядомыя творы Андрэя Крыцкага, Філона Александрыйскага, Юстына, Тацыяна, Афінагора, Тэафіла, Клімента Александрыйскага, Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, Ісідора Пелусіёта, Феадарыта Кіпрскага, Афанасія Александрыйскага, Ніла Сінайскага, Феафілакта, Дыдыма Александрыйскага, Грыгорыя Пісіды, Тэадора Студыта, Рамана Мілагучнага, Іосіфа Песняпісца, а таксама Амброжыя Медыяланскага, Іераніма, Гілярыя, Томаша Аквінскага.

Шырокую вядомасць у Вялікім Княстве ў XVI ст. набылі перакладныя сярэднявечныя біясы: «Жыцie Аляксея чалавека Божага» і «Жыцie віленскіх пакутнікаў – Антонія, Іаана і Яўстафія». У шэрагу беларускіх спісаў дайшлі гэтаксама «Аповесць пра трох каралёў» манаха Іагана з Гілдасгайма (XIV ст.), «Сказанне пра Кірылу Філосафа» і «Сказанне пра Мамаева пабоішча». У Беларусі ахвотна чыталіся і перапісваліся папулярныя з часоў Сярэднявечча рыцарскія раманы і аповесці з займальнымі сюжэтамі: «Аповесць пра Скандэрбега», «Пра Баву», «Гісторыя пра Атылу, караля вугорскага», «Пра Трышчана і Іжоту», дыдактычныя навэлы – «Рымскія Дзеі», «Вялікае Зярцала», «Аповесць аб сямі мудрацах», «Зорка прасветлая», з якіх набывалі веды пра жыццё і гісторыю іншых народаў, іх звычкі і традыцыі.

Знаходжанне Беларусі ў агульнаеўрапейскай культурнай прасторы стварала спрыяльныя ўмовы для бесперашкоднага ўздзеяння заходняй *рэнесанснай і гуманістычнай ідэалогіі* на беларускую культуру. Сярод галоўных праяў гэтага ўздзеяння – выданне твораў заходніх пісьменнікаў у друкарнях Вільні, Любчы, Лоска і Нясвіжа. З перакладзеных або выдадзеных на мове арыгінала твораў варта назваць наступныя:

Іаган Спангенберг. «Дыялектыка» (От другие Диалектики Иона Спанинъбергера о силогизме вытолковано. Вильня: др. Мамонічаў, каля 1586).

Эразм Ратэрдамскі. «Хрысціянскае рыцарства і духоўнае жыццё» (Rycerstwo Chrześcianskie a żywot duchowny... Wilnia: dr. Jana Karcana, 1585).

Генрых Булінгер. «Казанне аб праўдзівым прыняцці цела і крыві Пана нашага Ісуса Хрыста» (O prawdziwym przejmowaniu prawdziwego ciała y krwie J. Chrystusa... Kazanie. Brześć Lit., 1559).

Якуб Палеалог. «Абарона правільнага погляду на ўладу» (Defensio verae sententiae de magistratu politico in Ecclesiis Christia. Losci, 1580).

Эрнэст Варамунд Фрыз. «Пра фурыяў, або Пра французскае шаленства» (O furjiach, albo O szalecstwach francuskich, to iest o strasznym a niesłusznem Admirała Kasztylliocskiego i wielu innych zacnych mężów zamordowaniu, z Ernesta Waramundo Friza przekład na ięzyk polski przez Szymona Budnego. Drukowano w Josku Litewskim przez Jana Karcana z Wieliczki, 1576).

Юст Ліпсіюс. «Пра сталасць» (O stałości. Wilnia: dr. Jana Karcana, 1600) (пераклад Януша Пятровіча).

Ларыхіюс. «Кніга пра выхаванне і навучанне кожнага ўрадоўца» (Księgi o wychowaniu i ćwiczeniu każdego przełozonego. Wilnia, 1555).

Буйной падзеяй культурнага жыцця сталася выданне ў 1592 г. Віленскай езуіцкай друкарняй падручніка лацінскай мовы партугальскага філолага Эмануэля Альвараса (De institutione grammatica. Vilnae, 1592).

Другі партугальскі вучоны, Эмануэль Вега, запрошаны выкладчыкам у Віленскую акадэмію, выдаў у езуіцкай друкарні чатыры свае кнігі:

1. De vero et unico prima tu divi Petri apostolorum... principis sacrosactorum Ecclesiae patrum testimoniis atque oecumenicorum conciliorum decretis comprobato. Vilnae: typ. et impensis N. Ch. Radivilli, 1580.

2. Assertiones Theologicae de augustissimo eucaristiae sacramento, quibus refelluntur, quaecunque fere nostrae tempestatis sektarij, contra veram, et realem praesentiam Christi in eucharistia, et transubstantionem panis, et veni, in corpus, et sanguinem eiusdem prodigiose commenti sunt. Ab Emanuele Vega, in Academia Vilnensi S. J. theologiae prof., propositae, 1585.

3. Evangelica et apostolica doctrina. De divenissimo et tremendo missae sacrificio. In theses digesta ab Emanuele Vega S. J., in Acad. Vilnensi professore. Vilnae, typ. N. Ch. Radivilli, 1586.

4. Disputato theologica, de distributione eucharistiae, sub altera tantum, wel utrag[ue] specie. In theses digesta ab Emanuele a Vega S. J., in Acad. Vilnensi prof. theologo. Vilnae, 1586.

Ян Карчан надрукаваў два падручнікі старагрэчаскай мовы, напісаныя рэнесанснымі лінгвістамі Міколам Кленардам (Institutiones absolutissimae in Graecam lingvam. Vilnae, 1600) і Якубам Грэтшэрам (Institution lingvae Graecae. Vilnae, 1604), на якія ў Княстве быў вялікі попыт.

З творчасцю заходнееўрапейскіх філосафаў, вучоных і пісьменнікаў эпохі Рэнесансу беларускія чытачы знаёміліся не толькі праз мясцовыя выданні, але і праз выданні заходніх друкарняў, якія ў вялікай колькасці распаўсюджваліся на абшарах беларускай дзяржавы [Саверчанка 2003; 2004; 2006; 2007]. Апрача ўжо згаданых аўтараў, у асяроддзі адукаваных людзей ведалі кнігі М. Лютэра, Ж. Кальвіна, У. Цвінглі, Г. Шэдэля, Фабэра, Памерануса, Пагнінуса, Перотуса, Грыспінуса, Тыгурыні, Фелікса, Фламінуса, Маёра, Зэгера, Агрыколы, Асіяндра, Буцэра, Ульрыха фон Гутэна, Мюнцара, Меланхтона, Ларэнца Валы, Себасцьяна Мюнстэра, Тэадора Бэзы, Пампанацы, Сэрвета, Мікалая Кузанскага, Дантэ Аліг'еры, Піка дэла Мірандолы, Макіявелі і шмат якіх іншых. Беларускія філосафы і пісьменнікі нярэдка спасылаліся на іх, цытавалі і каментавалі, уводзячы ў кантэкст айчыннай культуры.

У культуры Беларусі XVI ст. далейшае развіццё атрымала *біблейская традыцыя*, якая бярэ свой пачатак на беларускіх землях недзе ў X–XI стст., калі тут з'явіліся першыя перакладныя Евангеллі. У эпоху Адраджэння ў Беларусі былі створаны першыя біблейскія зводы кананічных кніг. Найбольш ранні з іх – Біблія Мацвея Дзясятага, падрыхтаваная ў Вільні ў 1502–1507 гг. Побач з новазапаветнымі тэкстамі яна ўлучала і шэраг старазапаветных, што, вядома ж, было новай з'яваю. Да першай паловы XVI ст. належаць два рукапісныя зборнікі твораў Пракокаў, Пяцікніжжа Майсеева і няпоўны зборнік Варшаўскай Нацыянальнай бібліятэкі, які ўключае кнігу Ісуса Навіна, Суддзі, Руф, чатыры кнігі Царстваў і Эсфір. У пачатку XVI ст. у Беларусі з'явілася поўная лацінская Біблія – Вульгата, найдаўнейшы пергаментны спіс якой доўгі час захоўваўся ў Шчорсаўскай бібліятэцы графа Храптовіча. Прыкладна тады ж у Вялікім Княстве Літоўскім пачалі пашырацца і першыя апакрыфічныя творы. У XVI ст. не знікла сярэднявечная традыцыя перапісвання асобных новазапаветных кніг. Гэта пацвярджаецца шматлікімі рукапісамі Евангелляў, Апосталаў і Псалтыроў з дадаткамі.

Эпоха Рэнесансу стварыла сапраўдны культ філалогіі. У гэты час значна ўзрасла цікавасць да старажытных, «святых» моў – грэчаскай, іўрыта і лаціны, якія грунтоўна вывучаліся ў шмат якіх навучальных установах. Поруч з развіццём класічнай філалогіі ў краінах Еўропы з'явілася неадольная прага ўжывання ў культавай практыцы Хрысціянскай царквы народных моў, бо лаціну, нягледзячы на яе шырокае распаўсюджанне, ведалі далёка не ўсе, асабліва простыя

людзі. Разняволенага чалавека Адраджэння ўжо не задавальняла вонкавая форма хрысціянскіх рытуалаў, яго цікавіў унутраны змест, сэнс Хрыстовага вучэння. Цяпер ён прагнуў успрымаць Божае Слова не толькі сэрцам, але і розумам.

Менавіта па гэтай прычыне ў другой палове XV ст. у Еўропе з'явіліся пераклады біблейскіх твораў на нацыянальныя мовы – нямецкую (1466 г.), англа-саксонскую (1471 г.), італьянскую (1471 г.), чэшскую (1475, 1487, 1488, 1489, 1496 гг.), галандскую (1477, 1480 гг.) і інш. Выкарыстанне народных моў у багаслужэбнай практыцы выклікала шматлікія пярэчанні з боку кансерватыўных царкоўных колаў, аднак жывое слова, багатае на адценні і зразумелае шырокім масам грамадства, паступова займала ў духоўным жыцці народаў Еўропы належнае месца. Адбіваючыся ад нападкаў апанентаў, прыхільнікі ўжывання Божага Слова на «простых» мовах кожны раз спасылаліся на Біблію, дзе апавядалася пра тое, як самі апосталы карысталіся рознымі мовамі для пашырэння ў свеце Хрыстовай навукі: «І напоўніліся ўсе Духам Святым, ды пачалі гутарыць іншымі мовамі, гэтак, як Дух Святы даў ім прамаўляці» (Дзеян. 2:4).

З'яўленне Скарынавага перакладу Святога Пісання на зразумелай для паспалітага чалавека мове – гэта відавочная праява агульнаеўрапейскіх тэндэнцый у нашай культуры. Ф. Скарына раскрыў прызначэнне кожнай з выдадзеных ім біблейскіх кніг. Сярод галоўных мэт ім, як правіла, называліся: «засваенне добрых нораваў», «спасціжэнне сапраўднай мудрасці, навукі і міласэрнасці». Гуманіст падаў новыя для ўсходнеславянскага чытача звесткі пра аўтараў біблейскіх кніг, паведаміў пра час і абставіны, у якіх яны ствараліся.

Прадаўжальнік Скарынавай справы Васілій Цяпінскі гэтаксама выступіў з патрабаваннем пашырэння Слова Божага на жывой народнай мове, спасылаючыся на дасягненні ў гэтай справе іншых еўрапейскіх народаў. У «Прадмове» да свайго ж выдання Евангелляў, абгрунтоўваючы неабходнасць перакладу Бібліі на беларускую мову, В. Цяпінскі зазначаў: «Яко то и на око бы се усмотрети могло и у нам недалеких влохов, немцев, поляков, французов, ганкликов, гишпанов, а, коротко мовечи, над всих на свете христианских народов, в Слове Божьем прозревши, сами одни толко того были доказали, же, подлуг науки апостольское, своим власным езыком от так давного часу Слова Боже выложили, имели и нам зоставили. В чом иные вси народы их прикладом ледве се аж за тых наших веков обачили и до того, и то не без малого забуреня и ображеня, пришли, же Слово Боже з латинских и иных писем своим теж езыком прирожоным перекладати и читати почали» [Цяпінскі 1576:269 адв.].

В. Цяпінскі апублікаваў евангелічныя тэксты на старабеларускай і паралельна на царкоўнаславянскай мове. Параўноўваючы гэтыя варыянты, можна бачыць, што перакладчык у якасці галоўнага прынцыпу абраў шырокую замену царкоўнаславянізмаў на беларускія народныя або набліжаныя да іх формы, прычым ва ўсіх моўных сферах – лексіцы, марфалогіі, сінтаксісе і фразеалогіі.

Што да экзэгетычных і біблейска-герменеўтычных асаблівасцей у спадчыне перакладчыка, то яны добра відаць на прыкладзе шматлікіх глосаў – заўваг і каментароў на палях надрукаваных Евангелляў. В. Цяпінскі адметна тлумачыў біблейскія тэрміны, раскрываў сутнасць многіх з'яў, падзей і рэчаў (*Сатана*, *геена*, *акрыды*, *кітавы*, *асанна*, *статыр* і інш.), пра якія ішла гаворка ў тэксце. Перакладчык нярэдка рабіў моўна-этымалагічныя экскурсы, праводзіў тэксталагічныя параўнанні, даказваў перавагі абраных ім моўных форм.

Як сведчаць гістарычна-літаратурныя факты, ідэю перакладу Святога Пісання ды багаслужэбных кніг на «простую мову» падтрымліваў і вядомы беларускі мецэнат Рыгор Хадкевіч – фундатар Заблудаўскага «Евангелля вучыцельнага» 1569 г. Кніга, як вядома, выйшла на царкоўнаславянскай мове, але Р. Хадкевіч ва ўласнай «Прадмове» ўсё ж акрэсліў сваё асветніцкае крэда, жаданне даць шырокім колам багаслужэбныя тэксты на роднай мове. «Помыслил же был есми и се, – пісаў ён, – иже бы сію книгу, выразуменія ради простых людеи, преложити на простую молву и имел есми о том попеченіе великое. И совеща ми люди мудрые, в том Писме ученые, иже прекладаніем з давных пословиц на новые, помылка чинится немалая, яко же и ныне обретается в книгах новаго переводу. Того ради сію книгу, яко здавна писаную велел есми ее выдруковати, которая кождому не есть закрыта и к выразуменію не трудна и къ читанію полезна. А найпаче тем, которые съ прилежаніем и со вниманіем искомое обрести восхощут и обрящут» [Цяпінскі 1576:3 адв. нн.].

Несумненна, перспектыўную ідэю перакладу Святога Пісання і багаслужэбных кніг на народную мову віталі, аднак далёка не ўсе. У Вялікім Княстве Літоўскім было даволі яе праціўнікаў. З гэтым, напрыклад, катэгарычна не пагаджаліся дарадцы Р. Хадкевіча, эмігранты з Маскоўшчыны – манах Арцемій і Андрэй Курбскі, а таксама аўтар «Спісання супраць лютэраў», які адзначаў: «Также

и люторы того ж мистра своего и тыми фортелями пошли, абы всех языков Писмо вмели и им ширмовали» [Спісанне 1903:174]. Супрацьстаянне прыхільнікаў гэтых падыходаў, пачаўшыся ў XVI ст., не знікла ў Беларусі, на жаль, і да цяперашняга часу.

Этапнай з'явай у беларускай біблеістыцы сталася выданне Берасцейскай Бібліі 1563 г. У яе падрыхтоўцы ўдзельнічалі каля 20 еўрапейскіх тэолагаў, сярод якіх Ф. Станкар, Дж. Б'яндрата, І. Ласкі і інш. Вучоных згуртаваў у Нясвіжы вядомы мецэнат князь Мікалай Радзівіл Чорны. Менавіта ў адпаведнасці з ягонай задумай пераклад тэкстаў быў зроблены паводле грэчаскіх і яўрэйскіх арыгіналаў. Кніга выйшла з «Прадмовай» мецэната, што пацвярджае непасрэдны ўдзел Мікалая Радзівіла ў працы з перакладам Бібліі. Гістарычна-культурнае значэнне Берасцейскай Бібліі 1563 г. у тым, што з яе фактычна пачалося развіццё рэфармацыйнай біблеістыкі і рэфармацыйнай экзэгетыкі ў Беларусі.

У XVI ст. на ніве біблеістыкі плённа працавалі іншыя рэфармацыйныя тэолагі Вялікага Княства – Сымон Зак, Марцін Чаховіц, Ян Ліцыній Намыслоўскі, Томаш Фальконіюс. Апошні, дарэчы, апублікаваў у Берасці дзве кнігі каментароў да новазапаветных тэкстаў, якія зрабілі велізарны ўплыў на ўсю экзэгетычную традыцыю Вялікага Княства Літоўскага.

Эпахальнае дасягненне праваслаўнай біблеістыкі – славутая Астрожская Біблія 1580 г. Гэтае выданне – вынік супольнай шматгадовай працы некалькіх усходнеславянскіх тэолагаў, перакладчыкаў і кнігадрукароў – І. Федаровіча, Г. Смятрыцкага, М. Гарабурды і В. Гарабурды, В. Суражскага-Малюшыцкага, К. Астрожскага і інш.

У аснову Астрожскай Бібліі быў пакладзены адзін са спісаў Генадзіеўскай Бібліі, складзенай у Ноўгарадзе ў 1499 г., які прывёз з Маскоўскай Русі беларускі дыпламат і пісьменнік М. Б. Гарабурда. Пры падрыхтоўцы Астрожскай Бібліі з Генадзіеўскага зводу 1499 г. былі ўзяты пераклады Святых Кніг (Параліпоменан, Эздры, Нээміі, Тавіт, Юдзіф, Прамудрасцей Саламонавых, Макавеяў, частка Іераміі і Іезэкііля), зробленыя ў свой час беларусам манахам-дамініканцам Веніямінам, які працаваў у складзе гуртка Генадзія. Амаль усе тэксты Астрожскай Бібліі вывяраліся паводле стараяўрэйскіх і грэчаскіх арыгіналаў, параўноўваліся з ранейшымі перакладамі на іншыя мовы. Сярод асноўных крыніц, якімі карысталіся сябры Астрожскага гуртка, былі і вядомая Берасцейская Біблія на польскай мове, выданні Сымона Буднага і Пятра Мсціслаўца (Евангелле, 1575 г.; Псалтыр, 1576 г.).

Некаторыя біблейскія тэксты, што ўвайшлі ў склад астрожскага выдання, перакладаліся ва Усходняй Еўропе ўпершыню. Так, пераклад трэцяй Кнігі Макавеяў рабіўся паводле грэчаскага тэксту з выкарыстаннем ранейшага чэшскага перакладу спецыяльна для Астрожскай Бібліі. Аб характары працы з гэтай кнігай выдаўцы палічылі патрэбным паведаміць у каментарах: «Сии третии книги Макковейскии в прочих библиах не обретаются, ниже в самои тои словенскои и ни в латинъских, а ни в лятских, точию в греческои и в ческои, но и мы их не оставихом» [Библіа 1581:129–130].

Для стварэння Астрожскай Бібліі былі выкарыстаны лепшыя дасягненні філалагічнай думкі эпохі Адраджэння; яна ў пэўным сэнсе падсумоўвала багаты досвед перакладаў біблейскіх тэкстаў на царкоўнаславянскую мову, што быў назапашаны некалькімі пакаленнямі ўсходнеславянскіх кніжнікаў.

Пэўны ўклад у беларускую праваслаўную біблеістыку ўнёс пісьменнік і выдавец Лявон Мамоніч, аўтар шэрагу прадмоў і прысвячэнняў, у якіх ён закранаў праблемы біблейскай герменеўтыкі. Асабліва значная ў гэтым сэнсе «Прадмова» Л. Мамоніча да выдадзенага ім Псалтыра, у якой пісьменнік не толькі падаў характарыстыкі яго Айцамі Царквы, але і сфармуляваў уласны погляд на гэты твор. «Псаломская же книга, еже от всех полезное объят, – падкрэсліваў Л. Мамоніч, – пророчествует будущая, повести воспоминает, законное полагает житіе, подлагает деятелная и единою, просто рещи, обще есть сокровище благих учений, комуждо прикладное прійти к прилежанію избретающи» [Мамоніч 1593:3–3 адв. нн.]. У заканчэнні гэтай «Прадмовы» Л. Мамоніч апублікаваў невялікі, але надзвычай каштоўны тлумачальны слоўнік біблейскіх тэрмінаў [Мамоніч 1593:11 адв. – 12 адв. нн.], што дадаткова сведчыць пра ягонае глыбокае зацікаўленне праблемамі біблейскай філалогіі.

Праваслаўную біблейскую традыцыю развівалі тэолагі і экзэгеты, што належалі да Віленскага Свята-Духаўскага брацтва. У канцы XVI ст. яны падрыхтавалі і выпусцілі некалькі выданняў Новага Запавету з Псалтырамі. Як бачна, у духоўнай культуры беларусаў эпохі Адраджэння біблейскія кнігі, мяркуючы нават паводле агульнай колькасці іх спісаў і выданняў (некалькі тысяч), па-ранейшаму займалі адно з галоўных месцаў. Біблія лічылася вяршыняй мудрасці, дадзенай людзям ад Валадара, шанавалася як аўтарытэтнейшая крыніца ведаў.

Такім чынам, беларуская рэнесансная філасофія ўяўляе сабой арганічны сінтэз народнай мудрасці, антычных і сярэднявечных (заходніх і ўсходніх) інтэлектуальных здабыткаў. Яна мае выразную гуманістычную скіраванасць, утрымлівае жыццесцвярджальны, аптымістычны пачатак. З’яўленне друкаванай кнігі і яе масавае пашырэнне ў эпоху Рэнесансу сталася сапраўднай інфармацыйнай рэвалюцыяй. Для філосафаў і майстроў мастацкага слова адкрыліся небывалыя дагэтуль магчымасці камунікавання з шырокімі коламі чытачоў. Беларускія інтэлектуалы напоўніцу скарысталі магчымасці, якія давала ім друкаваная кніга.

Філосафы эпохі Рэнесансу ў выніку напружаных інтэлектуальных і духоўных пошукаў прыйшлі да высновы аб тым, што найвышэйшай каштоўнасцю на зямлі з’яўляецца чалавечае жыццё. Ідэал Ф. Скарыны, М. Гусоўскага, С. Буднага – дзейсная, усебакова развітая і гарманічная асоба, што імкнецца да самапазнання і спасціжэння акаляючага свету «дзеля чысціні цялеснай і духоўнай». З’яўляючыся паслядоўнымі гуманістамі, дзеячы Рэнесансу заклікалі «навучацца мудрасці з тым, каб добра жыць на свеце», а не марнаваць час на празмернае назапашанне багаццяў. Яны з’яўляліся асветнікамі; паслядоўна адстойвалі неабходнасць засваення ў навучальных установах сямі вольных мастацтваў – філалогіі, рыторыкі, дыялектыкі, арыфметыкі, геаметрыі, музыкі і астраноміі; выступалі за пашырэнне мудрасці, ведаў, розуму і навук сярод усіх народаў свету.

Беларускія інтэлектуалы XVI ст. сфармулявалі і прапагандавалі ідэю праваю дзяржавы. Яны выступалі за рэгуляванне грамадскіх адносін пісаным правам, справядлівымі законамі, накіраванымі на ўсталяванне агульнага дабра. Рэнесансныя мысліцелі Беларусі прапанавалі кодэкс паводзін для гаспадароў і падданых, валадароў і шараговых грамадзян краіны. Гуманісты знаходзіліся ля вытокаў фарміравання нацыянальнай свядомасці беларускага народа. Яны заклікалі вывучаць родную мову і мовы іншых народаў. Філосафы эпохі Рэнесансу выступалі за адкрыты дыялог інтэлектуалаў, адстойвалі права на свабодны абмен духоўнымі каштоўнасцямі паміж народамі свету, віталі супрацоўніцтва дзяржаў, марылі пра такі грамадскі парадак, дзе будуць панаваць вечны мір, справядлівасць, розум, будзе ўсталявана роўнасць для ўсіх людзей.

7 глава | ПОСТАЦІ ВЫСОКАГА АДРАДЖЭННЯ

7.1. «Размова Паляка з Літвінам»

Сярэдзіна XVI ст. адзначаецца актывізацыяй сацыяльна-палітычнага жыцця ў гісторыі Вялікага Княства Літоўскага. У 1560-я гг. ва ўмовах Інфлянцкай вайны, якая пачалася ў 1558 г., адбываецца падрыхтоўка да ўніі з Польскім Каралеўствам. У дадзенай сітуацыі абвастраецца суперніцтва розных груп у палітычнай эліце ВКЛ, павялічваецца сацыяльна-палітычная роля сярэдняга шляхецтва, што адлюстроўваецца ў патрабаваннях правядзення рэформ у дзяржаве. Грамадска-палітычныя працэсы цесна перапляталіся з трансфармацыямі ў рэлігійнай сферы: рэфармацыйны рух на працягу 1550–1560-х гг. хутка распаўсюдзіўся на тэрыторыі ВКЛ і ахапіў шырокія колы шляхецкага стану, а таксама значную частку палітычнай эліты Вялікага Княства.

Названыя з’явы і працэсы садзейнічалі развіццю сацыяльна-палітычнай думкі ВКЛ. У разглядаемы перыяд паўстае першы вядомы ў гісторыі Беларусі твор, спецыяльна прысвечаны грамадска-палітычнай праблематыцы – «*Размова Паляка з Літвінам*». Дадзены твор быў надрукаваны ананімна на польскай мове і ўяўляе сабой палеміку з працай вядомага польскага грамадска-палітычнага і рэлігійнага дзеяча Станіслава Ажахоўскага «Квінкункс» («Quincunx») (Кракаў, 1564 г.), у якой абгрунтоўваўся інкарпарацыйны праект уніі ў выглядзе далучэння ВКЛ да Польскага Каралеўства. Змест працы прадстаўлены як дыялог Паляка, які прытрымліваецца ў асноўным поглядаў С. Ажахоўскага, з Літвінам, з якім атаясамліваецца аўтар. Год і месца выдання твора пры гэтым пазначаны не былі. Тэкст «Размовы Паляка з Літвінам» быў перавыдадзены ў 1890 г. у Кракаве польскім гісторыкам Юзафам Кажанёўскім [Rozmowa... 1890].

У гісторыка-філасофскай літаратуры існуюць розныя падыходы пры вызначэнні аўтарства і даты выдання разглядаемага твора. Першымі праблему аўтарства закранулі ў сваіх працах польскія гісторыкі XIX ст. К. Асалінскі і М. Балінскі. Паводле іх меркаванняў,

аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам» з'яўляецца вядомы прадстаўнік грамадска-палітычнай і рэлігійна-філасофскай думкі ВКЛ Андрэй Волан. У якасці доказу гэтага ўказвалася на наяўнасць у друкаваным выданні верша, падпісанага ініцыяламі «A. W.» [Baliński 1843:12; Ossoliński 1822:96]. Аднак дадзеная версія выклікае вялікія сумненні, паколькі вядома, што А. Волан быў актыўным дзеячам евангелісцка-рэфармацкай (кальвінісцкай) царквы ў ВКЛ, а «Размова Паляка з Літвінам» напісана з выразна пракаталіцкіх і антыпратэстанцкіх пазіцый. Упершыню дадзеная акалічнасць была заўважана польскім гісторыкам літаратуры А. Брукнерам, які выказаў меркаванне, што аўтарам ананімнай працы быў віленскі войт, адзін з першых прадстаўнікоў контррэфармацыйнага руху ў ВКЛ Аўгусцін Ратундус [Brückner 1889:161]. У далейшым дадзеная версія знайшла абгрунтаванне ў працах польскіх навукоўцаў Ю. Кажанёўскага і М. Барычовай [Baryczowa 1936–1937:133–141; Rozmowa... 1890:7]. Апошняй быў указаны шэраг падабенстваў, якія сустракаюцца ў творах А. Ратундуса і ў «Размове Паляка з Літвінам». Дадзеная гіпотэза знайшла шырокае распаўсюджанне ў навуковай літаратуры [Кавалёў 1998:107–115; Лабынцаў 1990:169; Саверчанка 1998а:71–72, 75–79]. Аднак у той жа час іншыя даследчыкі (І. Лапо, Ф. Сокал) сцвярджаюць, што дадзеныя падабенствы яшчэ не даюць падстаў лічыць А. Ратундуса аўтарам твора і лічаць аўтарства невядомым [Сокол 1974:104]. Няма адзінства сярод навукоўцаў і наконт даты выхаду «Размовы Паляка з Літвінам». Ю. Кажанёўскі датуе твор 1564 г., М. Барычова ўказвае на тое, што ён быў выдадзены ў 1565 ці 1566 г. Асновай для датавання стала ўзгадка аўтара ананімнага твора пра тое, што за два гады да гэтага выйшла праца С. Ажахоўскага «Размова, або Дыялог вакол экзекуцыі Польскага Каралеўства» («Rozmowa albo dialog około egzekucyjnej Polskiej Korony», Кракаў, 1563 г.) [Baryczowa 1936–1937:135–136; Rozmowa... 1890:6]. Наконт месца выдання большасць даследчыкаў прытрымліваюцца думкі, што гэта была Берасцейская друкарня Радзівілаў [Дзяржаўнасць... 1999:65; Кавалёў 1998:107].

Сацыяльна-палітычная праблематыка «Размовы Паляка з Літвінам» не знайшла дастатковага асвятлення ў гісторыка-філасофскай навуцы. Змест дадзенага твора разглядаецца ў працы польскага гісторыка М. Барычовай у кантэксце творчасці А. Ратундуса, які абвяшчаецца аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам». Аднак дадзены разгляд мае пераважна апісальны характар. М. Барычова ўказвае на аналіз каралеўства і княства як форм манархічнага праўлення, абарону

спадчыннай манархіі, крытыку шляхецкага самаўладства, умовы магчымай уніі паміж Польскім Каралеўствам і ВКЛ у ананімным творы. Аднак абагульняючых высноў на аснове аналізу твора не зроблена. М. Барычова прадстаўляе толькі кароткую характарыстыку сацыяльна-палітычных ідэй А. Ратундуса, якая ў значнай ступені абапіраецца на аналіз «Размовы Паляка з Літвінам». Асноўнай рысай дадзеных ідэй абвяшчаецца кансерватызм, што праяўляўся ў ідэалізацыі мінулага, крытыцы шляхецкага індывідуалізму, апалогіі грамадска-палітычнага і рэлігійнага адзінства. Асабліва падкрэслівалася тое, што А. Ратундус як мяркуемы аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» з'яўляўся прыхільнікам моцнай спадчыннай манархіі [Baryczowa 1936–1937:133–147, 167–168]. У цэлым, аднак, аналіз твора мае дастаткова павярхоўны характар.

У беларускай гісторыка-філасофскай навуцы вядучае месца ў даследаванні сацыяльна-палітычнай праблематыкі ў творы «Размова Паляка з Літвінам» належыць С. Ф. Сокалу [Сокол 1984:88–89; Сокол 1974:102–115]. У яго працах дастаткова падрабязна аналізуецца змест ананімнага твора, асабліва падкрэсліваецца ўплыў антычных і рэнесансна-гуманістычных ідэй на фарміраванне поглядаў аўтара. С. Ф. Сокал робіць акцэнт на разуменні аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам» свабоды ў грамадскім жыцці як рэалізацыі агульнай карысці ў супрацьвагу канцэпцыі шляхецкіх вольнасцей, прадстаўленай С. Ажахоўскім. Сцвярджаецца наяўнасць у разглядаемай ананімнай працы абгрунтавання абсалютнай манархіі, хаця пры гэтым указваецца крытыка яе крайнасцей у форме тыраніі. На гэтай аснове робіцца выснова пра тое, што ідэі «Размовы Паляка з Літвінам» уяўляюць сабой «выражэнне інтарэсаў паўсталавай буржуазіі, ідэалам якой была моцная ўлада» [Сокол 1974:115]. У той жа час некаторыя сацыяльна-палітычныя праблемы, якія разглядаюцца ў ананімным творы (узаемаадносіны дзяржавы і рэлігійных інстытутаў, роля Рады ў сістэме дзяржаўна-палітычнага ўладкавання) не знайшлі дастатковага аналізу.

Агульны разгляд палемікі паміж аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам» прадстаўлены ў працы І. Саверчанкі, дзе асаблівы акцэнт робіцца на патрыятычны аспект ідэй ананімнага твора [Саверчанка 1998:71–79]. У беларускай навуковай літаратуры маецца таксама асобны аналіз верша Андрэя Волана «Да Палякаў і да Літвы», змешчанага ў межах «Размовы Паляка з Літвінам» [Кавалёў 1998:107–115].

Такім чынам, існуе неабходнасць у далейшым вывучэнні сацыяльна-палітычнай праблематыкі ў ананімным творы «Размова Паляка з Літвінам». Мэтай дадзенага даследавання з'яўляецца сістэмны аналіз грамадска-палітычных ідэй у межах разглядаемага твора. Задачамі пры гэтым выступаюць выяўленне сацыяльна-палітычных перадумоў ідэйных арыентацый «Размовы Паляка з Літвінам», аналіз тэорыі дзяржавы і дзяржаўна-палітычнага ўладкавання, вывучэнне праблемы ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам, выяўленне праблемы ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у межах «Размовы Паляка з Літвінам».

Аналіз сацыяльна-палітычнай праблематыкі ў «Размове Паляка з Літвінам» патрабуе выяўлення яе перадумоў шляхам вывучэння сацыяльна-палітычнага і ідэйна-культурнага кантэксту. Дадзены твор паўстае ў пераломны момант гісторыі ВКЛ ва ўмовах падрыхтоўкі ўніі з Польскім Каралеўствам. Унія азначала не толькі абмежаванне суверэнітэту Вялікага княства, але і істотныя трансфармацыі яго грамадска-палітычнага ладу.

У другой палове XV – першай палове XVI ст. у ВКЛ склалася спецыфічная грамадска-палітычная сістэма, у якой ключавая роля належала арыстакратыі. Функцыянаванне і эвалюцыя дадзенай сістэмы ў пазначаны перыяд сталі прадметам шматлікіх гістарычных даследаванняў [Лаппо 1911:3–60; Леонтович 1904; Лойка 2002:8–33; Любавский 1900; Любавский 1892; Максимейко 1902; Малиновский 1912; Рахуба 2008:11–76; Czermak 1902:10–16; Kolankowski 1930; Korczak 1998; Kutrzeba 1921:24–143]. У сціслай форме неабходна ўзгадаць асноўныя моманты развіцця грамадска-палітычнай сістэмы ВКЛ у перыяд, які папярэднічаў выданню «Размовы Паляка з Літвінам».

Другая палова XV – першая палова XVI ст. былі адзначаны паступовым аслабленнем манархічнай улады вялікага князя і ўзмацненнем ролі Рады ВКЛ (паноў-рады), якая з чыста дарадчага органа пры вялікім князю пераўтвараецца ў галоўны цэнтр улады ў дзяржаве. Згодна з прывілеямі 1492, 1506 гг., Статутам ВКЛ 1529 г., вялікі князь павінен быў у абавязковым парадку ўзгадняць з Радай усе дыпламатычныя мерапрыемствы, прызначэнне на дзяржаўныя пасады, распараджэнне даходамі з дзяржаўнага скарбу; судовыя функцыі вялікі князь павінен быў ажыццяўляць таксама разам з Радай. Рада ВКЛ уключала ў сябе вышэйшыхураднікаў цэнтральнага і мясцовага дзяржаўнага апарату, прадстаўнікоў вышэйшага каталіцкага духавенства. Усе вышэйшыя дзяржаўныя пасады займаліся прадстаўнікамі буйнейшых княжацкіх і панскіх родаў, якія фактычна валодалі вышэйшай калегіяльнай уладай як у рэгіёнах, так і ў дзяржаве ў цэлым. Разам з тым у гэты час фарміруецца орган улады парламенцкага тыпу – вальны сейм, які ўяўляў сабой з'езд прадстаўнікоў усяго пануючага шляхецкага стану ў дзяржаве. У гістарычнай літаратуры існуюць розныя меркаванні наконт таго, калі можна гаварыць пра станаўленне сейму як асобнага інстытута дзяржаўнай улады [Радаман 2006:606–607; Рахуба 2008:11–17]. Разам з тым большасць даследчыкаў пагаджаюцца з тым, што да сярэдзіны XVI ст. самастойнасць сейма з'яўляецца ўмоўнай. Яго склад і кампетэнцыя не былі дакладна вызначаны. Галоўная роля на сеймах належала Радзе, якая фактычна прымала ўсе рашэнні; прадстаўнікі шляхты на сеймах выконвалі пасіўную ролю. Нягледзячы на тое што да сярэдзіны XVI ст. адбываецца канчатковае фарміраванне шляхты як адасобленага пануючага стану, надзеленага асаблівымі грамадзянскімі і палітычнымі правамі і прывілеямі, рэальная палітычная ўлада (заканадаўчая, выканаўчая і судовая) была сканцэнтравана ў вузкім коле буйной арыстакратыі, што выклікала ў далейшым палітычныя супярэчнасці.

З сярэдзіны XVI ст. прадстаўнікі шляхты пачынаюць выступаць з самастойнымі палітычнымі патрабаваннямі. На сейме 1544 г. былі агучаны прапановы стварэння ў рэгіянальных адміністрацыйных адзінках (паветах) выбарных судоў, перад якімі былі б падсудныя прадстаўнікі князёў і паноў, якія раней не судзіліся на рэгіянальным узроўні; упарадкавання дзейнасці ваяводскіх і старасцінскіх судоў; адпраўлення ваеннай службы з земляў, якія належалі духавенству і мяшчанам, а таксама некаторых велікакняжацкіх земляў і г. д. [Любавский 1900:290–300]. Дадзеныя патрабаванні былі агучаны таксама на сеймах 1547, 1551 і 1554 гг. Яны рэалізаваліся ў ідэі «паправы статута», у якім былі б зафіксаваны плануемыя рэформы ў галіне судаводства, адміністрацыйнага кіравання, падаткаабкладання. Рэфармаванне грамадска-палітычнай сістэмы ў інтарэсах шляхецкага стану павінна было суправаджацца ўзмацненнем ролі сейму ў дзяржаўнай сістэме: на сейме 1551 г. станы прасілі, каб сілу закону мела толькі тое, што будзе ўстаноўлена на вальным сейме з ведання вялікага князя і Рады [Любавский 2004:235]. Грамадска-палітычныя настроі шляхты гэтага перыяду былі адлюстраваны ў працы Міхалона Літвіна «Аб норавах татараў, літоўцаў і масквіцян» (каля 1550 г.). У маралізатарскай форме ідэалізаванага распаведу

аб грамадскім жыцці суседніх народаў і гіперкрытычнага аналізу сацыяльнай рэчаіснасці ў ВКЛ аўтар названай працы выказвае канкрэтныя патрабаванні грамадскіх пераўтварэнняў: рэфармаванне судаводства шляхам яго набліжэння да норм польскага права з выбарнасцю шляхтай мясцовых судоў, ліквідацыя практыкі займання адной асобай некалькіх дзяржаўных пасад, увядзенне прапарцыянальнага зямельнага падаткаабкладання, рэарганізацыя дзейнасці велікакняжацкай канцылярыі, рэарганізацыя войска [Міхалон Літвін 1994]. Такім чынам, гэтыя патрабаванні ў значнай ступені пераклікаюцца з патрабаваннямі шляхты на соймах сярэдзіны XVI ст. Усё гэта сведчыла аб узрастанні грамадска-палітычнай актыўнасці шляхты.

Паралельна з гэтым у 1550–1560-я гг. у ВКЛ назіраецца працэс хуткага развіцця рэфармацыйнага руху. Да яго далучылася значная частка шляхты і магнатэрыі [Любович 1883; Kosman 1973; Kosman 1978; Łukaszewicz 1842–1843; Lukšaitė 2003; Studnicki 1935]. Фарміраванне канфесій на базе Рэфармацыі (кальвінізм, лютэранства, антытрынітарызм) прывяло да ўскладнення рэлігійнай сітуацыі ў ВКЛ і актуалізацыі праблемы талерантнасці як у грамадскім жыцці, так і ў сацыяльна-палітычнай думцы. Вынікам стала прыняцце Віленскага прывілею 1563 г., згодна з якім абвяшчалася палітыка-прававое ўраўноўванне шляхты ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў, пра што будзе сказана далей.

Важным фактарам грамадска-палітычнага жыцця ВКЛ да 1569 г. з'яўлялася праблема ўзаемаадносін з Польскім Каралеўствам, з якім Вялікае Княства было звязана персаналісцкай уніяй. У 1560-я гг. праблема больш шчыльнай дзяржаўнай інтэграцыі выходзіць на першы план. Гэта было абумоўлена шэрагам фактараў: няўдалы для ВКЛ пачатак Інфлянцкай вайны, у выніку чаго частка яго тэрыторый, уключаючы Полацк, была занята маскоўскімі войскамі; патрабаванні польскай шляхты ва ўмовах нарастання экзекуцыяніцкага руху (унія ВКЛ з Польшчай у форме інкарпарацыі была адным з патрабаванняў польскіх экзекуцыяністаў); абвастрэнне супярэчнасцей у межах палітычнай эліты ВКЛ, частка якой стала выкарыстоўваць праблему ўніі як фактар палітычнага націску. Пачынаючы з Пётркаўскага кароннага сейма 1562/1563 гг., польскі кароль і вялікі князь літоўскі Жыгімонт II Аўгуст выразна выступілі з падтрымкай экзекуцыяніцкай праграмы.

У той жа час у верасні 1562 г. у вайсковым лагеры пад Віцебскам адбыўся з'езд шляхты ВКЛ, сабранай у паспалітым рушэнні. Ад яе

імя было адпраўлена пасольства да Жыгімонта II Аўгуста з шэрагам патрабаванняў, сярод якіх пазначаліся стварэнне супольных сеймаў з Польшчай у справах элекцыі і знешнепалітычнай бяспекі, уніфікацыя прававой сістэмы ВКЛ і Польшчы (у першую чаргу прадугледжвалася набыццё шляхтай ВКЛ правоў і прывілеяў, замацаваных за польскай шляхтай); аднак пры гэтым падкрэслівалася неабходнасць захавання самастойнасці ВКЛ (асобныя дзяржаўныя пасады, войска і г. д.) [Źródłopisma 1856:367–368]. Пасля адмоўнай рэакцыі на дадзеныя патрабаванні часткі Рады ВКЛ – найперш маршалка земскага, канцлера, віленскага ваяводы Мікалая Радзівіла Чорнага, вялікага гетмана, троцкага ваяводы Мікалая Радзівіла Рудога і вялікага падскарбія, надворнага маршалка і пісара Астафея Валовіча – было адпраўлена пасольства шляхецкага з'езда на каронны сейм у Пётркаве 1562–1563 гг. з мэтай перамоў аб уніі, якое, аднак, не атрымала афіцыйнай аўдыенцыі*. Аднак па ініцыятыве Жыгімонта Аўгуста, на якога аказвала моцны ціск польская шляхта, Віленскі сейм 1563 г. выслаў сваіх прадстаўнікоў на чале з М. Радзівілам Чорным на Варшаўскі каронны сейм 1563–1564 гг. На гэтым сейме адлюстраваліся істотныя разыходжанні ў разуменні ўніі паміж палітычнымі элітамі Польшчы і ВКЛ. Польскія паслы, сярод якіх дамінавалі экзекуцыяністы, прадставілі праект інкарпарацыі,

* Ацэнка дзеянняў і патрабаванняў Віцебскага з'езда 1562 г. мае неадназначную трактоўку ў гістарычнай навуцы. Расійскі дарэвалюцыйны гісторык М. К. Любаўскі разглядаў іх як першы самастойны выступ шляхты, які сведчыў пра яе палітычную эмансіпацыю; імкненне да ўніі з Польшчай тлумачылася як імкненне да рэалізацыі ў ВКЛ польскіх «залатых шляхецкіх вольнасцей» [Любавский 1900:635–636]. Падобныя высновы рэпрэзентуе таксама польскі гісторык О. Галецкі, які адзначае таксама, што імкненне да ўніі сярод шляхты ВКЛ адбывалася пад уплывам польскай экзекуцыяніцкай прапаганды, якая звязвала ўнію з пашырэннем шляхецкіх палітычных свабод, замацаваных у Польшчы, у ВКЛ [Halecki 1914:320–352]. Дадзены погляд замацаваўся ў якасці пануючага ў гістарыяграфіі [Бардах 2002:57–58; Грушевський 1993:362; Лойка 2002:31–32]. У той жа час некаторыя гісторыкі сцвярджаюць адсутнасць вострага канфлікту паміж магнатамі і шляхтай ВКЛ паводле пытання ўніі. Гэта выяўлялася ў тым, што патрабаванні Віцебскага з'езда не ўхвалялі польскі праект інкарпарацыі. Рашэнні Віцебскага з'езда разглядаюцца не столькі як вынік самастойнай палітычнай барацьбы шляхты, колькі як праява суперніцтва паміж рознымі групоўкамі магнатаў, адна з якіх выкарыстала масавыя настроі шляхты, радыкалізаваныя ва ўмовах Інфлянцкай вайны, і пытанне ўніі для прасоўвання ўласных інтарэсаў. Сведчаннем гэтага выступае тое, што на чале абранага з'ездам пасольства да караля знаходзіліся прадстаўнікі арыстакратыі – Ян Хадкевіч і Мальхер Шэмет [Янушкевіч 2007а:291–295; Baliński 1843:282–285].

паводле якога ВКЛ цалкам ліквідавалася і далучалася да Польскага Каралеўства (нават прадугледжвалася замяніць назву «Літва» на «Новая Польшча») [Źródłopisma 1856:271–272]. Прадстаўнікі ВКЛ прапанавалі іншы варыянт уніі, галоўная роля ў стварэнні якога належала М. Радзівілу Чорнаму. Паводле яго прадугледжвалася стварэнне агульных сеймаў Польскага Каралеўства і ВКЛ для правядзення агульнай элекцыі (скасаванне асобных выбараў караля і вялікага князя) і вырашэння ключавых пытанняў знешнепалітычнай бяспекі пры захаванні, аднак, асобных сеймаў (з правам удзелу прадстаўнікоў іншага боку), Рады, дзяржаўных пасад, судаводства, войска і скарбу [Любавский 1900: 369–373; Рахуба 2008:42–43; Янушкевіч 2007:44–45]. У выніку значных рознагалоссяў паміж бакамі перамовы аб уніі на пэўны час спыніліся, нягледзячы на пастаянныя спробы караля і вялікага князя актывізаваць інтэграцыйны працэс.

Адным з істотных фактараў, якія перашкаджалі інтэграцыі ВКЛ з Польскім Каралеўствам, было адрозненне грамадска-палітычнага ладу дзвюх дзяржаў. У ВКЛ ключавая роля ў палітычным жыцці належала арыстакратыі, у той час як у Польшчы, дзякуючы поспехам экзекуцыяністкага руху, замацоўваліся прынцыпы шляхецкай дэмакратыі. Відавочная грамадска-палітычная актывізацыя шляхты і падрыхтоўка да ўніі прывялі да правядзення шэрагу палітычных рэформ у 1563–1566 гг. Сярод іх былі ўраўноўванне ў палітычных правах шляхты ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў паводле прывілею Жыгімонта Аўгуста, выдадзенага на Віленскім сейме 1563 г.; увядзенне адзінай судовай сістэмы для ўсіх грамадзян з апорай на пастановы Статута (які яшчэ, аднак, трэба было дапрацаваць і зацвердзіць), што прывяло ў хуткім часе да стварэння выбарных сярод шляхты ў паветах земскіх судоў на польскі ўзор, паводле прывілею, выдадзенага на Бельскім сейме 1564 г.; стварэнне аднастайнай адміністрацыйна-тэрытарыяльнай сістэмы і ўвядзенне ў паветах сеймікаў як органаў парламенцкай рэпрэзентацыі шляхты на мясцовым узроўні, на якіх павінны былі адбывацца выбары паслоў на вальны сейм з выпрацоўкай для іх адпаведных інструкцый, паводле прывілею, выдадзенага на Віленскім сейме ў 1565 г. Дадзеныя пераўтварэнні знайшлі заканадаўчае замацаванне ў другім Статуце ВКЛ 1566 г. [Статут... 2003:38–48]. Праведзеныя рэформы сталі вынікам суперніцтва паміж вялікім князем і часткай найбольш блізкіх да яго магнатаў (Ян Хадкевіч і інш.) і большасцю Рады ВКЛ – за палітычны ўплыў на шляхту, ад чаго ў значнай ступені залежаў лёс уніі.

Жыгімонт Аўгуст імкнуўся шляхам рэформ прыцягнуць шляхту на свой бок у справе ўніі; магнатэрыя ж лічыла магчымым шляхам згоды на рэформы не дапусціць шляхецкай падтрымкі ўніі на непрымальных для Рады прынцыпах, паколькі ў выніку праведзеных пераўтварэнняў атрыманне палітычных свабод для шляхты не павінна было ўжо быць істотным аргументам на карысць уніі. Такім чынам, рэформы 1563–1566 гг. прывялі да дасягнення шляхтай сваіх асноўных сацыяльна-палітычных патрабаванняў і пачатку станаўлення прынцыпаў шляхецкай дэмакратыі ў дзяржаўным ладзе ВКЛ. Аднак захаванне вышэйшых дзяржаўных пасад за прадстаўнікамі арыстакратыі, панаванне апошніх на вальным сейме праз персанальнае запрашэнне шэрагу князёў і паноў, дыспрапорцыі ў сацыяльна-эканамічным становішчы магнатаў і большасці шляхты, што нараджалі сістэму кліентальных сувязей, укаранёныя грамадскія традыцыі абумовілі фактычнае панаванне магнацкай эліты ў сацыяльна-палітычным жыцці ВКЛ і пасля правядзення рэформ.

Акрамя рэалізацыі грамадска-палітычных мерапрыемстваў у барацьбе вакол планаў уніі выкарыстоўваліся і ідэалагічныя сродкі. У першую чаргу гэта звязана з прапагандысцкай дзейнасцю прадстаўнікоў польскага экзекуцыяністкага руху, адрасаванай перадусім для шляхты ВКЛ. Галоўным напрамкам гэтай дзейнасці была рэклама Польскага Каралеўства як дзяржавы, у якой цалкам ажыццёўлены грамадзянскія і палітычныя правы і прывілеі шляхты. У супрацьвагу гэтаму становішча шляхты ў ВКЛ разглядалася як несвабоднае, залежнае ад магнатэрыі. Высоўвалася задача абвастрыць процістаянне паміж шляхтай і арыстакратычнай элітай у ВКЛ і ў выніку гэтага ўказаць шляхце адзіна магчымы шлях да грамадска-палітычнай свабоды – унія з Польскім Каралеўствам. Так, ва ўступе да ўзгаданых патрабаванняў Віцебскага з’езду 1562 г., які змяшчаецца ў крыніцах, напісаным, верагодна, польскім шляхціцам, адстойваецца ідэя інкарпарацыі ВКЛ з Польшчай, чаго нібыта дамагаецца літвінская шляхта. Галоўнай перашкодай на шляху да ўніі, на думку аўтара ўступу, з’яўляліся «паны», якія не жадалі дапусціць шляхту да ўлады і, такім чынам, не былі зацікаўлены ў развіцці ў ВКЛ шляхецкай дэмакратыі [Янушкевіч 2007а:291–292].

Аднак найбольшую вядомасць ў ідэалагічнай прапагандзе інкарпарацыйнага праекта ўніі мелі працы вядомага ў Польшчы грамадска-палітычнага дзеяча і публіцыста Станіслава Ажахоўскага, які, нягледзячы на непрыхільнае стаўленне да экзекуцыяністкага руху,

галоўным чынам з-за яго антыкаталіцкай скіраванасці, паводле пытання ўніі найбольш удала ў тэарэтычным выглядзе адлюстраваў інтэнцыі дадзенага руху. Асноўнай працай С. Ажахоўскага, у якой абгрунтоўваецца інкарпарацыйны праект уніі, з'яўляецца ўзгаданы ўжо «Квінкункс», напісаны падчас пасяджэнняў Варшаўскага кароннага сейма 1563–1564 гг., на якім аўтар непасрэдна прысутнічаў. Ідэі, экспліцыраваныя ў дадзеным творы, таксама былі выказаны С. Ажахоўскім у пазнейшай працы «Паліцыя Каралеўства Польскага» («Policyja Królewstwa Polskiego», Кракаў, 1565 г., поўнае выданне твора – 1584 г.).

У сваіх творах С. Ажахоўскі супрацьпастаўляе каралеўства і княства як дзве радыкальна адрозныя формы дзяржаўнага ўладкавання. Сутнаснай характарыстыкай каралеўства вызначаецца свабода, у той час як княства – няволя. Свабода ў каралеўстве забяспечваецца, папершае, выбарным характарам каралеўскай улады, у выніку чаго грамадзяне добраахвотна прымаюць падданства караля, у той час як у княстве вышэйшая ўлада мае спадчынны характар, падданства набываецца ад нараджэння незалежна ад асабістай волі саміх падданых [Orzechowski 1984:22–23; Orzechowski 1858:80]. Па-другое, свабода ў каралеўстве забяспечваецца наяўнасцю каплана – вышэйшага прадстаўніка каталіцкай царквы, які, маючы адпаведныя прэрагатывы, здзяйсняе каранацыю і ў далейшым выступае гарантам захавання права ў дзяржаве, кантралюе дзейнасць караля і ў выпадку неабходнасці ажыццяўляе санкцыі, аж да дэтранізацыі манарха [Orzechowski 1984: 38–39, 51–53, 74–75, 76–77, 92–99; Orzechowski 1858:80–84]. У княстве ж улада манарха, на думку С. Ажахоўскага, нічым не абмежаваная, мае тыранічны характар: «У княствах супраць крыўды пана-ўладара падданыя не маюць ніякай абароны, валадарыць імі вярхоўны пан як хоча, забівае падданых, калі хоча, прадае і закладае іх каму хоча і калі хоча» [Orzechowski 1858:66–67]. Літва разглядаецца як прыклад такога тыранічнага княства нароўні з Турцыяй, Масковіяй, Валахіяй. У якасці сведчання самаўладства ў княстве ўказваецца падараванне вялікім князем літоўскім Ягайлам сваёй дзяржавы Польскаму Каралеўству паводле выключна ўласнай волі, без узгаднення са сваімі падданымі [Orzechowski 1858:66–67]. У «Квінкунксе» С. Ажахоўскі выкарыстоўвае своеасаблівае рэлігійнае абгрунтаванне супрацьпастаўлення каралеўства і княства. Ён звяртае ўвагу на тое, што ў Новым Запавеце духоўная супольнасць верных Богу людзей названа «каралеўствам Божым», у той час як тэрмін «княства» выкарыстоўваецца адносна супольнасці, кіруемай д'яблам (выразы накшталт «князь гэтага свету»). З гэтага робіцца наступная выснова: «Кароль над каралямі, Пан Хрыстос, назваўшы сваю дзяржаву каралеўствам, а д'ябальскую, супрацьлеглую ёй, назваў княствам таму, што каралеўству ўласцівая свабода, у якой напачатку былі нарадзіліся, але страцілі праз грэх і патрапілі з каралеўства ў княства. А з таго княства перанёс нас Пан Хрыстос сваёй смерцю да каралеўства, для якога ўласцівая свабода гэтаксама, як для княства ўласцівая няволя – рэч, праціўная чалавечай прыродзе» [Orzechowski 1858:68].

На аснове здзейсненага тэарэтычнага размежавання паняццяў С. Ажахоўскі характарызуе грамадска-палітычнае жыццё ў Польскім Каралеўстве і ў ВКЛ. Дзяржаўна-палітычны лад Польскага Каралеўства разглядаецца як узорны. Ён вызначаецца паняццем «палітыя», запазычаным з палітычнай тэорыі Арыстоцеля. Дадзенае паняцце вызначаецца як тып дзяржаўнага ўладкавання, у якім арганічна спалучаюцца элементы манархіі, арыстакратыі і дэмакратыі ва ўзаемадзеянні трох «палітычных станаў»: караля, сената і шляхты [Orzechowski 1984:25–26]. У XVII ст. падобная тэарэтычная рэпрэзентацыя польскай дзяржавы набыла выгляд класічнай канцэпцыі «змешанай манархіі» ў сацыяльна-палітычнай думцы. Вялікае месца ў творчасці С. Ажахоўскага займае апалогія «польскай свабоды». Сутнасць дадзенай свабоды заключаецца ў спецыфічных прывілеях шляхецкага стану. Фіксуецца падпарадкаванасць шляхты аднаму праву з каралём (кароль пазіцыянуецца хутчэй як брат для шляхты, роўны з роўнымі, а не як пан), абмежаванасць каралеўскай улады шляхецтвам, роўнасць у межах шляхты, гарантыі яе грамадзянскіх і палітычных правоў. Дадзеная сітуацыя прыводзіць да гарманічнага ўзаемадзеяння караля са шляхтай, якая выключае падазронасць, здраду і іншыя заганы [Orzechowski 1984:74–75; Orzechowski 1858:70, 73]. У супрацьвагу гэтаму грамадскае жыццё ў княствах, да якіх залічваецца і ВКЛ, разглядаецца выключна ў змрочных фарбах, як сінтэз тыраніі і няволі. У княстве права падменена самавольствам уладара. Таму, сцвярджае С. Ажахоўскі, у ВКЛ адсутнічае сапраўдная шляхта, паколькі галоўнай яе ўласцівасцю з'яўляецца грамадзянская і палітычная свабода, якая ў княстве адсутнічае. А паколькі апрыёрна сцвярджаецца, што ў княстве не можа быць свабоды, то ніводзін нават самы высокапастаўлены арыстакрат ў ВКЛ «не з'яўляецца сапраўдным шляхціцам і не мае

ніякага пэўнага права». З гэтага робіцца выснова: «Кожны літвін, які б ён ні быў найяснейшы і найпершы, не параўнаецца з найніжэйшым палякам. Як каралеўства ўсялякаю славаю перавышае княства, таксама і кожны чалавек у каралеўстве ўсялякаю славаю перавышае кожнага чалавека ў княстве» [Orzechowski 1858:70, 73]. Апошняе сцвярджэнне было скіравана перадусім на тое, каб прынізіць арыстакратычную эліту ВКЛ, якая выступала галоўным праціўнікам уніі ў форме інкарпарацыі, паказаўшы яе як «нявольнікаў», стан, ніжэйшы ў параўнанні з польскай шляхтай. Пагардлівае стаўленне да эліты ВКЛ праявілася таксама ва ўказанні на характар ўзаемаадносін паміж манархам і падданымі ў ВКЛ. С. Ажахоўскі сцвярджае, што паколькі ў аснове Княства знаходзяцца тыранія і няволя, то падданыя-«нявольнікі» ненавідзяць тыранічную ўладу і імкнуцца пазбавіцца ад няволі, якая супярэчыць натуральнай чалавечай прыродзе; таму яны выказваюць лаяльнасць у адносінах да ўлады толькі з-за страху пакарання; аднак, пры кожнай магчымасці падданыя схільныя да здрады ўладару. Пры гэтым у якасці доказу пералічваюцца вядомыя мяцежнікі ў гісторыі ВКЛ [Orzechowski 1858:73]. Пераўзыходства польскай шляхты адносна літвінскай павінен быў таксама падкрэсліць пералік заслуг польскіх шляхецкіх родаў у войнах з суседнімі дзяржавамі [Orzechowski 1858:75–78].

Дадзены аналіз адрозненняў каралеўства і княства падводзіў да высновы пра тое, што адзіным выйсцем для падданых ВКЛ пазбавіцца ад няволі з’яўляецца далучэнне да Польскага Каралеўства. Акцэнт на «польскай свабодзе» і «няволі» ў ВКЛ выступае прапагандысцкім сродкам для заахвочвання літвінскай шляхты да прыняцця польскага праекта ўніі. Пры гэтым падкрэсліваецца добрая воля польскай шляхты ў «вызваленні» ад «няволі» літвінаў. Сцвярджаецца нават ідэя свайго роду шляхецка-дэмакратычнага месіянізму Польшчы: «О, нявольны літвіне! Паслухай мяне, вольнага паляка <...> Не для сябе, а для цябе самога зраблю цябе, нявольніка, вольным, як раней зрабіў такога ж нявольнага русіна[*] вольным і свабодным панам і роўным сабе ва ўсім. З ім цяпер пражываю ў яго зямлі і карыстаюся адным з ім грунтам, полем, не як з суседам, а як з уласным братам. Грунт і ўсё княства рускае я, паляк,

[*] Маецца на ўвазе Галіцкая Русь, далучаная да Польскага Каралеўства ў сярэдзіне XIV ст. Пры пашырэнні на яе тэрыторыю польскага права ў 1434 г. галіцкая шляхта, у тым ліку праваслаўная, атрымала ўсе правы і прывілеі, якімі валодала польская шляхта.

здабыўшы ў рускіх паноў, суровых тыранаў, аб’яднаў у адно цела Польскай дзяржавы пад адным каралём і пад адным правам. Такое ж самае дабрадзейства я, вольны паляк, добраахвотна раблю табе, нявольны літвіне <...>» [Orzechowski 1858:74]. Шлях да рэалізацыі ўніі С. Ажахоўскі бачыць у адмаўленні караля і вялікага князя ад сваіх спадчынных княжацкіх правоў у ВКЛ і перадачы іх Польскаму Каралеўству, г. зн. фактычна інкарпарацыі. Пры гэтым спецыяльна агаворваецца тое, «што нявольная Літва з вольнаю Польшчай ніякім чынам аб’яднаная быць не можа, да тых часоў, пакуль вялікі князь літоўскі, прыродны і спадчынны пан не зробіць яе вольнаю <...>, абы такім чынам вызваленая з прыроднай сваёй няволі Літва магла б аб’яднацца з Польскай дзяржавай як вольная з вольнай» [Orzechowski 1858:67][*]. Тым самым адмаўляўся праект уніі, прапанаваны палітычнай элітай ВКЛ, які прадугледжваў захаванне дзяржаўнай самастойнасці Вялікага Княства.

Працы С. Ажахоўскага, найперш «Квінкункс», сталі прапагандысцкім сігналам для шляхты ВКЛ, а таксама караля ў падтрымку

[*] Вялікае Княства Літоўскае ў другой палове XV – першай палове XVI ст. не было ў поўным сэнсе гэтага слова спадчыннай манархіяй. Пачынаючы ад выбрання на трон у 1440 г. Казіміра Ягелончыка, усе вялікія князі атрымлівалі ўладу шляхам элекцыі, праводзімай Радай і сеймам. Праўда, пры гэтым, відавочна, захоўваў юрыдычную сілу і традыцыйны спадчынны прынцып займання трона: так, падчас элекцыі вялікага князя Аляксандра Ягелончыка ў 1492 г. указвалася на тое, што яго абраў сваім пераемнікам папярэдні вялікі князь Казімір. Аднак фармальна Аляксандр Ягелончык, таксама як і наступныя вялікія князі Жыгімонт І Стары (1506 г.) і Жыгімонт ІІ Аўгуст (1522 г.), атрымаў уладу ў выніку элекцыі. Пасля элекцыі адбывалася ўрачыстая працэдура «паднясення на вялікае княства», пасля чаго вялікі князь прымаў фактычную ўладу. У выпадку Жыгімонта ІІ Аўгуста адбылося некаторае адступленне: абранне на трон адбылося ў 1522 г. пры жыцці бацькі, Жыгімонта І Старога, «паднясенне на вялікае княства» – у 1529 г., перадача ўлады з пэўнымі абмежаваннямі – у 1544 г., а фактычнае атрыманне ўлады ў 1548 г., пасля смерці Жыгімонта ІІ Аўгуста. Разам з тым элекцыйнасць вялікіх князёў была абмежаванай: кандыдатамі станавіліся толькі прадстаўнікі роду Гедымінавічаў. Пры гэтым фармальна захоўвалася права спадчыннасці дынастыі Ягелонаў на велікакняжацкі пасад, пра які, аднак, самі вялікія князі з палітычных разлікаў не ўзгадвалі. На Бельскім сейме 1564 г. Жыгімонт ІІ Аўгуст з мэтай збліжэння дзяржаўнага ладу ВКЛ да Польшчы ва ўмовах падрыхтоўкі ўніі, а таксама недапушчэння магчымых непаразуменняў пасля сваёй смерці (Жыгімонт ІІ Аўгуст не меў сыноў) абвясціў пра канчатковае адмаўленне дынастыі Ягелонаў ад спадчынных правоў на ВКЛ на карысць Польскага Каралеўства [Любавский 1900:169; Kutrzeba 1921:80–81]. Такім чынам, было ажыццёўлена патрабаванне С. Ажахоўскага, змешчанае ў «Квінкунксе», хаця гэта не прывяло да інкарпарацыі ВКЛ у Польскае Каралеўства.

праекта інкарпарацыі. Высновы, зробленыя С. Ажахоўскім адносна тыпаў дзяржаўнага ўладкавання, сацыяльна-палітычнай сітуацыі ў ВКЛ, узаемаадносін Польскага Каралеўства і ВКЛ, у вялікай ступені мелі схематычны, ангажаваны характар, прыводзімыя пры гэтым аргументы вызначаліся сафістычнасцю, надуманасцю. Але ў той жа час моцнымі бакамі творчасці С. Ажахоўскага былі шырокае веданне крыніц антычнай і рэнесанснай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, умелае выкарыстанне лагічных і рытарычных прыёмаў. «Квінкункс», які быў апублікаваны ў хуткім часе пасля Варшаўскага кароннага сейма 1563/1564 гг., атрымаў шырокую вядомасць і стаў своеасаблівым ідэйным выклікам палітычнай эліце ВКЛ. Менавіта ў якасці адказу на яго паўстае ананімны твор «Размова Паляка з Літвінам»; хаця ў самім творы разглядаліся і іншыя актуальныя сацыяльна-палітычныя праблемы, якія паўсталі ў выніку ажыўлення грамадскага жыцця ў ВКЛ у сярэдзіне XVI ст.

Як ужо адзначалася вышэй, сярод даследчыкаў няма адзінства ў вызначэнні аўтарства і даты выдання «Размовы Паляка з Літвінам». Аднак незалежна ад розных меркаванняў на гэтую праблему можна сцвярджаць, што напісанне і выданне твора прыходзіцца на перыяд паміж 1564 і 1566 гг., а сама праца, незалежна ад канкрэтнага аўтарства, была інспіравана прадстаўнікамі палітычнай эліты ВКЛ. Існуе меркаванне, што непасрэднымі ініцыятарамі стварэння «Размовы Паляка з Літвінам» былі Радзівілы [Кавалёў 1998:109; Янушкевіч 2007:303]. Пацвярджэннем гэтаму можа быць змяшчэнне ў межах твора верша Андрэя Волана «Да Палякаў і да Літвы», які на той час быў сакратаром у Мікалая Радзівіла Рудога. Радзівілы названы першымі пры пераліку паважаных арыстакратычных родаў у ВКЛ; асаблівы акцэнт робіцца на высакародным паходжанні дому Радзівілаў [Rozmowa... 1890:68–69]. На карысць дадзенага сцвярджэння выступае таксама тое, што найбольш верагодным месцам выдання твора з'яўляецца Берасцейская друкарня Радзівілаў. Пэўным засцеражэннем супраць гэтага можа быць тое, што аўтар твора пазіцыянуе сябе як перакананы каталік і вораг Рэфармацыі, у той час як Радзівілы былі галоўнымі апекунамі пратэстантызму ў ВКЛ. У «Размове Паляка з Літвінам» нават маюцца крытычныя выказванні ў адрас літвінскіх магнатаў-«ерэтыкоў», якія нясуць адказнасць за крызісныя з'явы ў грамадстве з-за таго, што адышлі да каталіцкай царквы і тым самым паклалі пачатак дэфармацыі ўсяго складзенага вякамі грамадскага ладу ў ВКЛ [Rozmowa... 1890:32–33].

Гэта наводзіць на думку пра тое, што даследуемы твор выйшаў з колаў каталіцкай іерархіі ў ВКЛ. Аднак тут неабходна ўлічваць тое, што паводле праблемы ўніі, якая стала галоўнай прычынай стварэння «Размовы Паляка з Літвінам» і займае цэнтральнае месца ў змесце працы, прадстаўнікі вышэйшага каталіцкага духавенства, што займалі важнае месца ў Радзе ВКЛ, выступалі салідарна з Радзівіламі і блізкімі да іх прадстаўнікамі свецкай арыстакратыі ВКЛ. Сведчаннем гэтага выступае votum Віленскага біскупа Валерыяна Пратасевіча, выкладзены на Берасцейскім сейме 1566 г. У ім агучваліся погляды на праблему ўніі, блізкія да праекта літвінскай дэлегацыі на чале з М. Радзівілам Чорным, прадстаўленага на Варшаўскім каронным сейме 1563/1564 гг. (В. Пратасевіч, між іншым, з'яўляўся членам узгаданай дэлегацыі); асабліва падкрэслівалася неабходнасць захавання вальных сеймаў у ВКЛ [Янушкевіч 2007:305–306]. У гэтай сувязі можна меркаваць, што стварэнне «Размовы Паляка з Літвінам» стала сумеснай акцыяй дзеячаў духоўнай і свецкай эліты ВКЛ, якія, нягледзячы на сур'ёзныя рознагалоссі ў рэлігійнай сферы, узгоднена выступалі на палітычнай арэне. Паказальна тое, што з працай, напісанай каталіком (цалкам магчыма, што ім мог быць А. Ратундус[*]), злучаны верш, напісаны пратэстантам А. Воланам. Сітуацыя супрацоўніцтва палітыкаў розных веравызнанняў была нярэдкай з'явай у сацыяльна-палітычным жыцці ВКЛ і ў пазнейшы час.

Неабходна ўказаць таксама ідэйна-тэарэтычныя крыніцы сацыяльна-палітычнай канцэпцыі, выкладзенай у «Размове Паляка з Літвінам». Змест твора паказвае, што яго аўтар быў гуманістычна адукаваным чалавекам, які добра арыентаваўся ў рэлігійнай і свецкай літаратуры, якая выкарыстоўвалася ў інтэлектуальных асяродках таго часу. Сярод непасрэдных крыніц, якімі карыстаўся стваральнік «Размовы Паляка з Літвінам», неабходна вылучыць наступныя:

Рэлігійная літаратура (Біблія і творы Айцоў Царквы). Спасылкі на Святое Пісанне з'яўляліся ўстойлівай нормай еўрапейскай літаратуры як тэалагічнага, так і сацыяльна-палітычнага зместу на працягу Сярэднявечча і ранняга Новага часу. Шматлікія спасылкі на біблейскія творы для пацвярджэння тых ці іншых тэзісаў у вялікім

[*] Нягледзячы на тое, што А. Ратундус з'яўляўся перакананым каталікам і адным з першых дзеячаў контррэфармацыйнага руху ў ВКЛ, будучы віленскім войтам, ён актыўна супрацоўнічаў з М. Радзівілам Чорным у дзяржаўна-палітычнай сферы [Baryczowa 1936–1937:118–119].

аб'ёме маюцца і ў «Размове Паляка з Літвінам». Аўтар працы вылучаецца таксама добрым веданнем твораў Айцоў Царквы, пацвярджэннем чаго служаць спасылкі на Амвросія Медыяланскага [Rozmowa... 1890:21] і Аўрэлія Аўгусціна [Rozmowa... 1890:60], што таксама з'яўлялася звычайнай з'явай у літаратуры таго часу.

Антычная філасофская і сацыяльна-палітычная думка, інтэрпрэтаваная ў значнай ступені ў духу рэнесанснага гуманізму. У «Размове Паляка з Літвінам» змяшчаюцца шматлікія спасылкі на антычных аўтараў: Платона [Rozmowa... 1890:40, 56, 61, 62], Арыстоцеля [Rozmowa... 1890:23, 52, 61, 63], Дэмасфена [Rozmowa... 1890:43], Цыцэрона [Rozmowa... 1890:13, 14, 15, 37, 43, 60, 63], Авідзія [Rozmowa... 1890:65, 73], Сенеку [Rozmowa... 1890:7], Лактанцыя Фірмана [Rozmowa... 1890:77–78]. Характэрным выступае надзвычай добрае веданне твораў Цыцэрона, што з'яўляецца сведчаннем асаблівай папулярнасці апошніх у інтэлектуальным дыскурсе ВКЛ другой паловы XVI ст.*

Рэнесансна-гуманістычная сацыяльна-палітычная літаратура. У «Размове Паляка з Літвінам» маюцца спасылкі на вядомых гуманістаў: Эразма Ратэрдамскага [Rozmowa... 1890:56] і Нікола Макіявелі [Rozmowa... 1890:62]**.

Гістарычная літаратура; яе змест шырока выкарыстоўваецца ў ананімнай працы для пацвярджэння пэўных высноў. Спасылак на канкрэтныя творы ў «Размове Паляка з Літвінам» няма, але, відавочна, аўтар выкарыстоўваў вядомыя на той час літоўскія і польскія летапісы і хронікі.

У даследуемай працы адлюстравана таксама веданне аўтарам сучаснай яму рознажанравай літаратуры: творы польскіх паэтаў

* Цыцэрон у другой палове XVI ст. з'яўляўся адным з найбольш чытаемых антычных аўтараў у ВКЛ; яго творы змяшчаліся амаль ва ўсіх бібліятэках і вывучаліся ў тагачасных навучальных установах. У 1575 г. у Лоску быў выдадзены трактат Цыцэрона «Аб абавязках» з перакладам на польскую мову і шырокімі каментарамі Станіслава Кашуцкага, а таксама далучанымі да яго філасофскімі эпіграмамі Станіслава Грахоўскага і Яна Казакевіча. У 1595 і 1603 гг. адпаведна ў Вільні былі выдадзены творы Цыцэрона ў перакладзе на польскую мову «Аб старасці» і «Аб дружбе» з перакладам на польскую мову і прадмовамі Беняша Буднага. Ідэі Цыцэрона выступалі своеасаблівым ўзорам характэрных для гуманістычнага дыскурсу спроб сінтэзу дасягненняў антычнай і хрысціянскай духоўнай культуры [Падокшын 1990:150–154].

** У літаратуры прадмета на дадзеную спасылку асабліва ўказвалася як на першы прыклад ведання ў інтэлектуальнай культуры ВКЛ арыгінальных твораў італьянскіх гуманістаў [Сокол 1974:110; Baryczowa 1936–1937:141–142; Dembiński 1888:40; Rozmowa... 1890:85–86 (przypisy J. Korzeniowskiego)].

Клеменса Яніцкага, Яна Каханоўскага [Rozmowa... 1890:23–24, 41], іспанскага правазнаўцы і царкоўнага дзеяча, які эміграваў у ВКЛ і, відавочна, быў знаёмы з аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам», Пятра Раізія [Rozmowa... 1890:71–72]. Нягледзячы на адсутнасць спасылак, можна меркаваць пра веданне аўтарам твора польскай сацыяльна-палітычнай літаратуры першай паловы і сярэдзіны XVI ст., прысвечанай праблемам дзяржаўна-палітычнага ўладкавання, якія закраналіся ў «Размове Паляка з Літвінам» (С. Забароўскі, А. Кшыцкі, А. Фрыч Маджэўскі, Я. Пшылускі і інш.).

Важна адзначыць таксама тое, што аўтар ананімнага твора прытрымліваўся канцэптуальных установак контррэфармацыйнага руху, а таму пры аналізе праблем талерантнасці, узаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў можна заўважыць падабенства яго поглядаў з ідэямі дзеячаў тагачаснай контррэфармацыйнай думкі, найперш польскай (С. Гозій, М. Кромер), што дае магчымасць меркаваць аб знаёмстве аўтара «Размовы Паляка з Літвінам» з творамі названых вышэй дзеячаў. Характэрным з'яўляецца тое, што пры аналізе ўказаных праблем высновы, зробленыя аўтарам ананімнага твора, амаль цалкам ідэнтычныя з ідэямі галоўнага яго апанента С. Ажахоўскага.

Такім чынам, сацыяльна-палітычнымі перадумовамі генезісу ідэй, змешчаных у «Размове Паляка з Літвінам» з'яўляецца сукупнасць узаемазвязаных працэсаў, якія адбываліся ў грамадскім жыцці ВКЛ у сярэдзіне XVI ст.: палітычная эмансіпацыя шляхты, ускладненне міжканфесійных адносін у ходзе станаўлення рэфармацыйнага руху, рэформы ў сферы дзяржаўна-прававога ладу і ў першую чаргу падрыхтоўка ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам. У ідэйна-тэарэтычным аспекце «Размова Паляка з Літвінам» паўстае, з аднаго боку, у кантэксце рэнесансна-гуманістычнай традыцыі з характэрнай для яе тэндэнцыяй да асіміляцыі антычных ідэй, з другога боку – у рэчышчы контррэфармацыйнай ідэалогіі, якая фарміравалася ў разглядаемы перыяд.

Пераходзячы непасрэдна да аналізу сацыяльна-палітычнай праблематыкі ў «Размове Паляка з Літвінам», можна вылучыць тры асноўныя праблемы, на якіх сфакусіравана ўвага аўтара: дзяржаўна-палітычнага ўладкавання; рэалізацыі ўніі паміж ВКЛ і Польскім каралеўствам; талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве.

7.1.1. Мадэль дзяржаўна-палітычнага ўладкавання

Аналіз дадзенай праблемы ў «Размове Паляка з Літвінам» адбываецца пераважна ў кантэксце палемікі з канцэпцыяй С. Ажахоўскага, згодна з якой супрацьпастаўляюцца адно аднаму каралеўства і княства як сутнасна адрозныя тыпы дзяржаўнага ўладкавання. Як і ў большасці сацыяльна-палітычных твораў, аўтар разглядаемай працы прыводзіць вызначэнне дзяржавы, пазначаючы пры гэтым, што яно ім запазычана, без указання, аднак, адкуль: «Дзяржава – гэта аб'яднанне людзей пад адным Богам, правам, панам дзеля агульнага дабра» [Rozmowa... 1890:59]. Дадзенае вызначэнне ўказвае на тэлеалагічны аспект дзяржавы, сцвярджэнне якога замацавалася ў еўрапейскай сацыяльна-палітычнай думцы з часоў Сярэднявечча пад уплывам палітычнай канцэпцыі Арыстоцеля. Пры гэтым адзначаецца, што яно істотна не адрозніваецца ад таго, што прыводзіць С. Ажахоўскі ў «Квінкунксе» [Rozmowa... 1890:59–60][*].

У адрозненне ад С. Ажахоўскага і іншых прадстаўнікоў сацыяльна-палітычнай думкі таго часу аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» не ажыццяўляе аналіз розных тыпаў дзяржаўнага ўладкавання, які традыцыйна праводзіўся ў творах падобнай скіраванасці[**]. Галоўная задача аўтара – абвяржэнне тэарэтычнай схемы С. Ажахоўскага і актуалізацыя ўласнага бачання найлепшай формы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання. Таму ён галоўны акцэнт робіць на аналіз супрацьпастаўленых у канцэпцыі С. Ажахоўскага каралеўства і княства.

Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» пагаджаецца з С. Ажахоўскім у тым, што каралеўства з'яўляецца лепшай формай дзяржаўнага праўлення [Rozmowa... 1890:7]. Аднак у той жа час ён крытыкуе апошняга за абстрактнасць і катэгарычнасць высноў, за адарванне знешняй формы дзяржаўнага праўлення ад сутнасці дзяржаўнага ўладкавання. Варта нагадаць, што С. Ажахоўскі лічыў сутнаснай

[*] Перадача слоў С. Ажахоўскага пададзена аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам» не зусім дакладна: «Дзяржава – гэта супольнасць грамадзян, аб'яднаных сумесным жыццём, правам і агульнай карысцю». У С. Ажахоўскага ў «Квінкунксе» гучыць: «Дзяржава – гэта правільна арганізаваныя чалавечыя аб'яднанні і згуртаванні, злучаныя з розных суседзяў і ўстаноўленыя дзеля добрага і шчаслівага жыцця» [Orzechowski 1858:7], што, аднак, істотна не змяняе сутнасці сцвярджэння.

[**] Падобны аналіз прысутнічае, напрыклад, у творах С. Ажахоўскага [Orzechowski 1984:27; Orzechowski 1858:8–9].

характарыстыкай каралеўства свабоду, паколькі ў ім манархічная ўлада з'яўляецца выбарнай і абмяжоўваецца наяўнасцю каранатара-каплана, які кантралюе дзейнасць манарха[*]; у той жа час княства паказваецца як неабмежаваная спадчынная манархія, у якой пануе сваволя манарха і няволя падданых. Памылка С. Ажахоўскага, на думку аўтара «Размовы Паляка з Літвінам» заключаецца ў тым, што той імкнуўся даць сутнасную характарыстыку пэўнай дзяржавы, зыходзячы са спецыфікі знешняй формы праўлення, а не з аналізу рэальнай грамадскай практыкі [Rozmowa... 1890:8–9]. Для доказу гэтага шырока выкарыстоўваецца гістарычны матэрыял, які ілюструе тое, што ў рэальнасці ў каралеўствах не заўсёды панавала свабода, а каралі часта былі жорсткімі тыранамі. Падобныя прыклады прыводзяцца з гісторыі Старажытнага Рыму, Свяшчэннай Рымскай імперыі, але найбольш з гісторыі сярэднявечнай Польшчы, што ў значнай ступені было скіравана супраць прапагандуемай С. Ажахоўскім апалогіі «польскай свабоды» [Rozmowa... 1890:8–23]. Разглядаючы пастуліруемы С. Ажахоўскім фактар каплана-каранатара як сілы, якая абмяжоўвае і кантралюе ўладу манарха ў каралеўстве, выступае гарантам захавання права, ён з дапамогай тых жа гістарычных прыкладаў указвае на тое, што далёка не заўсёды прадстаўнікі вышэйшага духавенства мелі рэальны кантроль над каралямі, а нярэдка самі станавіліся ахвярамі рэпрэсій апошніх[**].

Праведзены ў «Размове Паляка з Літвінам» крытычны аналіз антынамічнай тэарэтычнай схемы С. Ажахоўскага «каралеўства-княства» рэзультуецца высновай: «Regnum (каралеўства) і ducatis (княства) не супрацьлеглыя рэчы, паколькі не кожнае каралеўства з'яўляецца свабодным <...>, і не кожнае княства выступае нявольным» [Rozmowa... 1890:58–59]. Такім чынам, каралеўства і княства – гэта дзве формы аднаго тыпу дзяржаўнага ўладкавання – манархіі, якія істотна не адрозніваюцца паміж сабой. Манархія разглядаецца ў «Размове Паляка з Літвінам» як найлепшая форма дзяржавы. Пры гэтым прыводзіцца спасылка на Платона і Арыстоцеля аб тым, што

[*] У сувязі з гэтым можна ўзгадаць вызначэнне каралеўства, дадзенае С. Ажахоўскім: «Каралеўства – гэта аб'яднанне мноства дамоў, паселішчаў, гарадоў, паветаў, земляў, якія добраахвотна падпарадкоўваюцца аднаму найвышэйшаму, найбольш высакароднаму..., свабодна абранаму свабоднымі людзьмі» [Orzechowski 1984:22].

[**] Узгадваецца, напрыклад, варварскае пакаранне паводле загаду польскага караля Баляслава II Смелага (1054–1079) Кракаўскага біскупа Станіслава [Rozmowa... 1890:17].

«тая дзяржава найлепшая, у якой пануе адзін, бо ў кожнай супольнасці дрэнных заўсёды больш, чым добрых» [Rozmowa... 1890:61]*.

Падобна таму, як С. Ажахоўскі вылучае каралеўства як найлепшы тып дзяржавы, аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» у якасці такога тыпу пастулюе «вольную дзяржаву» («wolne państwo»). У самой працы дадзенае вызначэнне ў пэўнай ступені атаясамліваецца з лацінамоўным паняццем «regnum». Пры гэтым аўтар указвае неадназначнасць названага паняцця ў супрацьвагу С. Ажахоўскаму, які разумеў пад «regnum» каралеўства ва ўласцівым сэнсе слова. Ён паказвае, што пад ім разумеюць у шырокім сэнсе хрысціянскую свабодную дзяржаву наогул, у вузкім – дзяржаву, якая мае «insignia regni» («знакі каралеўскай улады»), г. зн. непасрэдна каралеўства. На думку аўтара «Размовы Паляка з Літвінам», больш правамернае азначэнне «regnum» у шырокім сэнсе як «вольнай дзяржавы» [Rozmowa... 1890:27]. Галоўнай сутнаснай характарыстыкай «вольнай дзяржавы», гэтаксама як і каралеўства ў канцэпцыі С. Ажахоўскага, з'яўляецца свабода. Аднак разуменне свабоды ў працах С. Ажахоўскага і ў «Размове Паляка з Літвінам» адрозніваецца. Калі ў першага свабода асацыюецца найперш са шляхецкімі правамі і прывілеямі, то аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» сцвярджае са спасылкай на Цыцэрона: «Сапраўдная свабода там, дзе людзі <...> усе свае думкі, справы і імкненні скіроўваюць да агульнага дабра, бо яно лепшае, чым уласнае» [Rozmowa... 1890:37]. У гэтым сэнсе крытэрыем свабоды ў «Размове Паляка з Літвінам» выступае стварэнне ўмоў для забеспячэння грамадскай бяспекі, або «грамадская карысць» [Дзяржаўнасць... 1999:67; Сокал 1974:108]. Так, выхад шляхты паводле загаду манарха на вайну, што з пункту гледжання ідэй шляхецкай дэмакратыі з'яўляецца прыкметай няволі, на думку аўтара даследуемага твора, не супярэчыць прынцыпу свабоды, паколькі накіраваны на рэалізацыю грамадскай бяспекі [Rozmowa... 1890:38–39, 42–43]. Тое ж датычыць і ацэнкі іншых дзеянняў, якія змяшчаюць

* Характэрна, што С. Ажахоўскі ў «Квінкунксе» таксама разглядае манархію як найлепшы тып дзяржаўнага ўладкавання, прыводзячы тыя ж самыя спасылкі на Арыстоцеля, што і аўтар «Размовы Паляка з Літвінам»; пасля чаго сцвярджае, што не ўсе манархіі роўныя, і вылучае дзве асноўныя формы манархіі – каралеўства і княства; пры гэтым указвае, што Польскае Каралеўства – гэта найлепшая форма манархіі [Orzechowski 1858:64–66]. У «Паліцыі Польскага Каралеўства» ён ужо адмаўляе за польскай дзяржавай статус класічнай манархіі: «Наша Рэч Паспалітая не можа быць названа ні манархіяй, ні дэмакратыяй, ні алігархіяй, а правільна павінна быць названа паліціяй» [Orzechowski 1984:25].

у сабе элемент уладнага прымусу; у тым выпадку калі яны накіраваны на дасягненне агульнаграмадскіх інтарэсаў, іх нельга лічыць праявай няволі. С. Ф. Сокал у сваім даследаванні так характарызуе разуменне свабоды паводле аўтара «Размовы Паляка з Літвінам» у адносінах да сацыяльнай рэчаіснасці: «Калі службовая асоба прымяняе прымус да чынення якіх-колечы дзеянняў на карысць дзяржавы і грамадства, то ў такім разе яно не прыцясняе свабоды» [Сокал 1974:108]. У гэтай сувязі Вялікае Княства Літоўскае ў сваім гістарычным мінулым разглядаецца ў «Размове Паляка з Літвінам» як узор рэалізацыі свабоды: яе адлюстраваннем стала паспяховая абарона краіны (пры гэтым асабліва падкрэсліваліся заслугі літвінскіх паноў, а таксама вайсковыя перамогі ВКЛ над Польшчай у XIV ст.). Удалая абарона і бяспека сталі магчымымі дзякуючы ажыццяўленню прынцыпу грамадскай згоды пад кіраўніцтвам вярхоўнай дзяржаўнай улады, што забяспечвала аператыўны збор падаткаў і паспалітага рушэння [Rozmowa... 1890:30–31].

У супрацьвагу гэтаму «польская свабода», заснаваная на прынцыпах шляхецкай дэмакратыі, якая ўслаўлялася ў працах С. Ажахоўскага, разглядаецца як несапраўдная свабода, як сваволя, што культывуе крайні індывідуалізм у грамадскім жыцці. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» надзвычай крытычна ацэньвае сучасную яму сацыяльна-палітычную сітуацыю ў Польшчы. Ён са шкадаваннем гаворыць пра недахоп уладных паўнамоцтваў у караля і сената, якія падмяняюцца шляхецкім эгаізмам, што вядзе да поўнай безадказнасці і паралiча ўлады: ва ўмовах вострай знешняй небяспекі з боку варожых дзяржаў польская шляхта займаецца не абаронай краіны, а працяглымі дыскусіямі наконт збору падаткаў на вайсковыя патрэбы, што прыводзіць да хранічнага недахопу вайсковых кантынгентаў і неабходных матэрыяльных і фінансавых сродкаў на вядзенне вайны. У гэтым кантэксце крытыкуецца таксама шырокае распаўсюджанне рэфармацыйнага руху сярод шляхты, аб чым больш падрабязна будзе сказана ніжэй. Падобная сітуацыя, на думку аўтара «Размовы Паляка з Літвінам», прыводзіць да адсутнасці рэальнай грамадскай бяспекі: шматлікія польскія грамадзяне становяцца турэцкімі і татарскімі нявольнікамі. Няволя таксама ўзнікае ў выніку шляхецкіх канфліктаў. Такім чынам, з гэтага робіцца выснова, што шляхецкая сваволя не толькі не забяспечвае сапраўднай свабоды, але і ў выніку занядбання грамадскіх інтарэсаў прывядзе да падзення дзяржавы і ўсталявання няволі. Характэрна пры гэтым,

што сучаснай палітычнай сітуацыі ў Польшчы ў якасці пазітыўнага прыкладу супрацьпастаўляюцца часы княства, калі нібыта ў выніку правільнага кіравання, што прыводзіла да ўсеагульнай згоды, грамадства знаходзілася ў бяспецы, а значыць у ім быў рэалізаваны прынцып свабоды [Rozmowa... 1890:36–37, 40–43, 48–49].

Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» аналізуе таксама прыкметы свабоднай дзяржавы, якія С. Ажахоўскі прыпісваў выключна каралеўству – абмежаванне манархічнай улады капланствам і яе выбарнасць. Што датычыць ідэі аб абмежаванні свецкай улады духоўнай («капланскае каралеўства»), то тут аўтар ананімнай працы ў прынцыпе падтрымлівае С. Ажахоўскага: «Вымушаны пагадзіцца, што кожнае хрысціянскае каралеўства атрымлівае ўладу, панаванне і моц ад найвышэйшага рымскага каплана праз сваіх намеснікаў, пастаўленых ім у кожным каралеўстве. Пагаджаюся, што пра ўсё гэта добра напісана Ажахоўскім у «Дыялогах пра экзекуцыю» два гады таму і ў «Квінкунксе» ў мінулым годзе <...>» [Rozmowa... 1890:8]. Таксама ён пагаджаецца са сцвярджэннем С. Ажахоўскага, што вольнай можа лічыцца тая дзяржава, у якой ёсць ісцінная вера, царква, алтар, каплан [Rozmowa... 1890:26–27, 50]*. Аднак аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» не можа далучыцца да той думкі, што абмежаванне манархічнай улады з боку духоўнай магчыма толькі ў каралеўстве. Сцвярджаецца, што пасля прыняцця каталіцызму ВКЛ з'яўляецца «хрысціянскім княствам»; у ім прывілеяванае становішча займаюць ісцінная каталіцкая вера і ісцінная каталіцкая царква. Указваецца на тое, што «паднясенне на вялікае княства» ажыццяўляецца пры ўдзеле вышэйшага прадстаўніка каталіцкага духавенства; вялікі князь атрымлівае з яго рук уладу гэтаксама, як кароль атрымлівае ўладу з рук каплана. Такім чынам, робіцца выснова аб тым, што ВКЛ з канца XIV ст. з'яўляецца неад'емнай часткай свабоднага хрысціянскага свету [Rozmowa... 1890:3, 24–27].

У той жа час аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» не пагаджаецца з С. Ажахоўскім у тым, што выбарнасць манарха, якая ўстаноўлена ў Польскім Каралеўстве, выступае прыкметай «вольнай дзяржавы». Найлепшай формай дзяржаўнага праўлення, на яго думку, з'яўляецца спадчынная манархія. Дадзеная ідэя абгрунтоўваецца сцвярджэннем таго, што манарх – ураджэнец сваёй краіны больш прыносіць карысці,

* Падобны погляд сустракаецца таксама ў С. Ажахоўскага: «Польская дзяржава на каралі, на каплане, на алтары, на веры, як на пэўных чатырох кутах, устаноўлена Божаю справаю <...>» [Orzechowski 1858:40].

чым выбарны манарх-чужаземец. Далей аўтар прыводзіць доказ на карысць дадзенага сцвярджэння: кожны чалавек натуральна больш прыхільна ставіцца да свайго, а не да чужога, а таму, з аднаго боку, манарх–ураджэнец сваёй краіны заўсёды будзе больш пільна дбаць пра інтарэсы дзяржавы, чым чужаземец, з другога – падданыя будуць больш старанна падпарадкоўвацца кіраўніку дзяржавы, які з'яўляецца іх земляком, чым іншаземцу; у выніку грамадская сістэма, у якой пануе карэнная дынастыя, будзе больш стабільнай і эфектыўнай [Rozmowa... 1890:62–65]. Характэрна, што абарона спадчыннай манархіі суправаджаецца спасылкай на Н. Макіявелі: «Ён (Макіявелі. – *I. Б.*) выводзіць <...>, што спадчынны і народжаны ў пэўнай дзяржаве ўладар лепшы і больш карысны для дзяржавы, чым чужы <...>» [Rozmowa... 1890:62]*. Спадчынны характар манархіі не з'яўляецца нагодай для таго, каб абвяшчаць дзяржаву такога тыпу нявольнай. Галоўнае пры гэтым тое, каб у дзяржаве існавала права, якое рэгулюе адносіны паміж манархам і падданымі і ў неабходнай ступені абмяжоўвае ўладу першага; у якасці прыкладу ўказваюцца спадчынныя манархіі ў шэрагу еўрапейскіх краін [Rozmowa... 1890:76].

Тэарэтычная аргументацыя на карысць спадчыннай манархіі суправаджаецца зваротам да дзяржаўна-палітычнага ладу ВКЛ. У дадзеным кантэксце ўсяляк услаўляецца дынастыя Ягелонаў, падкрэсліваюцца яе заслугі перад грамадствам. У «Размове Паляка з Літвінам» узнаўляецца легенда пра рымскае паходжанне пануючай дынастыі [Rozmowa... 1890:65–71]. Аўтар разглядаемага твора пастулюе «літоўскі» характар дынастыі. Як вядома, у XV – першай

* «У манархіях спадчынных, падданыя якіх ужо прывыклі да дынастыі сваіх кіраўнікоў, манарху значна лягчэй падтрымліваць уладу, чым у манархіях, якія ўзнікаюць нанова: яму для гэтага досыць не выходзіць за межы ўлады сваіх папярэднікаў, узгадняючыся з акалічнасцямі. Пры такім ладзе дзеянняў кіраўнік з самымі абыдзёнными здольнасцямі здолее заўсёды ўтрымацца на троне; або для таго, каб ён яго пазбавіўся, неабходна якая-небудзь неадольная сіла, прадбачыць якую станоўча немагчыма; але нават і ў гэтым выключным выпадку наймалая памылка ўзурпатара непазбежна дае кіраўніку магчымасць без цяжкасцей вярнуць сваё страчанае валадарства... Спадчынныя манархіі бываюць ужо таму звычайна любыя народам, што ім значна радзей, чым новым кіраўнікам, выпадае нагода ці неабходнасць абражаць сваіх падданых; для такой любові дастаткова, каб кіраўнік не выяўляў якіх-небудзь надзвычайных заган, якія падахвочвалі б зненавідзець яго, а даўнасць і працягласць дынастыі прымушаюць забываць як гвалтоўныя перавароты, якія адбываліся ў краіне, так і чыннікі, што выклікалі іх...» [Макиавелли 2009:20].

палове XVI ст. вялікія князі літоўскія, як правіла, адначасова з'яўляліся польскімі каралямі. У сувязі з гэтым сцвярджаецца, што ў ВКЛ Ягелоны выступаюць як мясцовыя, карэнныя правіцелі, а ў Польшчы як запрошаныя з замежжа. Магчымае аспрэчванне дадзенага сцвярджэння тым, што апошнія Ягелоны нарадзіліся ў Польшчы, абвяргаецца спасылкай на П. Раізія, паводле якога прыналежнасць чалавека да пэўнага народа абгрунтоўваецца не месцам нараджэння, а месцам, адкуль паходзіць яго род [Rozmowa... 1890:72]. На аснове гэтага, у адпаведнасці з раней прыведзенымі тэарэтычнымі пастулатамі на карысць спадчыннай манархіі, даводзіцца, што адносіны паміж манархам і падданымі ў ВКЛ як прадстаўнікамі аднаго народа больш прыязныя і канструктыўныя, чым у Польшчы, дзе манарх выступае як чужаземец. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» недвухсэнсоўна заяўляе, звяртаючыся да палякаў: «У нас уладар прыроджаны, а ў вас – не, таму нас больш, чым вас, паводле свайго паходжання павінен любіць» [Rozmowa... 1890:66]. З гэтага таксама фактычна вынікае ідэя аб тым, што карэнны характар пануючай дынастыі з'яўляецца ўмовай стабільнасці ў грамадстве ВКЛ у супрацьвагу бязладдзю ў Польшчы.

Узнікае пытанне, які сэнс мела ідэя спадчыннай манархіі ў «Размове Паляка з Літвінам» пры апалогіі грамадска-палітычных адносін у ВКЛ, якая праводзілася ў разглядаемым творы? Ужо паказвалася, што ВКЛ у першай палове і сярэдзіне XVI ст. не было спадчыннай манархіяй у поўным сэнсе гэтага слова. У той жа час да 1564 г. (часу, у які стваралася «Размова Паляка з Літвінам») фармальна Ягелоны захоўвалі свае спадчынныя правы на ВКЛ, хаця, як правіла, аб гэтым не нагадвалі. Дадзеныя правы ў свядомасці палітычнай эліты ВКЛ маглі разглядацца як у пэўным сэнсе юрыдычная гарантыя непарушнасці існуючага дзяржаўнага ладу, яго адметнасці ў параўнанні з адпаведным ладам Польскага Каралеўства; у супрацьвагу гэтаму права «вольнай элекцыі», зацверджанае ў Польшчы, разглядалася арыстакратыяй ВКЛ як праява шляхецкай дэмакратыі, а таксама як шлях да інкарпарацыі ВКЛ. Указанні на карэнны, «літоўскі» характар дынастыі Ягелонаў былі, відавочна, з аднаго боку, скіраваны супраць пагардлівага стаўлення да Вялікага Княства з боку польскай шляхты, што было ў значнай ступені адлюстравана ў «Квінкунксе» С. Ажахоўскага, з другога – былі звернуты да Жыгімонта II Аўгуста з нагадваннем яму пра неабходнасць улічваць у першую чаргу інтарэсы палітычнай эліты ВКЛ у справе ўніі ва ўмовах, калі

кароль і вялікі князь схіляўся да падтрымкі польскага экзекуцыянісцкага руху.

Важнае месца ў «Размове Паляка з Літвінам» займае разгляд структуры дзяржаўна-палітычнага ладу ў «вольнай дзяржаве». Вялікая ўвага пры гэтым надаецца становішчу манарха. Артыкулюецца ідэя моцнай манархічнай улады, якая абапіраецца на тэорыі Платона і іншых антычных аўтараў. Так, дэкларуецца: «Платон піша і так відаць у свеце <...>, што ў кожнай дзяржаве лепш, калі мала добрых і мудрых, чым шмат, лепш калі адзін, чым два або тры, і таму Платон аддае перавагу ўладзе, заснаванай на панаванні аднаго, чым многіх або ўсіх» [Baryczowa 1936–1937:143; Rozmowa... 1890:40]. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» крытычна ацэньвае слабасць каралеўскай улады ў сучаснай яму Польшчы і супрацьпастаўляе гэтаму часы княства ў Польшчы: «Лепш маглі князі на той час бачыць, што карысна для дзяржавы, чым усе, бо хаця грамадскасці гэта здавалася няволяй і цяпер так здаецца нашым, аднак служэнне і абарона дзяржавы жыццём і маёмасцю не было няволяй. Самі князі з невялікім колам мудрацоў гэта бачылі, і было добра, а грамада гэтага не бачыла. Але баюся, каб зараз грамада ў каралеўстве не перамагла, бо для яе цяжка даваць, ісці на вайну, а каралям яна звязала рукі. Не можа зараз кароль накіраваць грамаду на вайну, толькі тады, калі яна таго захоча, не можа нічога загадаць, нічога зрабіць для паправы дзяржавы, толькі калі грамада таго захоча <...>» [Rozmowa... 1890:40] Яшчэ больш акцэнтавана ідэя моцнай манархічнай улады выказана ў фразе «Няхай кіруе кароль, а каралём не кіруе ніхто, толькі Бог і права» [Rozmowa... 1890:50]. На гэтай падставе некаторыя даследчыкі сцвярджаюць тое, што ў «Размове Паляка з Літвінам» змяшчаецца ідэя абсалютнай манархіі [Дзяржаўнасць... 1999:67; Baryczowa 1936–1937:167–168]. Аднак дадзенае сцвярджэнне нельга лічыць аб'ектыўным, паколькі, па-першае, як ужо было паказана, аўтарам даследуемага твора пастулявалася права духоўных асоб на кантроль за дзейнасцю манарха (ва ўсіх канцэпцыях абсалютызму ў еўрапейскай думцы ранняга Новага часу, наадварот, сцвярджаліся прыярытэт манархічнай улады перад духоўнай, права манархаў вызначаць і кантраляваць рэлігійна-царкоўныя адносіны ў дзяржаве); па-другое, як будзе паказана ніжэй, той жа аўтар лічыць неабходным абмежаванне ўлады манарха правам, тлумачэнне якога павінна належаць арыстакратычнай радзе (усе абсалютысцкія канцэпцыі, хаця і прызнавалі аўтарытэт права, аднак яго тлумачэнне

і рэалізацыю адносілі да кампетэнцыі суверэннага манарха, не надаючы арыстакратыі істотных палітычных прэрагатыў).

Значную ўвагу аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» надае якасцям, якімі павінен валодаць ідэальны манарх. Сярод іх вылучаюцца высакароднасць, добразычлівасць, дабрадзейнасць, мудрасць, любоў да дзяржавы і падданых, клопат пра грамадскія інтарэсы [Rozmowa... 1890:60, 66–67]. Гэты пералік якасцей ідэальнага манарха нельга лічыць арыгінальным; ён быў замацаваны ў традыцыі еўрапейскай сацыяльна-палітычнай думкі яшчэ ў часы Сярэднявечча, а ў перыяд ранняга Новага часу набыў значную папулярнасць дзякуючы эразміянскай канцэпцыі «хрысціянскага гуманізму» [Эразм 2001:7–106].

У той жа час у «Размове Паляка з Літвінам» падкрэсліваецца вялікая роля ў дзяржаве рады. Узгаданая фраза «Няхай кіруе кароль, а каралём не кіруе ніхто, толькі Бог і права», якую можна палічыць за доказ схільнасці аўтара да абсалютызму, мае далейшы працяг: «А каб ведаў (кароль. – *І. Б.*), што кажа Бог і чаму вучыць права, яму дадзены паводле старажытнай і добрай пастановы дзве рады – духоўная і свецкая, якія называюцца сенатам» [Rozmowa... 1890:50]. Дзве рады павінны дапамагаць манарху ў кіраванні дзяржавай на аснове ўсталяваных прававых норм. У тэксце, аднак, няма канкрэтных указанняў на прынцыпы ўзаемаадносін паміж манархам і радай. У той жа час у «Размове Паляка з Літвінам» у панегірычным стылі распавядаецца пра слаўныя традыцыі літвінскіх паноў. У значнай ступені падобны расповед быў абумоўлены неабходнасцю адказу на зняважлівую характарыстыку С. Ажахоўскім магнатаў ВКЛ як нявольнікаў. Адказ гучыць наступным чынам: «Гэтыя нявольнікі збіралі вакол сябе грамады, амаль цэлыя войскі людзей абодвух народаў, служылі ім высакародныя і палякі і літвіны. Вакол іх знаходзілася шмат людзей рознага стану і народу; іх двары выязджалі, як двары князёў ці нават каралёў. Сваімі дварамі яны здзіўлялі маскоўцаў і татар. Яны сурова выступалі супраць непрыяцеляў, не чакаючы падаткаў, бедных серабшчын і высмажаных пабораў, не чакаючы мізэрнага земскага рушэння» [Rozmowa... 1890:29–30]. Далей ідзе пералік вайсковых заслуг літвінскіх паноў, пачынаючы ад часоў Гедыміна і да пераможнай Ульскай бітвы 1564 г. з маскоўскімі войскамі (не забывае пры гэтым аўтар узгадаць пра тое, як войскі ВКЛ перамагалі палякаў у часы Гедыміна) [Rozmowa... 1890:30–31]. Усё гэта павінна было прадэманстраваць вялікае

значэнне арыстакратыі і Рады як яе рэпрэзентатыўнага органа ў сістэме дзяржаўна-палітычнага ладу ВКЛ. Акцэнт на паспяховай арганізацыі дзяржаўнага апарату ВКЛ у мінулым выступае як доказ эфектыўнасці сістэмы, у якой важную ролю мае арыстакратычная Рада, у супрацьвагу неэфектыўнай сістэме сучаснай Польшчы, пабудаванай на шляхецкай дэмакратыі. Дадзеная эфектыўнасць абгрунтоўваецца тым, што кіраванне дзяржавай патрабуе адпаведных ведаў, вопыту, пэўнай палітычнай культуры. Таму выканаць задачы ў разглядаемай сферы могуць толькі належным чынам падрыхтаваныя людзі; калі кіраваннем пачынаюць займацца шырокія масы, якія не маюць адпаведнай падрыхтоўкі, утвараецца хаос [Rozmowa... 1890:50–51]. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» адмаўляе ідэю роўнасці шляхты. На яго думку, паны як «старшая брацця» павінны займаць дамінуючае становішча ў сацыяльна-палітычным жыцці ў адносінах да шляхты. Выказваецца незадаволенасць з нагоды палітычнай актывізацыі шляхты, знікнення ў яе павагі да паноў-рады, што звязваецца з польскім уплывам.

Месца сейма ў сістэме дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў «Размове Паляка з Літвінам» не разглядаецца. Можна меркаваць, што яе аўтар не надаваў дадзенаму органу дзяржаўнай улады істотнага значэння. Характарыстыка сеймаў і сеймікаў у Польскім Каралеўстве мае негатыўны характар: іх дзейнасць разглядалася як праява шляхецкай сваволі, бязладдзя [Rozmowa... 1890:34–36]. Пытанні, якія ў Польшчы знаходзяцца ў кампетэнцыі сейма, павінны, як лагічна вынікае з тэксту, вырашаць манарх і яго рада.

Ідэалу «вольнай дзяржавы», правільна арганізаванай манархіі, структура ўладкавання якой у агульных рысах прадстаўлена ў «Размове Паляка з Літвінам», супрацьпастаўляюцца, з аднаго боку, тыранія, з другога – шляхецкая дэмакратыя.

Пад тыраніяй разумеецца тып дзяржаўнага ўладкавання, пры якім правіцель, які кіруе дзяржавай паводле ўласнай сваволі, не прытрымліваецца норм усталяванага права. У тыранічнай дзяржаве адсутнічае свабода, паколькі няма гарантый бяспекі для яе падданых, што з'яўляюцца закладнікамі ірацыянальнай волі ўладара. Варта ўзгадаць, што, паводле С. Ажахоўскага, такі лад пануе ў кожным княстве, у тым ліку і ў ВКЛ. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» таксама ўзгадвае пра гэта. Аднак з дапамогай шматлікіх аргументаў ён даводзіць тое, што ВКЛ з'яўляецца «вольнай дзяржавай». Акцэнт на шматлікіх дабрадзейнасцях вялікіх князёў з дынастыі

Ягелонаў таксама закліканы абвергнуць тэзіс С. Ажахоўскага [Rozmowa... 1890:66–67]. У «Размове Паляка з Літвінам» змяшчаецца ідэя недапушчальнасці цярпімага стаўлення да тыраніі, а таксама права падданых на супраціўленне дэспатычнай уладзе: «Такога б (тырана. – *І. Б.*) Літва не цярпела б, нават, калі той меў паходжанне з яе крыві. Старалася б знайсці іншага, лепш нават чужаземца» [Rozmowa... 1890:66]. У якасці прыкладу супраціўлення тыраніі ў гісторыі ВКЛ прыводзіцца забойства вялікага князя Жыгімонта Кейстутавіча ў 1440 г. Гэты акт абвяшчаецца доказам існавання традыцый свабоды ў палітычнай культуры грамадства ВКЛ, якая не дапускае магчымасці трывалага ўкаранення тыраніі [Rozmowa... 1890:47–48]. У цэлым ідэя аб праве падданых на супраціўленне тыраніі была шырока распаўсюджана ў еўрапейскай сацыяльна-палітычнай думцы Сярэднявечча і Новага часу, таму лічыць яе арыгінальнай нельга[*]. Галоўны сэнс яе актуалізацыі ў «Размове Паляка з Літвінам» палягае ў тым, што манарх абавязаны прытрымлівацца ўстаноўленага ў дзяржаве права і ўлічваць інтарэсы палітычнай (духоўнай і свецкай) эліты, якая выступае гарантам права. Прывядзенне прыкладу з Жыгімонтам Кейстутавічам, які быў забіты ў выніку змовы арыстакратыі, яскрава сведчыць пра гэта.

Таксама негатыўная ацэнка прысутнічае ў адносінах да шляхецкай дэмакратыі. Пры разглядзе пытання свабоды ў дзяржаве ўжо згадвалася пра крытычнае стаўленне аўтара «Размовы Паляка з Літвінам» да дзяржаўна-палітычнага ўладкавання Польшчы, у якім цэнтральнае месца займае шляхта. Дадзенае ўладкаванне разглядаецца як «сваволя», анархія, што вядзе да крызісу ўлады. Фактычна шляхецкая дэмакратыя кваліфікуецца як стан «вайны ўсіх супраць усіх», што пазбаўляе грамадзян бяспекі, абароненасці з боку дзяржавы. Адмоўную рэакцыю ў аўтара раглядаемага твора выклікае занясцце пануючага становішча ў сацыяльна-эканамічным і сацыяльна-палітычным жыцці польскага грамадства прадстаўнікамі сярэдняй шляхты, якія паступова адсоўвалі на задні план старыя арыстакратычныя роды: «<...> У вас хто ўзвысіцца з дапамогай або гаспадаркі, або шлюбу, спадчыны, паводзінамі, красамоўствам, парушэннем правоў, той пан! Служы яму <...>» У супрацьвагу гэтаму даецца прыклад ВКЛ, дзе трэба падпарадкоўвацца некалькім нямногім высакародным панам, а не кожнаму самавольнаму шляхціцу [Rozmowa... 1890:48]. Такім чынам, робіцца выснова, што шляхецкая дэмакратыя, таксама як і яе супрацьлегласць – тыранія, заснавана на сваволі (розніца ў тым, што тыранія – гэта сваволя аднаго, а дэмакратыя – сваволя мас), якая па сутнасці прыводзіць да няволі: «Сваволя ваша супраць паноў, рад, <...> дзёрзкасць, нястрыманасць – гэта сапраўдная няволя» [Rozmowa... 1890:45]. Негатыўна аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» ацэньвае ўзрастанне палітычнай актыўнасці шляхты ў ВКЛ у сярэдзіне XVI ст., што спрыяла ўкараненню ў Вялікім Княстве элементаў шляхецкай дэмакратыі. У тэксце ўскосна з асуджэннем узгадваецца пра патрабаванні шляхецкага руху, такія як рэфармаванне суда, барацьба са злоўжываннямі службовых асоб, у кантэксце ідылічнага замілавання шляхтай мінулага, прадстаўнікі якой «не пыталіся, як хто жыве дома, як судзіць, як кіруе, ці годны пасады або не той, каго на яе прызначыў Бог праз уладара» [Rozmowa... 1890:32]. «Размова Паляка з Літвінам» была створана ў час правядзення судовай, адміністрацыйна-тэрытарыяльнай і парламенцкай рэформ 1564–1566 гг. Відавочна, што правядзенне гэтых рэформ у духу шляхецкай дэмакратыі аўтарам ацэньвалася крытычна, што супадала з сацыяльна-палітычнымі інтэнцыямі магнатэрыі. Непажаданая, з пункту гледжання аўтара разглядаемага твора, палітычная эмансіпацыя шляхты з'яўляецца, на яго думку, вынікам польскага ўплыву. Апошняе сцвярджэнне павінна было абгрунтаваць неабходнасць не дапусціць магчымай уніі з Польшчай у форме інкарпарацыі для таго, каб захаваць асновы адметнага дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў ВКЛ і засцерагчы яго ад рэфармавання пад уплывам польскай шляхецкай дэмакратыі.

Крытыкуючы шляхецкую «сваволю», аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» таксама з асуджэннем выказваецца пра ўзмацненне эксплуатацыі сялянства і ўціск правоў мяшчан з боку шляхты: «<...> Ніжэйшыя станы ўціскаеце, проста за нішто для сябе маеце, мяшчанскі і земляробчы станы ледзве людзьмі лічыце, часам больш пагардліва да іх ставіцеся, чым да яўрэяў; больш клапоціцеся пра яўрэйскую, чым пра іхнюю свабоду» [Rozmowa... 1890:51–52]. Такім чынам, тут заўважаны той факт, што развіццё шляхецкіх вольнасцяў

[*] У Сярэднявеччы дадзеная ідэя найбольш акцэнтавана была адлюстравана ў творчасці Фамы Аквінскага, які абгрунтоўваў права на супраціўленне тыраніі і дэтранізацыю тыранічнага манарха з адпаведнымі прэрагатывамі царквы, заклікаючы кантраляваць дзейнасць свецкіх правіцеляў. Шырокі водгук гэта ідэя мела ў контррэфармацыйнай думцы, дзе яна выкарыстоўвалася ў першую чаргу для абгрунтавання барацьбы супраць некаталіцкіх манархаў. У гэтым кантэксце развіваецца і думка С. Ажахоўскага, які супраціўленне злоўжываннем з боку манарха звязваў з дзейнасцю каплана-каранатара.

суправаджалася адначасовым павелічэннем залежнасці сялянства ад шляхты як у Польшчы, так і ў ВКЛ. У той жа час больш глыбока праблема ўзаемаадносін паміж станамі аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам» не закранаецца; агульны станавы падзел грамадства з указаннем правоў і абавязкаў асобных станаў, як, напрыклад, у творах С. Ажахоўскага*, у разглядаемай працы адсутнічае. Можна меркаваць, што аўтар твора наўрад ці быў перакананым праціўнікам феадальнай эксплуатацыі, а толькі выступаў супраць яе крайнасцей. Падобная пазіцыя дазваляла арыстакратыі ВКЛ, інтарэсы якой адлюстроўваў аўтар «Размовы Паляка з Літвінам», пазіцыянаваць сябе ў якасці абаронцаў ніжэйшых станаў ва ўмовах запрыгоньвання сялянства, галоўнымі ініцыятарамі якога, ва ўсялякім выпадку ў Польшчы, былі дзеячы шляхецкага руху.

Такім чынам, аналіз праблемы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў «Размове Паляка з Літвінам» дазваляе сцвярджаць, што ў дадзеным творы ў якасці найлепшага тыпу дзяржавы пастулюецца манархія, абмежаваная духоўнай і свецкай арыстакратыяй, засяроджанай у спецыяльным органе дзяржаўнага кіравання – Радзе. Сацыяльна-палітычны ідэал аўтара знаходзіцца ў мінулым, XV – першай палове XVI ст., калі адбывалася станаўленне і развіццё арыстакратычнай манархіі ў ВКЛ і калі, паводле аўтара, мела месца гарманічнае ўзаемадзеянне манарха і Рады ў кіраванні дзяржавай без умяшання прадстаўнікоў іншых станаў. Падобная мадэль дзяржаўнага ўладкавання разглядаецца як найбольш эфектыўная. У якасці пагроз для яе разглядаюцца тыранія і ў першую чаргу шляхецкая дэмакратыя. Патрабаванні рэфармавання дзяржавы з боку шляхты ў сярэдзіне XVI ст. ацэньваюцца рэзка адмоўна. У гэтай сувязі можна пагадзіцца са сцвярджэннямі тых даследчыкаў, якія адзначаюць кансерватызм і традыцыяналізм разглядаемага твора [Янушкевіч 2007:303; Baryczowa 1936–1937:168]. У цэлым ідэі адносна дзяржаўна-палітычнага ўладкавання, выказаныя ў «Размове Паляка з Літвінам», адлюстроўваюць інтарэсы магнатэрыі ВКЛ. Узнікае, аднак, пры гэтым пытанне, чаму аўтар акцэнтуе ўвагу найперш на аўтарытэце манархічнай улады ва ўмовах, калі ў 1560-я гг. фактычна мела месца пэўнае супрацьстаянне паміж манархам і Радай

* С. Ажахоўскі вылучае 6 станаў у грамадстве: каплан, кароль, шляхта, купцы, рамеснікі, сяляне. Пры гэтым правамі грамадзян Польскага Каралеўства, на яго думку, павінны валодаць толькі першыя тры станы; купцы, рамеснікі і сяляне разглядаюцца як слугі грамадзянскіх станаў [Orzechowski 1984:26–29].

паводле пытання ўніі*. Патлумачана гэта можа быць дзвюма прычынамі. Па-першае, пастулаты шляхецкага руху па сутнасці былі накіраваны на аслабленне ўлады не толькі Рады, але і вялікага князя, а таму абарона годнасці манархічнай улады, якая ў свядомасці людзей Сярэднявечча і ранняга Новага часу мела асаблівы статус, можа разглядацца ў дадзеным кантэксце як сімвал абароны ўсталяванага дзяржаўна-палітычнага ладу, заснаванага на сумесным кіраванні манарха і арыстакратычнай Рады. Па-другое, акцэнтаванне аўтарытэту ўлады вялікага князя можна разглядаць як пэўны заклік да Жыгімонта II Аўгуста аб супрацоўніцтве з магнатэрыяй, як альтэрнатыву саюзу манарха з сярэдняй шляхтай.

7.1.2. Праблема рэалізацыі ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам

Аналіз праблемы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў «Размове Паляка з Літвінам» заўсёды меў перад сабой кантэкст актуальнай падрыхтоўкі да ўніі ВКЛ з Польскім Каралеўствам. Адносіны да ўніі ў разглядаемым творы маюць неадназначны характар.

З аднаго боку, аўтар твора падкрэслівае пазітыўны характар самой ідэі ўніі, што дэкларавана ўжо на першай старонцы «Размовы Паляка з Літвінам»: «Хочам быць з вамі разам». Гэтая ідэя некалькі разоў узнаўляецца ў творы [Rozmowa... 1890:1, 49, 76–77]. Аднак праект інкарпарацыі ВКЛ ў Польскае Каралеўства разам з тым рашуча адмаўляецца. Як вышэй было паказана, аўтар разглядаемага твора бачыць ВКЛ самадастатковай «вольнай дзяржавай». У дадзеным творы сцвярджаецца ідэя дзяржаўнага суверэнітэту: «Хочам карыстацца свабодай, у якой з ласкі Божай даўно знаходзімся, але сваю, здаўна ўсталяваную і добра ўладкаваную дзяржаву, далучыўшы да вашай, страціць не хочам <...>» [Rozmowa... 1890:1]. У гэтай сувязі ўнія бачыцца магчымай толькі на раўнапраўнай аснове, пры захаванні адметнага дзяржаўнага ладу ў ВКЛ. Польскі праект уніі выклікае перасцярогі ў сувязі з заганамі грамадска-палітычнага жыцця ў Польскім Каралеўстве. Вышэй адзначаны акцэнт, які рабіўся ў «Размове Паляка з Літвінам», на шляхецкай «сваволі» ў Польшчы выступае ў якасці аргумента супраць інкарпарацыйнага праекта. Як прыклад адмоўнага ўплыву «польскай свабоды» на грамадскае

* Трэба адзначыць, што ў першай палове XVI ст. у адносінах паміж вялікім князем і Радай таксама нярэдка прысутнічалі супярэчнасці, што пераканаўча прадэманстравана М. К. Любаўскім [Любавский 1900:171–282].

жыццё ў ВКЛ прыводзяцца свавольныя паводзіны польскіх жаўнераў, што знаходзіліся на тэрыторыі ВКЛ ва ўмовах вайны з Масковіяй [Rozmowa... 1890:44–45].

Магчымасць рэалізацыі ўніі ВКЛ з Польскім Каралеўствам бачыцца аўтару «Размовы Паляка з Літвінам» пры выкананні пэўных умоў. Падкрэсліваецца неабходнасць забеспячэння «згоды», стабільнасці ў грамадстве, каб унія магла стварыць па-сапраўднаму трывалае аб'яднанне. Асабліва акцэнтуецца пры гэтым пытанне рэлігійнага адзінства. Аўтар працы сцвярджае, што дзяржаўная ўнія можа мець эфект толькі ва ўмовах монаканфесійнага грамадства. Таму ўвага скіроўваецца на тое, што спачатку як у ВКЛ, так і ў Польшчы павінен быць пераадолены рэлігійны раскол, народжаны Рэфармацыяй, забяспечана рэлігійнае адзінства, а потым можна ажыццяўляць намаганні, накіраваныя на палітычнае аб'яднанне дзвюх дзяржаў: «<...> Дзе з Богам няма аб'яднання, не будзе аб'яднання і з народам; Бог раз'яднае тых, хто не мае з ім адзінства» [Rozmowa... 1890:79]. У гэтым кантэксце аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» як прадстаўнік контррэфармацыйнага руху і адначасова абаронца суверэнітэту ВКЛ імкнуўся давесці, што пытанне ўніі з'яўляецца неістотным у параўнанні з праблемай захавання пануючага статусу каталіцкай царквы ў абедзвюх дзяржавах.

У якасці пажаданай умовы для рэалізацыі ўніі выступае адыход Польшчы ад прынцыпаў шляхецкай дэмакратыі ў бок ідэалізаванай аўтарам разглядаемага твора і дапасаванай ім да дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ВКЛ мадэлі арыстакратычнай манархіі: «Калі хочаце, каб мы былі з вамі сапраўды аб'яднаныя <...>, не навязвайце нам празмерную сваволю вашай дзяржавы, трымайце ў пашане ўладара і раду <...>, трымайцеся старой рады, вучыце маладых слухаць яе» [Rozmowa... 1890:50]. Аднак у Польшчы адсутнічалі рэальныя перадумовы для гэтага, і аўтар наўрад ці спадзяваўся на нейкія змены ў дадзеным напрамку. Можна меркаваць, што галоўны сэнс прыведзенага выказвання палягае ў тым, каб падкрэсліць недапушчальнасць дэфармацыі дзяржаўна-палітычнага ладу ВКЛ у бок шляхецкай дэмакратыі, захавання яго спецыфікі ва ўмовах палітычнага саюзу з Польшчай. Гэта пацвярджаецца тым, што ў разглядаемым творы ўказваецца на асцярожнае стаўленне арыстакратычнай эліты ВКЛ да ўніі з-за боязі распаўсюджання польскай анархіі, выкліканай шляхецкай «сваволяй» на Вялікае Княства [Rozmowa... 1890:49].

У «Размове Паляка з Літвінам» выстаўлена таксама цалкам прагматычная ўмова заключэння ўніі – вайсковая дапамога з боку Польшчы Вялікаму Княству ў Інфлянцкай вайне. Пра гэта аўтар выказваецца вельмі катэгарычна: «Цягнеце нас да ўніі, на колькіх сеймах праводзіце дыскусію вакол яе; лепш вызваліце нас з рук непрыяцеля, які ў Смаленску і Пскове, а перад тым у Ноўгарадзе Вялікім і Северы, а год таму ў Полацку, нібыта на шыі ўсеўшыся, душыць нас, а вы нас да сябе за ногі хапаеце, замест адзінства вы нас не тое што раздвоіце – разарвеце на шматы». Далей ідзе працяглы фрагмент, у якім утрымліваецца заклік да польскай шляхты пра дапамогу ВКЛ у барацьбе з Масковіяй і Крымскім ханствам [Rozmowa... 1890:44–45].

Такім чынам, погляды на праблему ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам, выкладзеныя ў «Размове Паляка з Літвінам», уяўляюць сабой фактычна рэпрэзентацыю праекта інтэграцыі, выпрацаванага ў Радзе ВКЛ у 1560-я гг. (праект, прадстаўлены на Варшаўскім каронным сейме 1563/1564 гг., votum Віленскага біскупа В. Пратасевіча на Берасцейскім сейме 1566 г.) Унія разглядаецца як аб'яднанне дзвюх суверэнных дзяржаў на раўнапраўнай аснове, пры захаванні адметнасцей дзяржаўна-палітычнага ладу. Пры гэтым рэалізацыя ўніі звязваецца з дапамогай Польскага Каралеўства ВКЛ у Інфлянцкай вайне.

7.1.3. Праблема талерантнасці і ўзаемаадносіны дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве

Разглядаемая праблема паўстае ў сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ у сярэдзіне XVI ст. у сувязі з фарміраваннем і развіццём рэфармацыйнага руху. Сітуацыя шматканфесійнасці прысутнічала ў ВКЛ працяглы час і выяўлялася перадусім ва ўзаемаадносінах паміж каталіцкай і праваслаўнай канфесіямі. Выбух Рэфармацыі і далучэнне да яе значнай часткі шляхты, у тым ліку магнатэрыі, істотна змянілі канфесійны баланс у палітычнай эліце ВКЛ і патрабавалі ад прадстаўнікоў розных рэлігійных груп вызначэння сваёй пазіцыі адносна талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве. У сярэдзіне XVI ст. у ВКЛ і Польшчы была шырока распаўсюджана ідэя склікання так званага нацыянальнага сабора, якую падтрымлівалі дзеячы рэфармацыйнага руху, а таксама прыхільнікі памяркоўных рэформ у межах каталіцкай

царквы*. На яе аснове склаліся два ідэйна-канцэптуальныя падыходы да праблемы талерантнасці і ўзаемаадносін рэлігійных і дзяржаўных інстытутаў.

У творчасці польскага гуманіста і дзяржаўна-палітычнага дзеяча Анджэя Фрыча Маджэўскага быў рэпрэзентаваны «хрысціянска-гуманістычны» падыход, у аснове якога знаходзілася эразміянская экуменічная традыцыя. Галоўнай яго ідэяй выступае ўтапічны праект аднаўлення адзінства сусветнай хрысціянскай царквы на аснове кампрамісу паміж усімі хрысціянскімі канфесіямі, знойдзенага ў свабоднай дыскусіі з удзелам прадстаўнікоў усіх сацыяльных груп. Вялікая роля надаецца пры гэтым дзяржаўнай уладзе, галоўная функцыя якой у рэлігійнай сферы палягае ў тым, каб шляхам наяўных прававых сродкаў імкнуцца да ўстанаўлення ў дзяржаве царкоўнага адзінства, не выкарыстоўваючы пры гэтым гвалтоўных метадаў. У якасці неабходнай умовы рэалізацыі экуменічнага праекта разглядаецца забеспячэнне міжканфесійнай цярпімасці ў грамадстве, на карысць якой прыводзяцца палітыка-прагматычныя і маральна-рэлігійныя аргументы [Modrzewski 1957:406–416; Modrzewski 1959:147–150, 240–250; Ogonowski 1997:144–146].

* Генезіс ідэі «нацыянальнага сабора» звязаны з правядзеннем па ініцыятыве папства Трыдэнцкага сабора (1545–1563 гг.), мэтай якога з'яўлялася абмеркаванне ўзнікшых праблем у межах каталіцкай царквы і правядзенне неабходных рэформ. На саборы разгарнулася дыскусія паміж прадстаўнікамі контррэфармацыйнага руху і прыхільнікамі рэфармавання царквы і кампрамісу з пратэстантамі. Сабор выклікаў спадзяванні на абнаўленне царквы і ў многіх прыхільнікаў царкоўнай рэформы ў ВКЛ і Польскім Каралеўстве. Аднак, калі на Трыдэнцкім саборы выявілася перавага контррэфармацыйных сіл, узнікае ідэя правядзення партыкулярнага «нацыянальнага сабора», на якім былі б вырашаны тыя пытанні царкоўнай рэформы, якія заставаліся нявырашанымі на Сусветным саборы. Пытанне склікання «нацыянальнага сабора» рэгулярна ўзнімалася на ўсіх каронных сеймах у перыяд каралявання Жыгімонта II Аўгуста. Праекты, складаемыя прадстаўнікамі рэфармацыйнай шляхты на сеймах у справе рэлігійных адносін у грамадстве, заўсёды змяшчалі ў сабе ўказанне на іх часовы характар, «да склікання сабора». У 1550-я гг. ідэя «нацыянальнага сабора» знайшла падтрымку з боку караля. У 1555 г. Жыгімонт II Аўгуст накіраваў у Рым дэлегацыю з інструкцыямі, што змяшчалі патрабаванні ўвядзення народнай мовы ў літургіі, камуніі пад двума відамі для міран, адмены цэлібату; у выпадку адхілення дадзеных прапаноў на Сусветным саборы рэкамендавалася скліканне нацыянальнага сабора [Frankiewicz 1922:267–268]. Аднак у далейшым кароль адмовіўся ад падобных планаў пад уплывам контррэфармацыйнага каталіцкага духавенства. Ідэя склікання «нацыянальнага сабора» захоўвалася, аднак, у пратэстанцкіх колах нават пасля завяршэння Трыдэнцкага сабора, пра што сведчыць, напрыклад, тэкст «Сандамірскай канфесіі» 1570 г.

Некалькі іншы падыход быў прадстаўлены ў пратэстанцкай тэалагічнай і сацыяльна-палітычнай думцы. З аднаго боку, у сеймавых праектах і выступленнях пратэстанцкай шляхты на каронных сеймах у 1550–1560-я гг. дамінавала ідэя «свабоды веры», што змяшчала ў сабе патрабаванні размежавання функцый дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў пры перавазе дзяржаўнай улады; прыярытэт дзяржаўнага права перад асобным царкоўным заканадаўствам; ліквідацыі спецыфічных прывілеяў каталіцкага духавенства; «свабоды пропаведзі Слова Божага», пад чым фактычна разумелася талерантнасць у дачыненні розных ідэйных плыняў у межах хрысціянства. У той жа час у тэалагічных пратэстанцкіх творах разглядаемага перыяду маюць месца пастуляванне права дзяржаўнай улады на ўстанаўленне афіцыйнай канфесіі; абгрунтаванне абавязку дзяржаўнай улады выкарыстоўваць механізмы прымусу для падаўлення іншаверства; падзел відаў дзяржаўнай улады на «пабожныя» і «непабожныя» ў залежнасці ад выканання абавязкаў у рэлігійнай сферы. Сеймавыя пратэстанцкія праекты «свабоды веры» могуць разглядацца ў дадзеным кантэксце як часовая праграма-мінімум, у той час як праграмай-максімум выступае прыняцце пратэстанцкай канфесіі ў якасці афіцыйнай. Такім чынам, пратэстанцкі падыход характарызаваўся інструментальным выкарыстаннем прынцыпаў рэлігійнай цярпімасці і спадзяваннямі на дасягненне пануючага становішча пратэстантызму ў грамадстве з дапамогай механізмаў дзяржаўнай улады, у сувязі з чым пануе ідэя аб вызначальнай ролі дзяржавы ў рэгуляванні міжканфесійных адносін [Бортнік 2007c:288–310]. У ВКЛ дадзены падыход упершыню быў прадстаўлены ў лісце ад імя Мікалая Радзівіла Чорнага ад 1 верасня 1556 г., адрасаванага папскаму нунцыю Алаізію Ліпаману [Dwa listy łacińskie 1905:7–37].

З'яўленне названых падыходаў патрабавала выпрацоўкі ўласнай пазіцыі паводле пытанняў талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве з каталіцкага боку. У гістарычнай літаратуры ў сувязі з гэтым адзначаецца пасіўная пазіцыя каталіцкага духавенства ў барацьбе з рэфармацыйным рухам, што ў значнай ступені было абумоўлена далучэннем да апошняга буйнейшых магнатаў Вялікага Княства. Так, ніводзін з біскупаў ВКЛ не прысутнічаў на Ловіцкім сінодзе польскіх біскупаў у 1556 г., дзе быў прыняты шэраг рашэнняў, накіраваных супраць распаўсюджання Рэфармацыі [Kosman 1973:104]. «Размова Паляка з Літвінам» становіцца першым творам, што паходзіць з тэрыторыі ВКЛ, у якім

адлюстраваны контррэфармацыйны падыход да разглядаемай праблемы. М. Барычова адзначае паслядоўнае адстойванне інтарэсаў каталіцкай царквы ў гэтым творы як адзін з доказаў таго, што яго аўтарам з'яўляецца А. Ратундус, вядомы як актыўны дзеяч контррэфармацыйнага руху ў ВКЛ, які рэгулярна падтрымліваў сувязь з галоўным ідэолагам польскай Контррэфармацыі, Вармінськім біскупам С. Гозіем [Baryczowa 1936–1937:137]. Незалежна ад таго, хто быў аўтарам «Размовы Паляка з Літвінам», у дадзеным творы выразна прасочваюцца інтэнцыі, сугучныя з пастулатамі контррэфармацыйнага падыходу да праблемы талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у польскай тэалагічнай і сацыяльна-палітычнай думцы, найбольш канцэнтравана адлюстраванага ў 1550–1560-я гг. у працах С. Гозія, М. Кромера, С. Ажахоўскага. Характэрна, што, праводзячы вострую палеміку з С. Ажахоўскім паводле праблем дзяржаўна-палітычнага ўладкавання і ўніі, аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» займае амаль ідэнтычныя з ім пазіцыі ў вырашэнні праблемы рэлігійных адносін у грамадстве.

Аўтар разглядаемага твора выступае паслядоўным каталікам. У «Размове Паляка з Літвінам» адсутнічае разгляд доказаў ісціннасці вучэння рымска-каталіцкай царквы, што было характэрна для тэалагічных твораў каталіцкіх дзеячаў таго часу, паколькі гэта не адпавядала накіраванасці твора. Аднак можна не сумнявацца ў тым, што яго аўтар прытрымліваўся пастулату аб абсалютнай ісціннасці каталіцкага веравучэння. Адпаведна іншаверцы разглядаюцца як носьбіты памылковых вучэнняў.

Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» выступае прыхільнікам монаканфесійнасці ў грамадстве, выкарыстоўваючы шырока распаўсюджаны ў контррэфармацыйнай думцы канцэпт «згоды», у кантэксце якога стабільнасць у грамадстве звязваецца з наяўнасцю агульных рэлігійных перакананняў. Са спасылкай на антычнага аўтара Лактанцыя Фірмана сцвярджаецца, што адзіная рэлігія – гэта галоўны фактар грамадскага адзінства. У якасці пацвярджэння гэтага тэзісу ўказваецца на канфліктнасць у межах рэфармацыйнага руху паміж рознымі яго плынямі [Rozmowa... 1890:77–78]. Такой адзінай рэлігіяй павінен быць каталіцызм. Панаванне каталіцкай царквы, атрыманне манархам улады з рук каплана выступаюць крытэрыем «вольнай дзяржавы», характарыстыкі якой прыводзіліся пры аналізе праблемы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання. Асобна падкрэсліваецца тое, што манарх павінен быць каталіком [Rozmowa... 1890:7].

Пры разглядзе ўзаемаадносін дзяржавы і каталіцкай царквы актуалізуецца ідэя «капланскага каралеўства», якая сфарміравалася ў заходнееўрапейскай думцы эпохі Сярэднявечча і знайшла абгрунтаванне ў дыскурсе польскага контррэфармацыйнага руху ў сярэдзіне XVI ст. (С. Гозій, С. Ажахоўскі). Сутнасць яе палягае ў сцвярджэнні мадэлі арганічнага адзінства свецкай і духоўнай улады пры прыярытэце апошняй. Асноўнай функцыяй дзяржаўнай улады абвяшчаецца захаванне грамадскага спакою; пры гэтым умовай выступае тое, што дадзеная ўлада павінна абараняць царкву і не мае права прымаць самастойныя рашэнні паводле рэлігійных пытанняў. Абавязак духоўнай улады заключаецца ў пошуку, выяўленні і асуджэнні ерэтычных вучэнняў, а абавязкам свецкай улады з'яўляецца выкарыстанне карных сродкаў супраць іх прадстаўнікоў. У выпадку, калі свецкая ўлада не выконвае сваіх абавязкаў у сферы абароны пануючай рэлігіі, духоўны кіраўнік мае права санкцыянаваць непадпарадкаванне падданых манарху, нават дэтранізаваць апошняга і выконваць пры пэўных умовах функцыі свецкай улады [Hosius 1562:47–52; Orzechowski 1858:4–63, 80–111].

Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» адзначае тое, што цалкам падтрымлівае канцэпцыю «капланскага каралеўства», прапанаваную С. Ажахоўскім (нязгоду ў яго выклікае толькі адмаўленне наяўнасці рыс «капланскага каралеўства» ў ВКЛ) [Rozmowa... 1890:8]. Таксама, як і С. Ажахоўскі, ён сцвярджае прыярытэт духоўнай улады перад свецкай у тым, што манарх атрымлівае ўладу з рук каплана-каранатара, а таксама ў кантролі, які ажыццяўляе апошні над дзейнасцю манарха. Пры аналізе функцый Рады ў сістэме дзяржаўнага апарату падкрэсліваецца абавязак духоўнай яе часткі, г. зн. біскупаў, даваць парады ў сферы рэлігійных адносін: «Ад духоўных кароль няхай даведваецца волі і права Божага <...>, а як ад духоўных, так і ад свецкіх грамадзянскіх правоў, якія называюцца politicas leges; бо духоўны стан з'яўляецца найбольш значным <...>» [Rozmowa... 1890:50–51]*. Каталіцкае духавенства, на думку аўтара «Размовы Паляка з Літвінам», выступае гарантам непарушнасці права ў дзяржаве. У выпадку, калі б духоўны стан адсутнічаў, «не будзе нікога,

* Для параўнання думка С. Ажахоўскага: «Калі Карона Польская з'яўляецца каралеўствам, тады яно мае караля; калі мае караля, тады мае каплана, які каранує таго караля <...> А калі Польшча не мае каплана, тады не мае і караля; а калі Польшча не мае караля, тады Польшча не з'яўляецца каралеўствам» [Orzechowski 1858:111].

ад каго б кароль мог навучыцца волі Божай, без якой і не будзе ведаць і свецкіх правоў». Духавенства канфесій, якія ўзніклі ў выніку Рэфармацыі, не можа стаць заменай каталіцкаму. Гэта тлумачыцца тым, што вучэнне каталіцкай царквы абапіраецца на ўсталяваную традыцыю, якая цягнецца ад апостальскіх часоў, а рэфармацыйныя вучэнні абапіраюцца на адрозныя паміж сабой інтэрпрэтацыі Святога Пісання, якія вынікаюць з недасканалага чалавечага розуму, а таму без аўтарытэтнай духоўнай інстанцыі ў выглядзе каталіцкай іерархіі, ісціннае тлумачэнне як духоўнага, так і свецкага права немагчымае, сацыяльна-палітычныя адносіны пераўтворацца ў хаос [Rozmowa... 1890:51]. Падобныя погляды вытрыманыя ў кантэксце контррэфармацыйнага пастулату аб каталіцкай царкве як апірышчы грамадскай стабільнасці.

Узнікае, аднак, пытанне, якое месца ў грамадстве павінны займаць некаталіцкія канфесіі? У «Размове Паляка з Літвінам» выкарыстоўваецца дыферэнцыраваны падыход у адносінах да іх. Стаўленне да праваслаўя дастаткова талерантнае: указваецца на тое, што паводле права ВКЛ падданыя могуць належаць «або да рымскай, або да грэчаскай царквы» [Rozmowa... 1890:7]. Аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» адмоўна ставіцца да Віленскага прывілею 1563 г., паводле якога праваслаўным было дазволена займаць вышэйшыя дзяржаўныя пасады, аднак адзначае, што талерантнасць у дачыненні да праваслаўных – меншае зло ў параўнанні з талерантнасцю да рэфармацыйных вызнанняў*. Вызначаецца статус праваслаўнай царквы як цярпімай канфесіі са спасылкай на аўтарытэт Фларэнтыйскага сабора [Rozmowa... 1890:28]**.

* Пры гэтым аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» замоўчвае тое, што фактычна большасць месцаў свецкіх урадоўцаў у Радзе ВКЛ у 1560-я гг. належала пратэстантам (з прыняццем Віленскага прывілею 1563 г., які ўраўноўваў у палітычных правах шляхту ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў, гэтая сітуацыя набыла легітымны характар). Патлумачана гэта можа быць тым, што, выступаючы з апалогіяй грамадска-палітычных парадкаў у ВКЛ у супрацьвагу Польскаму Каралеўству, аўтар імкнецца ўсяляк зменшыць факт распаўсюджання рэфармацыйнага руху ў ВКЛ і, наадварот, перабольшыць яго ў Польшчы.

** Характэрна, што ў межах контррэфармацыйнага руху ў Польскім Каралеўстве найбольш прыхільную да праваслаўных пазіцыю займаў С. Ажахоўскі, які прызнаваў прававернасць апошніх, адмаўляў наяўнасць значных адрозненняў у веравучэнні праваслаўнай і каталіцкай цэркваў і галоўную праблему бачыў у арганізацыйным аб'яднанні абедзвюх цэркваў у форме ўніверсальнай уніі. Супрацьлеглы падыход рэпрэзентаваў С. Гозій, які лічыў магчымым аб'яднанне «схізматыкаў» з рымскай царквой толькі ў сэнсе навяртання па мадэлі навяртання «ерэтыкоў»

У той жа час стаўленне да рэфармацыйных вызнанняў, якія кваліфікуюцца як «ерасі», у «Размове Паляка з Літвінам» мае крайне негатыўны характар. У адносінах да прадстаўнікоў рэфармацыйнага руху ўжываюцца інвектывы, характэрныя для рэлігійнай палемікі таго часу, кшталту «чарнакніжнікі», «няшчасная і ядавітая секта» [Rozmowa... 1890:29, 79]. У кантэксце палемікі з С. Ажахоўскім сцвярджаецца, што з'яўленне «ерасяў» у ВКЛ звязана з польскім уплывам, паколькі асноўныя прапаведнікі «новай веры» з'яўляюцца ў ВКЛ з Польшчы [Rozmowa... 1890:29, 32]. Распаўсюджанне рэфармацыйных вучэнняў уваходзіць у адзіны кантэкст з уплывам польскай шляхецкай дэмакратыі ў Вялікім Княстве. Інтэнцыяй аўтара «Размовы Паляка з Літвінам» выступае акцэнтуацыя значнасці ўплыву рэфармацыйнага руху ў Польскім Каралеўстве і змяншэнне істотнасці дадзенага ўплыву адносна сітуацыі ў ВКЛ. Адзначаецца, што ў ВКЛ правы і прывілеі каталіцкага духавенства захоўваюцца ў большай ступені, чым у Польшчы. Рэзка асуджаецца рашэнне Пётркаўскага кароннага сейма 1562/1563 гг., паводле якога адмяняўся абавязак дзяржаўных ураднікаў прыводзіць у выкананне пастановы духоўных каталіцкіх судоў аб справах «ерасі». У супрацьвагу гэтаму ўказваецца на адсутнасць падобных рашэнняў у ВКЛ [Rozmowa... 1890:28]*. Аднак у той жа час аўтар «Размовы Паляка з Літвінам» не адмаўляе факту распаўсюджання рэфармацыйнага руху ў ВКЛ. Асаблівае шкадаванне выклікае ў яго факт пераходу ў пратэстантызм прадстаўнікоў літвінскай магнатэрыі, погляды якой у іншых аспектах адлюстраваны ў дадзеным творы. Рэфармацыя разглядаецца як прычына дэфармацыі дзяржаўна-палітычнага ладу. Паводле аўтара разглядаемага твора, адыход шляхты ад каталіцкай царквы выклікае падзенне аўтарытэту манарха і Рады. У гэтым кантэксце ўказваецца на адзінства рэфармацыйнага і шляхецкага палітычнага руху [Rozmowa... 1890:32–33].

У «Размове Паляка з Літвінам» ажыццяўляецца агульная крытыка «ерасяў». На тое, якія павінны выкарыстоўвацца санкцыі

[Rechowicz 1975:57, 63–64]. У цэлым, аднак, да канца XVI ст., калі адбывалася падрыхтоўка да царкоўнай уніі, праблема адносін да праваслаўя займала нязначнае месца ў контррэфармацыйнай думцы.

* Неабходна адзначыць, што права духоўнага каталіцкага суда перадаваць выкананне сваіх рашэнняў у дзяржаўныя ўстановы ў ВКЛ на практыцы амаль не выкарыстоўвалася; таму пытанне пра яго адмену тут не мела актуальнага значэння ў адрозненне ад Польшчы [Kutrzeba 1921:49].

ў дачыненні да «ерэтыкоў», не ўказваецца. У сацыяльна-палітычных абставінах 1560-х гг. было немагчыма з боку нават найбольш радыкальных прадстаўнікоў контррэфармацыйнага руху патрабаваць увядзення прымусовых акцый супраць іншаверцаў. Ліквідацыя «ерасяў» у ВКЛ разглядаецца хутчэй як ідэальнае пажаданне, чым праграма дзеянняў. У канкрэтных умовах, як ужо было паказана, іерархі каталіцкай царквы вымушаны былі супрацоўнічаць з пратэстанцкімі лідарамі Рады ў справе захавання суверэнітэту Вялікага Княства. Крытыка Рэфармацыі ў «Размове Паляка з Літвінам» была адрасавана ў значнай ступені пратэстанцкай магнатэрыі як заклік вярнуцца да каталіцкай царквы, паколькі адыход ад яе нараджае ўсе тыя праблемы, якія пагражаюць усталяванаму грамадска-палітычнаму ладу ў дзяржаве.

Такім чынам, праблема талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве вырашаецца ў «Размове Паляка з Літвінам» у межах контррэфармацыйнага падыходу. Галоўным яго напрамкам выступае крытыка юрыдычнага санкцыянавання рэлігійнай талерантнасці з дапамогай тэакратычнай ідэі «капланскага каралеўства». У той жа час з улікам сацыяльна-палітычнай сітуацыі ў ВКЛ фактычна рэпрэзентуецца згода на неафіцыйнае прызнанне адноснай рэлігійнай цярпімасці як часовай дадзенасці.

Падсумоўваючы, можна зрабіць наступныя высновы на падставе аналізу сацыяльна-палітычнай праблематыкі ў «Размове Паляка з Літвінам».

«Размова Паляка з Літвінам» як сацыяльна-палітычны твор паўстае ў кантэксце ўзаемазвязаных працэсаў, якія адбываліся ў грамадскім жыцці ВКЛ у сярэдзіне XVI ст.: палітычная эмансіпацыя шляхты, ускладненне міжканфесійных адносін у ходзе станаўлення рэфармацыйнага руху, рэформы ў сферы дзяржаўна-прававога ладу і ў першую чаргу падрыхтоўка ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам. Ідэйна-тэарэтычнымі перадумовамі фарміравання твору сталі, з аднаго боку, рэнесансна-гуманістычная традыцыя з характэрнай для яе тэндэнцыяй да асіміляцыі антычных ідэй, з другога боку – контррэфармацыйная ідэалогія.

Пры аналізе праблемы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў «Размове Паляка з Літвінам» у якасці найлепшага тыпу дзяржавы пастулюецца манархія, абмежаваная духоўнай і свецкай арыстакратыяй, засяроджанай у спецыяльным органе дзяржаўнага кіравання – Радзе. Падобная мадэль дзяржаўнага ўладкавання разглядаецца

як найбольш эфектыўная. У якасці пагроз для дадзенай мадэлі разглядаюцца тыранія і ў першую чаргу шляхецкая дэмакратыя. Патрабаванні рэфармавання дзяржавы з боку шляхты ў сярэдзіне XVI ст. ацэньваюцца рэзка адмоўна.

Разгляд праблемы ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам у «Размове Паляка з Літвінам» адлюстроўвае праекты інтэграцыі, выпрацаваныя палітычнай элітай ВКЛ у 1560-я гг. Унія разглядаецца як аб'яднанне дзвюх суверэнных дзяржаў на раўнапраўнай аснове, пры захаванні адметнасцей дзяржаўна-палітычнага ладу. Пры гэтым рэалізацыя ўніі звязваецца з вайсковай дапамогай Польскага Каралеўства ВКЛ у Інфлянцкай вайне.

Праблема талерантнасці і ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў у грамадстве вырашаецца ў «Размове Паляка з Літвінам» у межах контррэфармацыйнага падыходу. Галоўным яго напрамкам выступае крытыка юрыдычнага санкцыянавання рэлігійнай талерантнасці з дапамогай тэакратычнай ідэі «капланскага каралеўства». У той жа час з улікам сацыяльна-палітычнай сітуацыі ў ВКЛ фактычна рэпрэзентуецца згода на неафіцыйнае прызнанне адноснай рэлігійнай цярпімасці як часовай дадзенасці.

7.2. Мадэль дасканалага грамадства і дзяржава Сымона Буднага

Сымон Будны (каля 1530 – 1593) – найбольш яркі беларускі інтэлектуал эпохі Рэнесансу і Рэфармацыі, які набыў агульнаеўрапейскую вядомасць. Кнігі асветніка, выдадзеныя ў Нясвіжы і Лоску, з захапленнем чыталіся ў многіх краінах Еўропы. Гуманістычныя ідэі філосафа ў абарону свабоды чалавека, палымяныя заклікі да паўсюднага панавання ў грамадстве розуму і навукі знаходзілі глыбокі водгук ў сэрцах суайчыннікаў, а таксама ў Германіі, Швейцарыі, Францыі, Англіі, Італіі, Маскоўскай Русі. С. Будны стаў увасабленнем вальнадумства і рэнесанснай смеласці, сімвалам духоўнай велічы і таленту славянскіх народаў.

Таленавіты філосаф, пісьменнік і багаслоў С. Будны, выхаваны на рэнесансна-гуманістычных ідэях, у сваёй творчасці прадоўжыў традыцыі, закладзеныя вялікімі папярэднікамі, славянскімі асветнікамі – Кірылам і Мяфодзіем, Кірылам Тураўскім, Аўраміем Смаленскім, Грыгорыем Цамблакам, Міколам Гусоўскім і Францыскам Скарынам.

Творчы шлях і спадчына. Першая дакументальная згадка пра С. Буднага – кароткі запіс у метрыцы Кракаўскага ўніверсітэта ад 19 кастрычніка 1544 г. Калі зыходзіць з таго, што юнаку ў час паступлення ва ўніверсітэт было каля 14 гадоў – звычайны для пачаткоўцаў узрост, – то можна меркаваць, што ён нарадзіўся прыкладна ў 1530 г. у нейкай Будзе. Дзе знаходзілася Буда, адкуль паходзіў філосаф, дакладна невядома, бо вёсак з такой назвай у Беларусі і ў Польшчы мноства. На карысць беларускага паходжання С. Буднага паказваюць многія факты. Найперш ён вельмі кепска ведаў Польшчу. Гэта і нядзіўна, бо дакладна вядома, што ўсё сваё свядомае жыццё Будны пражыў у Вялікім Княстве Літоўскім і толькі зрэдку выязджаў у Польскае Каралеўства для ўдзелу ў пратэстанцкіх сінодах. Аднак асабліва важна тое, што С. Будны напісаў свае першыя творы – «Катэхізіс» і «Апраўданне грэшнага чалавека перад Богам» – акурат на старабеларускай мове. Роднай мовай асветніка, несумненна, была беларуская мова. Пра гэта красамоўна сведчыць і палымяны заклік пісьменніка да князёў Радзівілаў шанаваць яе ва ўсе часы, берагчы як неацэнны скарб. «Слушная бо речь ест, – пісаў ён у звароце да Радзівіла, – абы ваши княжацкие милости того народу язык миловати рачили, в котором давъные предъки и их княжацьские милости панове отци ваших княжецских милости славне преднейшие преложеньства несуть» [Будны 1562:4 адв. нн. – 5 нн.] Іншаземец, відавочна, не напісаў бы гэткіх пранікнёных слоў пра беларускую мову, яны маглі нарадзіцца толькі ў сэрцы патрыёта, чалавека з непахіснай верай у свой народ.

У 1558 г. С. Будны распачынае дзейнасць у Вільні. Сакратар Віленскага кальвінісцкага гуртка ў адным з пратаколаў, пазней padрыхтаваных да друку Янам Зарэмбам, 11 студзеня 1558 г. запісаў: «У той дзень Сымон (Зак. – *І. С.*), казнадзей збору ў Літве і на Падляшшы, а таксама суперінтэндант кальвінісцкі, паведаміў прысутным пра велізарную карысць ад вывучэння Катэхізіса і з дазволу старэйшых братоў прызначыў Сымона Буднага катэхізістам» [Akta 1913:7]. Гэта самая ранняя дакументаваная звестка пра знаходжанне Буднага ў Вільні. С. Будны выкладаў асновы тэалогіі ў Віленскім пратэстанцкім зборы, атрымліваючы за гэта, як сведчаць крыніцы, шчодрую па тым часе ўзнагароду. У сталіцы Вялікага Княства Літоўскага ён не толькі знайшоў надзейны жыццёвы прытулак, але і атрымаў выдатную магчымасць удасканаліць свой талент пісьменніка, педагога, філосафа і багаслова.

Каля 1560 г. С. Будны пераехаў з Вільні ў Клецк, дзе ў мясцовым кальвінісцкім зборы прадоўжыў справу, распачатую ў Вільні, адначасова рыхтуючы да друку свайго першынца.

На пачатку лета 1562 г. з Нясвіжскай пратэстанцкай друкарні, што належала пану Мацвею Кавячынскаму, выйшла дыхтоўная, з густам аздобленая кніжка значных памераў, больш за пяцьсот старонак, пад тытулам «Катэхізіс, або Старадаўняя хрысціянская навука для простых людзей». Яна адразу прыцягнула ўвагу адукаваных людзей як у Вялікім Княстве Літоўскім, так і далёка за яго межамі. Незаменная чытанка для дарослых і выдатны падручнік для дзяцей – надрукаваны «Катэхізіс» з'яўляўся ў той жа час неардынарным літаратурным і філасофска-багаслоўскім творам, адметным паводле свайго стылю і інтэлектуальнай глыбіні. Ён выклікаў шырокую літаратурную палеміку, якая стала прыкметнай з'явай усяго еўрапейскага рэфармацыйнага руху.

Свой зварот да друкаванага слова асветнік растлумачыў нясцерпным жаданнем спыніць распаўсюджанне «хлуслівых вучэнняў», «злых рэчаў, якія перамаглі ў Хрыстовай Царкве». «Катэхізіс» 1562 г. прываблівае чытачоў як зместам, так і манерай выкладання матэрыялу, выключнай логікай разважанняў і пераканаўчасцю доказаў. Апрача «Прысвячэння князям Радзівілам», напісанага ў сааўтарстве з М. Кавячынскім і Л. Крышкоўскім, «Прадмовы да Чытача» і «Пасляслоўя», выданне С. Буднага мела чатыры асноўныя раздзелы: «Аб дзесяці запаведзях Божых», «Аб веры», «Пра малітву Госпада», «Аб Святых Тайнах». Гэткі парадак раздзелаў знешне паўтараў вядомы «Вялікі Катэхізіс» 1529 г. Марціна Лютэра. Але «Катэхізіс», што выйшаў з-пад пяра беларускага пісьменніка, – гэта не пераклад і не плагіят, а бясспрэчна арыгінальны твор, вынік уласнай творчасці беларускага пісьменніка, філосафа і тэолага.

Літаральна праз тры месяцы пасля з'яўлення «Катэхізіса», 11 кастрычніка 1562 г., з Нясвіжскай друкарні выйшаў новы твор С. Буднага на старабеларускай мове – «Апраўданне грэшнага чалавека перад Богам», у «Пасляслоўі» да якога адзначалася: «Доконана ест сия книга о Оправдании... 1562, октября 11 дня на городе Несвижском, вытеснена накладом благочестивых мужей Матвея Кавечинского, Лаврентия Крышковского и Симона Будного»*. Кніга прысвячалася тагачаснаму земскаму падскарбію Вялікага Княства Літоўскага,

* Твор не захаваўся. Цытата падаецца паводле апісання XIX ст.: [Сопиков 1813–1821:168].

вядомаму дзяржаўнаму дзеячу Астафею Валовічу. Бо менавіта ён выдаткаваў значную суму грошаў на пабудову Нясвіжскай друкарні і забеспячэнне яе ўсім неабходным.

На жаль, да цяперашняга часу не захавалася ніводнага экзэмпляра «Апраўдання» С. Буднага, хоць яшчэ ў XIX ст. яго бачылі даследчыкі мінуўшчыны [Сопиков 1813–1821:168]. Твор гэты, напэўна, не менш унікальны, чым «Катэхізіс». Не выпадкова ж супроць яго выступіў пісьменнік-палеміст XVI ст., сучаснік С. Буднага, Арцемій, які ўцёк ад ганенняў з Маскоўскага княства і пасяліўся ў маёнтку Юрыя Слуцкага.

Жывучы ў Клецку, С. Будны каля 1562 – 1563 гг. пачаў наладжваць непасрэдныя кантакты з заходнееўрапейскімі філосафамі. Публічная дыскусія пачатку 60-х гадоў XVI ст. паміж клецкімі, нясвіжскімі, віленскімі і малапалянскімі інтэлектуаламі, прысвечаная досыць складанаму тэалагічнаму пытанню пра зыходжанне Святога Духа, падштурхнула Буднага да напісання твора «Аб зыходжанні Святога Духа». Беларускі тэолаг, жадаючы пачуць меркаванні знаных еўрапейскіх тэарэтыкаў, паслаў падрыхтаваны на лаціне багаслоўскі трактат у Цюрых Генрыху Булінгеру. Суправаджальны ліст Буднага да лідара швейцарскай Рэфармацыі таксама надзвычай цікавы. У ім паведамлялася пра поспехі новага вучэння ў Вялікім Княстве Літоўскім, ухвалялася дзейнасць мецэната Мікалая Радзівіла, якому, дарэчы, Булінгер таксама прысвячаў свае творы. С. Будны пісаў славутаму вучонаму пра цяжкасці, з якімі сутыкаліся беларускія пратэстанты, асуджаў уціск з боку Каталіцкага касцёла і Праваслаўнай царквы, а таксама перашкоды, якія чынілі яму прыхільнікі язычніцтва.

Прыкладна ў сярэдзіне 1563 г. тэалагічныя погляды С. Буднага радыкальна змяніліся. Ён перайшоў на бок антытрынітарыяў і пачаў вызнаваць адзінага Бога, адмовіўшыся ад догмата Тройцы. Светапоглядныя зрухі асветніка знайшлі адлюстраванне ўжо ў польскамоўным выданні «Катэхізіса» (Нясвіж, 1563–1564 гг.), у якім ён змясціў асобныя раздзелы з крытыкай абаронцаў ідэі траістасці Бога і аргументы супраць іхняй дактрыны Абсалюта (Бога).

Неўзабаве пасля выхаду з друку «Катэхізіса» на польскай мове і публічных антытрынітарных выступленняў клецкага катэхізіста праваслаўныя і каталіцкія дзеячы абвінавацілі яго ў сувязях са «старазаконнікамі», ці «старазапаветнікамі», вучэнне якіх з’яўлялася мадыфікацыяй іудаізму. Але гэта быў несправядлівы папрок, наўмысная хлусня праціўнікаў. Погляды С. Буднага і іншых беларускіх антытрынітарыяў сапраўды ў некаторых другасных момантах супадалі з вучэннем «старазапаветнікаў». Да абразоў, малітваў да святых і ў адносінах да некаторых іншых догматаў. Аднак яны разыходзіліся ў галоўным: С. Будны і ўсе антытрынітарыі ў адрозненне ад «старазапаветнікаў» ніколі не выракаліся хрысціянскага вучэння; яны верылі ў выратавальную місію Сына Божага, лічылі Законам Божым не толькі Стары, але і Новы Запавет. Між імі існаваў непераадольны бар’ер: тэалагічная і этычная дактрына антытрынітарыяў – гэта толькі адметны кірунак хрысціянства, у той час як вучэнне «старазапаветнікаў» – не што іншае, як абноўлены іудаізм.

Каб адмежавацца ад іудаізму і развеяць усялякія сумненні сучаснікаў у дачыненнях са «старазапаветнікамі», С. Будны ўзяўся за пераклад на польскую мову твора раннехрысціянскага апалагета Юстына «Размовы святога Юстына, філосафа і пакутніка, з Трыфанам Жыдам», у якім якраз выкрывалася іудзейскае вучэнне, паказваліся «перавагі» над ім хрысціянскай дактрыны. 16 кастрычніка 1564 г. «Размовы» Юстына былі надрукаваны Будным у Нясвіжскай друкарні. У сваёй «Прадмове» перакладчык яшчэ раз падкрэсліў адмоўнае стаўленне да іудаізму і выклаў уласнае разуменне сутнасці Хрыстовай навукі [Budny 1564:1–9b]. Гэта быў вычарпальны і годны адказ на неабгрунтаваную крытыку яго ідэйных праціўнікаў.

У Клецку С. Будны працягваў самаадукацыю. Ён набываў для сваёй бібліятэкі кнігі заходнееўрапейскіх аўтараў, захоплена аналізаваў творы грэчаскіх і лацінскіх апалагетаў хрысціянства, асабліва шануючы Томаша Аквінскага. Пасля выдання польскамоўнай Брэсцкай Бібліі (1563 г.) беларускім асветнікам авалодала ідэя зрабіць новы, больш дасканалы пераклад Святога Пісання і выправіць, нарэшце, хібы, якія з розных прычын трапілі ў яго на працягу некалькіх стагоддзяў. У здзяйсненні гэтай грандыёзнай задумы Будны натуральна разлічваў на матэрыяльную падтрымку М. Радзівіла, які не толькі быў сталым фундатарам і арганізатарам кнігавыдавецкай справы, але і сам някепска валодаў пяром, выступаў як пісьменнік-публіцыст і таму, як ніхто іншы, мог ацаніць нялёгкую працу творцы і вучонага.

Аднак ажыццявіць свой план перакладу Бібліі ў клецка-нясвіжскі перыяд філосафу не ўдалося. У 1565 г. памёр Мікалай Радзівіл Чорны. С. Будны, як і ўвесь рэфармацыйны рух Беларусі, пазбавіўся сваёй галоўнай апоры. Неспадзяваныя жыццёвыя абставіны прымусілі

беларускага гуманіста таксама шукаць новы, прыдатны для творчасці прытулак. Час няпэўнасці, на шчасце, быў кароткі: дзесьці ў канцы 1565 ці на самым пачатку 1566 г. яго запрасіла ў Хоўхава Ганна Кішчына, віцебская ваяводзіна, кіраўніком, або, як тады казалі пратэстанты, міністрам тамашняга арыянскага збору. У жыцці асветніка пачаўся новы перыяд.

Упэўнены ў сваіх ведах і здольнасцях, таленавіты прапаведнік, нарэшце, апантана ўзяўся за сталую працу над уласным перакладам «Бібліі» і апокрыфаў на старазапаветныя і новазапаветныя тэмы, адначасна навукова асэнсоўваючы гэтыя творы. Ён меў намер самастойна, без непасрэднага творчага супрацоўніцтва з іншымі тэолагамі справіцца з вырашэннем найскладанейшай задачы. І ўжо на сінодзе 1568 г. у Іўі Будны не без радасці паведамляў прысутным пра пэўныя поспехі сваіх безупынных перакладчыцкіх заняткаў.

У час знаходжання ў Хоўхаве С. Будны адхіляўся ад працы над перакладам, бадай, толькі для ўдзелу ў сінодах. Так, вядома, што ён браў удзел у рабоце арыянскіх сінодаў у Венграве (1566 г., снежань 1567 г.) і Скрыне (чэрвень 1567 г.), на якіх выступіў з абвяржэннем тэорыі спрадвечнага існавання Ісуса Хрыста. З яго ўдзелам праходзіў вядомы сінод у Іўі (з 20 да 26 студзеня 1568 г.). На ім Будны выступаў літаральна па кожным з пытанняў, вакол якіх узніклі дыскусіі.

У сакавіку 1569 г. С. Будны прыехаў на чарговы вельмі прадстаўнічы пратэстанцкі сінод, што праходзіў у Бельжыцах. Сярод 24 слухачоў-арыянаў, якія ўдзельнічалі ў рабоце гэтага сінода, названы і Васілій Цяпінскі, аднадумец Буднага, яго блізкі і надзейны сябра. На сінодзе ў Бельжыцах пры найактыўнейшым удзеле Буднага абмяркоўвалася каля сарака пытанняў, сярод якіх – аб школе для хрысціянскіх дзяцей, пра навуку для простага люду, пра купцоў і спекулянтаў, аптэкараў і лекараў, падаткі і мыта, зборавых рамеснікаў, хрысціянскіх слугаў, абавязкі паноў і інш. Вынікам удзелу Буднага ў хрысталагічных дыскусіях на ўсіх сінодах 1566–1569 гг. было з’яўленне каля 1569 г. яго твора «Аб зачацці Сына Божага», які, на жаль, не захаваўся да нашых дзён.

У 1570 г. С. Будны зноў быў вымушаны перапыніць сваю перакладчыцкую працу, каб адказаць П. Гоняду, які абвінаваціў яго ў «эбіёнскай ерасі». Імкнучыся грунтоўна абвергнуць довады апанента, Будны ў чэрвені 1570 г. надрукаваў у Брэсцкай друкарні на сродкі А. Валовіча невялікую брашуру на лаціне «Аб асноўных догматах веры». Дзесьці ў канцы 1570 г., прыкладна пасля пяці гадоў руплівай працы, Будны, нарэшце, надрукаваў у Нясвіжскай друкарні Даніэля з Лэнчыцы пад адной вокладкай пераклад Новага Запавету і апокрыфаў з уласнай прадмовай да іх [Budny 1570:1]. Кніга выйшла накладам нясвіжскага старасты Мацея Кавячынскага і адразу стала найбуйнейшай з’явай духоўнага жыцця 70-х гадоў XVI ст.

Каля 1571 г. С. Будны з невядомых сёння прычын пакінуў Хоўхава і пераехаў у Заслаўе да менскага кашталяна Яна Глябовіча. У Заслаўі Будны пражыў каля двух гадоў. Тут у чэрвені 1572 г. асветнік скончыў працу над перакладам кніг Старога Запавету, якія неўзабаве разам з перапрацаваным Новым Запаветам, «Прысвячэннем М. Радзівілу» [Budny 1572a:1–3b] і «Прадмоваю да Чытача» [Budny 1572b:4–6] былі надрукаваны Д. Лэнчыцкім, няйнакш у мястэчку Узда. Бо менавіта туды Гектар і Альбрэхт Кавячынскія, па смерці брата Мацвея, перавезлі колішнюю Нясвіжскую друкарню, што стала іх уласнасцю.

Залатою парою ў творчасці С. Буднага стаўся перыяд з 1573 да 1583 г., калі ён жыў у Лоску ў доме вядомага беларускага магната, прыхільніка арыянаў Яна Кішкі. Той прыдбаў у братоў Кавячынскіх друкарню, запрасіўшы да сябе і яе кіраўніка Д. Лэнчыцкага. У Лоску Будны знайшоў выключна спрыяльныя ўмовы для плённай працы. Не губляючы часу, ён неадкладна прыступіў да выпраўлення сапсаванага Гектарам і Альбрэхтам Кавячынскімі перакладу Новага Запавету і ўжо літаральна праз год надрукаваў яго ў Лоску, напісаўшы прысвячэнне і «Эпіграму на герб Яна Кішкі» [Budny 1574a:1–6b], а таксама грунтоўную «Прадмову да чытачоў» [Budny 1574b:7–25b].

Пасля з’яўлення Новага Запавету 1574 г. імя С. Буднага набыло яшчэ большую папулярнасць у краінах Заходняй Еўропы – Англіі, Францыі, Германіі; з ім імкнуцца завесці знаёмства, пачуць ягоныя меркаванні па тых ці іншых праблемах. Красамоўнае сведчанне шырокай вядомасці беларускага пісьменніка – яго перапіска з англійскім гісторыкам Іаганам Фоксам. Да нашых дзён захаваўся «Ліст» Буднага да яго ад 4 мая 1574 г., які цяпер захоўваецца ў Оксфардскай бібліятэцы [Reformacja 1936:316–323]. Вядома, у С. Буднага з’віліся не толькі новыя сябры і шчырыя хаўруснікі, але і новыя апаненты, да ліку якіх належаў цюрыхскі багаслоў І. Сімлер. Так, па выхадзе ў свет кнігі Буднага «Аб дзвюх прыродах Хрыста» (Лоск, 1574 г.) І. Сімлер выступіў з вострай крытыкай яе ў сваім творы «Абвяшчэнне праўдзівага вучэння аб дзвюх прыродах Хрыста» (1575 г.)

[Simlerus 1575]. Хрысталагічныя ідэі С. Буднага, выказаныя ім у творы «Кароткі доказ таго, што Хрыстос не з'яўляецца такім жа Богам як Бог Айцец» (1574 г.) [Budny 1974c:361–365], раскрытыкаваў другі апанент беларускага асветніка Ян Віганд у кнізе «Туман арыянскай ерасі» [Wigand 1575].

На крытыку еўрапейскіх апанентаў С. Будны, адразу ж у 1574 г., адказаў палемічным трактатам на лацінскай мове «Да аргументаў Сімлера і некаторых іншых аб дзвюх прыродах Хрыста». Праўда, аніводнага друкаванага асобніка гэтага твора не захавалася да нашага часу. Але яго рукапіс, магчыма аўтограф, захоўваецца ў Гамбургскай публічнай бібліятэцы. У арыгінале твор мае назву: «Ad argumenta Simleri et aliorum quorundam pro duabus in Christo naturis dimicantium quaecumque Stanislau Grochovius contra Simon Budnaeum excerpsit, eiusdem S. B. responsio. Losci, 1574» [Budny 1974a:289–328].

У 1572–1576 гг. С. Будны прымаў удзел у палітычных дзеях, што адбываліся ў беларускім грамадстве ў першы і другі перыяды жыцця Вялікага Княства Літоўскага без манархаў. Па смерці ў 1572 г. вялікага князя Жыгімонта Аўгуста ён далучыўся да палітычнай партыі, якая выступала супраць абрання на велікакняжацкі пасад француза Генрыха Валуа, пра што ўскосна сведчыць яго пераклад на польскую мову твора Эрнеста Варамунда Фрыза «Аб фурыях, альбо Французскім шаленстве» (Лоск, 1576 г.) [O furjiach 1576], які быў скіраваны супраць французскіх улад.

У жніўні 1576 г. С. Будны надрукаваў у Лоску на польскай мове свой найважнейшы тэалагічны трактат «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры». Твор складаўся з дзвюх частак – «Вызнання веры» і «Абароны Вызнання веры». Да кожнай з іх былі напісаны асобныя прадмовы, дзе раскрывалася гісторыя іх узнікнення. Так, ідэя стварэння «Вызнання веры» зарадзілася ў беларускага асветніка ў час арыянскага сінода, што адбываўся, напэўна, у Вільні ў 1573 г. Пасля ягонага выступлення прысутныя там браты якраз і параілі лоскаму міністру пісьмова сфармуляваць выказаныя ім думкі, што ён неўзабаве і зрабіў, вярнуўшыся ў Лоск. Задума напісаць «Абарону» да «Вызнання веры» ўзнікла ў Буднага пазней, недзе ў канцы 1575 г., пасля новых палемічных выпадаў у яго адрас Пётры Гоняда, Сімлера, Мацвея Бжазоўскага, Яна Віснёўскага, Гераніма Занхіуса, Станіслава Фарноўскага і Марціна Чаховіца.

Пасля выхаду ў свет кнігі «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» (Лоск, 1576 г.) палеміка не толькі не прыпынілася, а наадварот – яшчэ больш узмацнілася. Асабліва з'едліва С. Буднага крытыкавалі П. Скарга і Я. Віганд. Апошні ў 1576 г. адгукнуўся на новы твор беларускага тэолага кнігай «Аб Ісусе Хрысце» [Wigand 1576]. На працягу некалькіх наступных дзесяцігоддзяў трактат С. Буднага «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» заставаўся ў цэнтры рэфармацыйнай палемікі. З яго высновамі дыскутавалі Станіслаў Астроўскі ў кнізе «Аб спрадвечнай боскасці Ісуса Хрыста» (1588 г.) і Марцін Сміглецкі ў творы з гэткай жа назваю, што выйшаў з Віленскай езуіцкай друкарні ў 1595 г.

У 70-я гады XVI ст., калі на землях Вялікага Княства Літоўскага і Польшчы пачаўся працэс выпрацоўкі дзяржаўна-палітычнай і этычнай дактрыны пратэстанцтва, між прадстаўнікамі розных яго напрамкаў узнікалі вострыя дыскусіі, найперш па пытаннях аб прызначэнні дзяржавы, сутнасці ўрада, абавязках урадоўцаў. Свой погляд на гэтыя надзённыя пытанні часу С. Будны выказаў у творы «Абвяржэнне Чаховіца, які лічыць, што хрысціяніну нельга займаць дзяржаўную пасаду». Пасля апублікавання твора ў адрас беларускага асветніка з боку так званых анархістаў – Якуба з Калінаўкі, Пётры Гоняда, Яна Немаеўскага, Паўла з Візны і іншых – нібы град, пасыпаліся надзвычай рэзкія абвінавачанні.

С. Будны, аднак, займаў і далей цвёрдую пазіцыю і пры кожным зручным моманце даказваў неабходнасць урада. У 1577 г. ён прыняў чынны ўдзел у падрыхтоўцы перавыдання кнігі Анджэя Фрыча Маджэўскага «Аб выпраўленні дзяржавы», у якой якраз прыводзіліся шматлікія гістарычныя і лагічныя аргументы ў абарону ўрада і пацвярджалася права хрысціяніна займаць свецкія пасады. Да кнігі Будны напісаў паэтычнае прысвячэнне пану Мікалаю Дарагастайскаму [Budny 1577a:2] і празаічную «Прадмову да Чытача» [Budny 1577b:9].

Услед за кніжкай Маджэўскага лоскі міністр у 1580 г. перавыдаў у друкарні Я. Карцана твор Якуба Палеалога «Абарона правільнага погляду на ўладу», змест якога гэтаксама быў скіраваны супраць анархістаў. Аб мэце гэтага выдання асветнік пазней вобразна гаварыў: «Мы надрукавалі Палеалогавы лацінамоўныя кнігі, у якіх абараняецца ўрад дзеля таго, каб Гонядавы вучні агледзеліся і не кідаліся з матыкамі на сонца» [Budny 1932:21]. У кнізе перад асноўным тэкстам С. Будны змясціў уласную эпіграму на герб Я. Кішкі [Budny 1580:1b], панегірычны верш Томаша Гарлінія ў гонар аўтара твора і «Прысвячэнне» Я. Кішку, напісанае самім Палеалогам.

У студзені 1581 г. С. Будны склікаў у Лоску пратэстанцкі сінод Вялікага Княства і зноў вынес на яго абмеркаванне пытанне пра ўладу. Калі прыйшоў час галасавання, увесь сінод, за выключэннем двух чалавек, пайшоў следам за сваім духоўным лідарам і выказаўся ў абарону ўрада. Наступны агульны антытрынітарны сінод Буднаму ўдалося склікаць у сакавіку 1582 г. (праходзіў у Любчы). Спрэчкі доўжыліся два дні. Ідэйныя ворагі лоскага міністра, імкнучыся ўхіліцца ад абмеркавання пытання пра ўрад, здолелі навязаць Любчанскаму сіноду другасную на той момант дыскусію пра Сына Божага. «Яны, – пісаў пазней С. Будны, – гвалтам прымусілі нас да тае размовы, паставіўшы ўмову: калі мы не захочам гаварыць аб Сыне Божым, то яны адмовяцца весці гутарку пра ўрад» [Budny 1932:27].

Праціўнікі С. Буднага скарысталі яго неаднаразовыя пратэсты супраць абмеркавання на сінодзе тэалагічных пытанняў дзеля сваіх карыслівых мэт; яны ўзвялі на лоскага міністра паклёп, нібыта ён абвяргае ў сваіх казаннях боскасць Хрыста, а на сінодзе не хоча пра гэта гаварыць. На наступным Луцлавіцкім сінодзе, які адбыўся ў маі 1582 г., апаненты адлучылі яго ад збору. Ян Кішка, напэўна, не надта разумеючы прыроду разыходжанняў асветніка з аднаверцамі, калі даведаўся пра рашэнне сінода, пазбавіў С. Буднага месца міністра ў Лоску і адмовіў яму ў далейшай падтрымцы. Здарылася найвялікшая несправядлівасць: разумнейшага і найбольш адукаванага палічылі за ворага і выгналі з сваіх шэрагаў. Гэта была трагічная памылка, што сведчыла пра глыбокі ідэйны і арганізацыйны крызіс тагачаснага рэфармацыйнага руху на Беларусі.

Погляды беларускага пісьменніка на ўрад падтрымалі многія дзяржаўныя дзеячы Беларусі і Польшчы – ваяводы, кашталяны, старасты, незалежна ад іх веравызнання. Але яны чамусьці не абаранілі асветніка ад нападкаў Яна Немаеўскага і Каспара Вілкоўскага, а галоўнае – ад прысуду Венграўскага сінода 1584 г., які канчаткова асудзіў пазіцыю С. Буднага і тым самым пазбавіў яго апошняй надзеі прыйсці да згоды з братамі і разам пашыраць хрысціянскую навуку сярод славянскіх народаў.

Пацярпеўшы няўдачу, С. Будны ўсё ж не пакінуў арэны змагання. Ён зноў узяўся за пяро і пачаў дзейнічаць праверанымі сродкамі. За кароткі тэрмін пры матэрыяльнай дапамозе шляхціца Аляксандра Хамутоўскага асветнік напісаў бліскучыя публіцыстычныя трактаты на польскай мове «Вызнанне аб урадзе і ўрадоўцах» і «Абарону ўрада», якія склалі аснову ягонай кнігі «Аб свецкай уладзе». Яна выйшла ў студзені 1583 г. з Лоскай друкарні з дазволу яе фундатара Я. Кішкі, які пашкадаваў свайго былога духоўнага настаўніка і выканаў яго апошнюю просьбу. Кніга была надрукавана коштам любельскага падчашага, вядомага арыянскага дзеяча Крыштофа Ласоты. Якраз на ягоны герб С. Будны і паплечнік беларускага асветніка Ф. Даманеўскі напісалі два панегірычныя вершы на лаціне.

Трагічныя падзеі 80-х гадоў XVI ст. пазбавілі С. Буднага душэўнай раўнавагі, назаўсёды выбілі яго са звыклай жыццёвай каляіны. Каля 1583 г. ён пакінуў Лоск і, напэўна, накіраваўся ў Іўе, дзе дзейнічала арыянская акадэмія. Асветнік, мусіць, зноў паспрабаваў знайсці сябе на педагагічнай ніве. Ускосным доказам знаходжання Буднага ў Іўі з'яўляецца вядомы факт ягонага супрацоўніцтва з рэктарам Іўеўскай акадэміі Янам Ліцыніем Намыслоўскім, на падручнік якога ён у 1589 г. напісаў панегірычны верш. У канцы 80-х гадоў С. Будны разам з Ф. Даманеўскім удзельнічаў у дыспуце з полацкімі езуітамі, пра што ёсць паведамленне ў кнізе «Апісанне Наваградскага дыспуту 1594 г.»

Творчы і жыццёвы шлях славутага асветніка Беларусі, чалавека ўніверсальных ведаў – унікальнага філосафа, таленавітага пісьменніка, прапаведніка і перакладчыка – завяршыўся 13 студзеня 1593 г. у Вішневе, у доме шляхціца-пратэстанта Лявона Моклака.

Філасофскія погляды і сацыяльная дактрына. С. Будны найбольш поўна выявіўся як выбітны нацыянальны філосаф і публіцыст. Беларускі інтэлектуал стварыў некалькі бліскучых філасофска-публіцыстычных трактатаў, сярод якіх вылучаюцца «Катэхізіс» (1562 г.), «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» (1576 г.), а таксама «Вызнанне аб урадзе і ўрадоўцах» і «Абарона ўрада», што склалі аснову яго кнігі «Аб свецкай уладзе» (1583 г.).

Творчасць С. Буднага мела выразную гуманістычную і сацыяльную скіраванасць. Для яго філасофскіх і публіцыстычных твораў, асабліва пачатковага перыяду, уласцівы непрыхаваны дыдактызм і маралізаванне – рысы, характэрныя для ўсёй рэнесанснай думкі Беларусі. Арыгінальнасць Буднага як мысліцеля выявілася ў выпрацаваным ім філасофскім метадзе і тых зыходных прынцыпах, якія ён лічыў слушнымі і на якія абапіраўся ў часе аналітычных заняткаў. С. Будны, паводле ягоных слоў, з'яўляўся прыхільнікам дыялектыкі, якую ў адрозненне ад многіх сваіх сучаснікаў лічыў не параджэннем Антычнасці, а адпрыроднай здольнасцю чалавека і найвышэйшай каштоўнасцю. «Няхай паважаныя калегі ведаюць

і памятаюць пра тое, – пісаў ён, – што навука прыгожага маўлення, па-грэчаску дыялектыка, – не вымысел язычніцкіх філосафаў, як думаюць малаадукаваныя людзі, а Божы дар, рэч, дадзеная чалавеку прыродай» [Budny 1932:123].

Каб абараніць дыялектыку ад нападак схаластаў, што наогул адкідвалі ўсялякі рацыяналізм, С. Будны карыстаўся найаўтарытэтнейшым па тым часе аргументам: ён спасылаўся на Хрыста і апосталаў, якія неаднаразова ўжывалі дыялектычны метад. Ісус Хрыстос, паводле слоў асветніка, карыстаўся якраз дыялектычнымі сілагізмамі, калі, спрачаючыся са сваімі праціўнікамі, гаварыў: «Хто ад Бога, той слухае словы Божыя. Вы затым не слухаеце, што вы не ад Бога» (Іаан 8:47). Да разважанняў у духу Арыстоцеля і Парфірыя шматкроць прыбягаў і апостал Павел у «Пасланні да Рымлян» і ў «Пасланні да Яўрэяў». «Значыць, – заўважаў С. Будны, – паколькі сам Хрыстос і ягоныя пасланцы не абыходзілі тае навукі, што завецца дыялектыкай, то ёй і нам нельга пагарджаць. Вядома, пры ўмове, каб з яе дапамогаю не чынілі хітрасці і не абводзілі вакол пальца непісьменных людзей» [Budny 1932:124].

С. Будны, як вынікае з яго разваг, не прымаў, аднак, сафістыкі, якая мела месца ў творах антычных філосафаў. Згодна з яго меркаваннем, дыялектыку – найвялікшую праяву чалавечага духу – антычныя філосафы ператварылі ў «сафістыку» – гэтакую «памылковую» сістэму разважанняў, калі агульныя высновы робяцца выключна на падставе лагічных прапазіцый, ці сілагізмаў, якія не адпавядаюць найвышэйшай ісціне – Слову Божаму.

У сваіх творах С. Будны неаднойчы адмоўна выказваўся пра антычную дыялектыку, «філасофскія досціпы» і «сафістычныя выкрунтасы». У «Абароне ўрада» ён, даючы ўласную версію развіцця дыялектыкі, пісаў: «Адпрыродны Божы дар – дыялектыку, разумныя людзі з цягам часу апісалі, а затым сфармулявалі пэўныя яе правілы, альбо каноны. Але пасля, абапіраючыся на іх, пачалі чыніць розныя бязбожныя выкрунтасы, кажучы па-грэчаску, – стварылі сафістыку, да якой і зараз некаторыя маюць асаблівыя сімпатыі. Богабаязлівыя людзі павінны, аднак, сцерагчыся гэтае навукі, каб не быць абдуранымі і каб не хлусіць іншым. Толькі пры правільным карыстанні ў дыялектыцы няма здрады, толькі тады яна сапраўдная!» [Budny 1932:123–124].

Абапіраючыся на творы асветніка, можна зрабіць выснову, што «сапраўднай дыялектыкай» ён лічыў гэтакі спосаб разважанняў, калі

сілагізмы, альбо лагічныя сентэнцыі, абавязкова падмацоўваліся Словам Божым, «аксіёмамі» з Святога Пісання. «Напэўна, праціўнікі будуць гаварыць супраць мяне, – адзначыў С. Будны ў «Абароне ўрада», – што я пішу як школяр ці студэнт і нібыта прыходжу да язычніцкіх высноў, нарабіўшы дыялектыкі і сафістыкі. Аднак мне няма патрэбы вельмі апраўдвацца. Скажу, бадай, наступнае: школярства мае месца тады, калі фундамент бярэцца з філасофіі. Я ж бяру фундамент, асновы ці пачаткі, не з філасофіі, а з самога Святога Пісання» [Budny 1932:123].

С. Будны не абмяжоўваўся тэарэтычнымі абгрунтаваннямі агульнага прынцыпу ўласнага метаду. Ён выказаў шэраг практычных рэкамендацый, як карыстацца «сапраўднай дыялектыкай». Так, паводле яго слоў, усялякі рацыяналістычны довад павінны складацца з трох частак: галоўнай сентэнцыі, меншай сентэнцыі і высновы, якая абапіраецца на іх. Кожную з сентэнцый, альбо прапазіцый, належыць пацвердзіць Святым Пісаннем. Толькі ў гэтакім выпадку выснову можна лічыць слушнай. Як бачна, грунтам усялякага пазнання для С. Буднага з’яўлялася Біблія. Больш таго, яна для яго – найвышэйшы аўтарытэт, кніга, якая ўтрымлівае вышэйшую ісціну. «Размаітыя рэчы і з’явы, – падкрэсліваў ён, – кожны хрысціянін мусіць разумець паводле Слова Божага» [Budny 1932:34].

Асветнік не толькі вучыў гэтак, але і сам дзейнічаў у адпаведнасці з выказанымі прынцыпамі, што дае ўсе падставы гаварыць пра схаластычны характар гнасеалогіі беларускага філосафа XVI ст. Разам з тым нельга не адзначыць і другі аспект: на практыцы Будны не заўжды заставаўся верным свайму ж вучэнню аб пазнанні. Нярэдка сфармуляваныя ім сілагізмы, сентэнцыі, альбо тэзісы, ён пацвярджаў не Словам Божым, а рацыяналістычнымі аргументамі – філалагічна-лінгвістычнымі экскурсамі, гістарычнымі прыкладамі, спасылкамі на натуральны закон і здаровы сэнс.

Улічваючы гэтую акалічнасць, можна зрабіць агульную выснову: філасофскі метад С. Буднага ўяўляў сінтэз ratio і schola, спалучаў элементы сярэднявечнай схаластыкі і рэнесанснага рацыяналізму. Выпрацоўка гнасеалогіі і станаўленне філасофскага метаду Буднага цесна лучыліся з яго пошукамі агульнага ідэалу, ісціны, з вызначэннем гістарычнай перспектывы ўсёй еўрапейскай культуры. Ідэя неабходнасці рэформ усіх грамадскіх інстытутаў, у тым ліку і царкоўных, а гэтаксама патрэба новай маралі, што вынікала з унутранага гістарычнага развіцця еўрапейскіх дзяржаў, у XVI ст.

выйшлі на першае месца і прадвызначылі характар і напрамкі духоўных пошукаў таго часу.

Як і многія іншыя тагачасныя мысліцелі, С. Будны імкнуўся развязаць актуальныя праблемы веку, стварыць уласную канцэпцыю ўдасканалення грамадства. Перад беларускім мысліцелем былі вопыт Антычнасці, эпоха дзейнасці Хрыста і яго паслядоўнікаў, досвед заходнераманскай і грэка-візантыйскай культур. Выхаваны на асветніцкіх, рэнесансных ідэях, С. Будны досыць глыбока ведаў антычную культуру, захапляўся творамі грэчаскіх і рымскіх паэтаў і філосафаў, высока ацэньваў іх вартасці, бачыў велізарны ўклад Антычнасці ў скарбніцу ўсёй еўрапейскае культуры.

У сваіх творах С. Будны шматкроць цытаваў Гамера, Арыстоцеля, Платона, Дэмасфена, Сенеку, Тэрэнцыя, Цыцэрона, Катона, Гарацыя, Ціта Лівія, Сафокла, Герадота, Лукрэцыя Кара, Тацыта, Вяргілія, Авідзія, Ювенала, Лукіяна, Плутарха і інш. Асобныя творы антычных аўтараў альбо вытрымкі з іх Будны браў з славянскіх перакладаў XI–XVI стст., а таксама з заходнееўрапейскіх выданняў другой паловы XV – XVI ст. Кнігу Цыцэрона «Аб абавязках» у перакладзе Станіслава Кашуцкага, якая выходзіла ў Вялікім Княстве Літоўскім тройчы пры жыцці Буднага – у Лоску (1575 г.) і Вільні (1583 і 1593 гг.), ён, несумненна, меў ва ўласнай бібліятэцы, як, дарэчы, і творы іншых антычных пісьменнікаў.

С. Будны, хрысціянін паводле светапогляду, разам з тым не прымаў антычнай філасофіі і культуры найперш з-за іх язычніцкага зместу. Крытыкуючы ідэйных ворагаў – дамініканцаў, францысканцаў, бенедыкцінцаў, аўгусцінцаў, кармелітаў, ерэмітаў і езуітаў, ён, да прыкладу, указваў як на адмоўную рысу ў іхніх поглядах – схільнасць да «паганскай філасофіі» [Budny 1576:4 нн.] Такім чынам, Антычнасць шмат у чым не задавальняла беларускага філосафа, не падыходзіла ў якасці ўзору рэформ, жаданай мэты і ідэалу.

Адносіны С. Буднага былі дваістымі не толькі да антычнай культуры, але і да папярэдніх сярэднявечных культур хрысціянскіх паводле сваёй сутнасці: грэка-візантыйскай і заходнераманскай. Беларускі філосаф, імкнучыся да ўліку розных падыходаў, уважліва прааналізаваў спадчыну грэкамоўных рэлігійных філосафаў II–XVI стст., якія належалі да Усходняй царквы.

Мяркуючы паводле твораў С. Буднага, ён гэтаксама даволі глыбока асэнсаваў лацінскую патрыстыку, багаслоўскія трактаты і павучанні Тэртуліяна, Фелікса Мануцыя, Арнобія, Лактанцыя, Амброжыя Медыяланскага, Іераніма, Гіларыя, Аўгусціна. Апрача таго, Будны меў зайздросную дасведчанасць у заходнееўрапейскай схаластыцы VI–XII стст., пачынаючы ад Алкуіна і канчаючы нямецкімі містыкамі. Але, ані творы заходніх, ані ўсходніх аўтараў беларускі філосаф не лічыў бездакорнымі. Адмаўляючы абсалютны аўтарытэт святых Айцоў Царквы, як праваслаўных, гэтак і каталіцкіх, Будны выкрываў памылкі іхніх вучэнняў. Да прыкладу, пра Іаана Дамаскіна ён аднойчы напісаў: «А што ся Дамаскина дотычет, той понеже не только в том мылилъся, але и в многых иншых речах, прото не надобе на его писаніе дбати» [Будны 1562:143 адв.–144].

Як бачна, і сярэднявечныя хрысціянскія культуры, найперш іх духоўны змест, не сталіся для беларускага мысліцеля цвёрдым арыенцірам і прыкладам, вартым пераймання. С. Будны спыніў свой выбар на часе Хрыста і апосталаў. У выніку шматгадовых разважанняў ён прыйшоў да высновы, што акурат гэты перыяд – першы век Хрысціянства ёсць сапраўдны ідэал. Якраз у часы Хрыста і апосталаў, на яго думку, людзям адкрылася вялікая ісціна: прагучала сапраўднае Слова Божае, з'явіліся непадробная вера, праўдзівыя абрады, беззаганны збор верных, дасканалая навука, бездакорныя настаўнікі і пастары, узніклі ідэальныя адносіны між тымі, хто пайшоў за Хрыстом. Таму, каб вярнуцца на шлях праўды, неабходна, лічыў С. Будны, літаральна ўсё ў асабістым і грамадскім жыцці зрабіць накшталт таго, якім яно было ў часы Хрыста і апосталаў. Гэткімі Буднаму ўяўляліся мэты і сэнс рэформ, што і прадвызначыла ў немалой ступені змест багаслоўскіх і палемічных трактатаў беларускага мысліцеля, характар і скіраванасць яго тэалагічных і біблейска-экзэгетычных пошукаў, урэшце паўплывала на сутнасць яго рэлігійнай, сацыяльнай і этычнай дактрын.

Галоўнае месца на старонках твораў С. Буднага займала *этычная* праблематыка, сістэма каштоўнасцей і духоўных арыенціраў чалавека. Зыходны момант этыкі Буднага – адрозненне найвышэйшых маральных законаў, дадзеных Богам у дзесяці запаведзях Майсея, а затым паўтораных Ісусам Хрыстом, ад законаў, устаноўленых уласна людзьмі. Божыя законы, сцвярджаў гуманіст, у параўнанні з чалавечымі найбольш дасканалыя, бо прадугледжваюць пакаранне не толькі за злачынныя справы, але і за благія намеры. Так, законы, выпрацаваныя адукаванымі людзьмі, сцвярджаў С. Будны, адно толькі забараняюць чыніць зло і не прадугледжваюць ніякага пакарання за нядобрыя думкі і злачынныя намеры. «Человечие бо

уставы або законы, – пісаў асветнік, – делом только зла чинити забраняють, а того за справедливого поличають, ктобы оные зверху только чинил» [Будны 1562:102 адв.]. У той жа час законы, дадзеныя Богам, не толькі заказваюць рабіць кепскае і злое, але і забараняюць трымаць благія думкі ў розуме ды мець на сэрцы ліхасць на іншых. Божыя законы, такім чынам, у параўнанні з чалавечымі больш высокія і адпаведна больш дасканалыя, бо прадугледжваюць пакаранне не толькі за справы, а і за думкі. «Але Закон Божий, – падкрэсліваў Будны, – не только делом зла чинити заказуеть, но того по кажном хочеть, абы ни сердцом, ни помыслом, ни хотеньем противу ему выстповал. А ктобы тому досыть чинил. То ест, ктобы николи не похотел, того закон Божіи за невинного помечаеть» [Будны 1562:102 адв.].

Беларускі пісьменнік лічыў, што дасканалыя маральныя прынцыпы змешчаны акурат у Слове Божым, а задача духоўных настаўнікаў заключаецца ў тым, каб зразумець, чаго хацеў Усявышні, і данесці ягоную волю і навуку да простага люду ў даходлівай форме. Услед за сваім вялікім папярэднікам, гуманістам Ф. Скарынам, Будны сцвярджаў, што Божая воля выказана не толькі ў Новым, але і ў Старым Запавеце, да прыкладу ў дзесяці запаведзях Майсея, чатыры з якіх вучаць, як належыць адносіцца да Бога, а астатнія шэсць – як ставіцца да свайго бліжняга.

Супраць прызнання С. Будным Майсеевага дзесяціслоўя Божым запаветам выступілі апаненты беларускага асветніка – каталіцкія і праваслаўныя пісьменнікі, у прыватнасці Арцемій, які наогул патрабаваў ад кожнага хрысціяніна кіравацца ў жыцці толькі тымі маральнымі нормамі, якія ёсць у Новым Запавеце. Аднак Арцемій і іншыя крытыкі С. Буднага цалкам падзялялі яго погляд на прызначэнне Божых запаведзяў. Так, беларускі прапаведнік у «Катэхізісе» 1562 г., адказваючы на пытанне, дзеля чаго Гасподзь Бог даў свой закон і запаведзі, пісаў: «Абы кажный ведал, што ест грех, а што доброе дело» [Будны 1562:3 адв.]

У «Катэхізісе» 1562 г. С. Будны падрабязна вытлумачыў сэнс кожнай запаведзі і паказаў, што тых, хто не выконвае Божы закон, чакае жорсткае пакаранне. Як сапраўдны гуманіст Будны крытыкаваў пралюбадзействы, блюзнерскія ўчынкі, заклікаў да пашаны бацькоў і старэйшых.

Адметнасць вучэння С. Буднага аб найвышэйшым маральным законе ў тым, што ён падрабязна аналізаваў кожную запаведзь у пяці галоўных кірунках: а) як належыць разумець яе змест; б) што неабходна чыніць, каб захоўваць яе; в) чаго нельга рабіць, каб не супярэчыць ёй; г) якія ўзнагароды чакаюць таго, хто зберагае запаведзь; д) як будуць пакараны парушальнікі Божых запаведзяў.

Разважаючы пра найвышэйшы маральны закон, Будны прыйшоў да высновы, што выканаць яго нават часткова не ў стане аніводны чалавек, апрача Сына Божага Ісуса Хрыста: «О третеи речи маем ведати, яко есмо тепер розмавляли, то ест, ижь таков человек не был на свете, ані ест, ани будеть, которіи бы достаточне закон выполнил, а не рекучи весь закон, але единому слову николи никто досыть не учинил. Кроме только самого Сына Божіего, Господа нашего Ісуса Христа. Тои закон сам исполнил» [Будны 1562:104 адв.] Дасканалы маральны закон, дадзены Усявышнім, паводле сцвярджэння С. Буднага, – гэта ідэал, дасягненне якога, аднак, немагчымае. Але ён выключна патрэбны людзям, найперш таму, каб яны больш яскрава бачылі свае недахопы, недасканаласць сваёй прыроды і не былі празмерна самаўпэўненыя і часцей пакладаліся не на саміх сябе, а на волю Госпада Бога: «Прото не для того Бог дал закон, абы и человек выполнити мог, але наболеи, абы познал и обачил недостаток свой. А обачивши, абы у собе не уповал, але бы где инде лекарства и спасенья искал» [Будны 1562:103 адв.] Акрамя таго, Божыя запаведзі, на думку С. Буднага, патрэбныя і дзеля таго, каб злыя людзі памяталі пра немінучае пакаранне, а добрыя мелі перад сабой надзейны жыццёвы арыенцір і сапраўдную навуку, а гэтаксама – дзеля выкрывання грахоў, застрашэння сумлення, урэшце, каб людзі ведалі, што яны не вольныя чыніць усё гэтак, як ім уздумаецца: «Бо хотяжь свободни суть от закона, абы их не осужал, але от того не вольные, абы могли чинити, штобы хотели» [Будны 1562:104].

С. Будны адносіў запаведзь «Не забі» да найважнейшага Божага маральнага закону. Каментуючы яе сутнасць, беларускі асветнік не толькі пратэставаў супраць фізічнага знішчэння чалавека, але і паўставаў супраць духоўнага забойства, да якога прыраўноўваў абразу крыўдным словам, злое пажаданне ды знявагу асобы нават у думках. «Убійство, – усклікваў ён, – ест не только рукою або оружіем кого убити или только бити, але теже слово прикрое або сромотное на кого выговорити, або ся гневати, або кому завидети» [Будны 1562:75]. А ў іншым месцы Будны дадаваў: «Ты, человече, со всеми чувствы, члонками, похотями и страстьми твоими – не убиеши» [Будны 1562:75 адв.].

Адказваючы на пытанне пра забойства, Будны зыходзіў з таго, што пакаранне ўсякіх разбойнікаў, ворагаў, захопнікаў павінна абапірацца выключна на закон і ажыццяўляцца толькі з ініцыятывы ўрада альбо найвышэйшага гаспадара. Усялякі самасуд, прыватную помсту за крыўды беларускі асветнік уважаў за найвялікшы грэх. «Уряд от Бога на тое ест избран, – пісаў ён, – абы злых карал, а добрим покой чинил. Прото уряд не грешить, коли злых караеть, не только винами, битьем, але и смертію. Але ктобы на враде не будучи, злочинцу убил, без греха быти не можеть. Бо немается никто своих шкод або кривд сам мстити, ани собе меча брати» [Будны 1562:77].

С. Будны ўзняў і адметна вырашыў надзвычай далікатную і тонкую юрыдычную праблему *аб дапушчальнай ступені самаабароны.* Згодна з яго тэорыяй, хрысціянін не толькі мае права, але і абавязаны ў першую чаргу сам супрацьстаяць разбойнікам, а калі ён раптам, у момант самаабароны, заб'е крыўдзіцеля, то ён не павінны лічыцца злачынцам і ўрад не можа караць яго як забойцу. «Прото й християнін может своего живота боронити, – падкрэсліваў Будны, – але на чужій живот не маеть стояти. Да вед же если ся кому за неволею а не обаченьем пригодило таковоrо непріятеля убити, мовлю боронячися, а не хотячи убити, кто убиеть, домнимаю, яко таковое убійство от вряду не маеть быти карано. И пред Богом меншей таковый убійца повинен» [Будны 1562:78–78 адв.]

Чалавек высокай маралі і духоўнасці, сапраўдны гуманіст, С. Будны наогул крытыкаваў масавыя забойствы, усялякія войны, асабліва асуджаючы «праліццё хрысціянскай крыві». Разам з тым ён адрозніваў справядлівыя войны, накіраваныя на абарону Радзімы, у якіх хрысціяне маглі браць удзел, ад несправядлівых, захопніцкіх, а значыць – антычалавечых, варожых Хрысту і ягонаму вучэнню.

Да блюзнерскіх з'яў Будны адносіў *хлусню*, даводзячы, што толькі праўда дасць магчымасць выратавацца. Дзявятую Майсееву запаведзь – «Не ўзводзь на свайго бліжняга хлуслівага сведчання» – на думку асветніка, парушае той, хто хлусіць перад судом, парушае прысягу ці дагавор, узводзіць паклёпы, наўмысна перакручвае нечыя словы, думае злое пра кагосьці, а гэтаксама той, хто на словах гаворыць адно, а ў думках трымае іншае. С. Будны, аднак, прапаноўваў адрозніваць хлусню ад замоўчвання ці ўтойвання, якія не з'яўляюцца грахом, а часам нават вельмі неабходныя дзеля добрай справы і міру між людзьмі. «Иншая речь ест ложь, а иншаа потребное утаенье, – сцвярджаў асветнік. – Ложь бо ест, коли кто правду отменяеть в неправду, хотячи тако ближному зло учинити або ему ушкодити... Опять утаити чого для пожитку невинного – не есть ложь, а ни грех, але ест милосердие» [Будны 1562:99 адв.–100 адв.].

С. Будны выказаўся па праблеме *дачыненняў паміж пакаленнямі*, бацькамі і дзецьмі. На думку гуманіста, гэтая пашана павінна выяўляцца не толькі ў знешніх формах – уважлівым выслухоўванні старэйшых, уставанні ды здыманні шапкі пры сустрэчы з імі, але і на больш глыбокім узроўні, да чаго заклікае Святое Пісанне: «То ест, абы есьмо родителем своим послушни и поволніи были, учьтивеся к ним заховали, потомуж абы есмо им, естли бы потреба, выхованье давали. А наостаток и працу свою къ их пожитком отдавали. На том бо залежить честь» [Будны 1562:50]. Кожны чалавек, вучыў Будны, мусіць шанаваць гэтаксама і сваіх настаўнікаў, пастыраў, урадоўцаў, без якіх немагчыма вартае жыццё.

Беларускі філосаф рэзка асуджаў *зладзействы і крадзеж*. Зладзеямі ўдвая, паводле слоў Буднага, з'яўляюцца біскупы і пастыры, якія ўжываюць царкоўную маёмасць дзеля ўласнай карысці і хаваюць ад сваіх парафіянаў праўду. «Аще и тое обачити треба, – даводзіў аўтар «Катэхізіса», – яко не просто злодейство пополняють, але двоичасто. Бо иже не научають, крадуть правду пред людьми. А другое злодейство, иже именья церковное вживают, а за тое досыть не чинять. А тым обычаем и в духовных и в дочасных речах окрадают убогих християн» [Будны 1562:89 адв.] Будны выкрываў *ліхвярства*. На старонках «Катэхізіса» ён сцвярджаў: «Крадуть лихвяри, которіи взаем грошеи давают, але от них гостинци або рез, то ест лихву берут» [Будны 1562:90].

Услед за сёмай Майсеевай запаведдзю С. Будны ў сваіх творах асуджаў *пралюбадзействы*. Беларускі пісьменнік абураўся як з цялеснай, гэтак і з унутранай, духоўнай распуснасці. Ён вучыў, што чалавек «не толко на теле от блуда чист быти маеть, але й на сердци, а на души» [Будны 1562:83]. Да юрлівых, блюзнерскіх учынкаў Будны адносіў нядобрыя задумы («на сердци нечистоту мыслити»), плюгавыя словы, брыдкія песні, язычніцкія карагоды і скокі, нежаданне беднякоў з-за свае нэндзы ўступаць ў шлюб, здраду мужа жонцы, і наадварот. Разам з тым Будны адкінуў і раскрытыкаваў заклікі каталіцкіх і праваслаўных тэолагаў да захавання жанчынамі дзявоцтва, якое яны ўважалі за найвышэйшую праяву служэння Хрысту. С. Будны насуперак ім заяўляў, што адсутнасць дзяцей і дзя-

воцтва не адпавядае ні прыродным законам, ні Божым пастановам [Будны 1562:87 адв.]

У сваіх філасофска-публіцыстычных творах С. Будны неаднаразова звяртаўся да *палітыка-праваўых* праблем: аптымальнай арганізацыі жыцця грамадства, функцыянавання дзяржавы і ўрадавых структур, узаемадачыненняў розных станаў, адносін да прыватнай уласнасці.

У першую чаргу асветнік выступаў супраць несправядлівых войнаў. «Не кажной войны, – пісаў ён, – христианин служити можеть. Бо часом война бываеть не праведная. Яко коли тыран или мучитель какый гордый не переставаючи на своем паньстве, чужие городы, княства или земли силою забираеть, таковое войны служити христианину не годиться. Бо таковая война ест разбой. Опять, справедливая война ест – коли не для гордости, не для лакомства, але для обороны пределов своих король или князь оружие противу врагом своим береть» [Будны 1562:80–80 адв.]

Імкнучыся дасягнуць сацыяльнай справядлівасці і грамадскай гармоніі, Будны выказаў шэраг арыгінальных ідэй і прапаноў, накіраваных на ўрэгуляванне ўзаемадачыненняў паміж *беднымі* і *багатымі*. Ён найперш адкінуў вучэнне камуністаў XVI ст. – Якуба з Калінаўкі, Пётры Гоняда, Марціна Чаховіца, якія заклікалі да зліквідавання прыватнай уласнасці і патрабавалі ўсеагульнай роўнасці. Пазнаёміўшыся з асноўнымі тэзісамі іхняга вучэння, беларускі інтэлектуал заявіў пра яго гістарычную неперспектыўнасць і прапанаваў уласную мадэль развіцця грамадства, а таксама аптымальны механізм яго рэгулявання, які прадугледжваў мірнае суіснаванне розных станаў.

У «Катэхізісе» і «Апісанні сінода ў Іўі 1568 г.» С. Будны паказваў непазбежнасць *сацыяльнай іерархіі* ў грамадстве, сцвярджаючы, што ні Ісус Хрыстос, ні апосталы ніколі не патрабавалі знішчэння багатых і прыватнай уласнасці. Кожны чалавек, падкрэсліваў ён, можа мець маёмасць любых памераў, абы яна набывалася сумленным шляхам.

Гарачыя спрэчкі С. Будны вёў з ваяўнічымі камуністамі XVI ст. вакол пытання аб тым, ці можа хрысціянін мець *падданых і нявольную чэлядзь*. Яго апаненты, не прызнаючы аніякіх кампрамісаў, катэгарычна сцвярджалі, што падзел грамадства на гаспадароў і падданых цалкам супярэчыць Хрыстовай навуцы, несумяшчальны з хрысціянскай мараллю. Настойваючы на неабходнасці радыкальных

рэформ, яны патрабавалі ад князёў і шляхты, што мелі падданых, неадкладна вызваліць іх. Будны ў процівагу тэарэтыкам радыкальнага напрамку прапанаваў не зліквідаванне гаспадароў і падданых, а памяркоўны шлях удасканалення ўзаемадачыненняў між імі, вызначыў іх абавязкі і правы. Так, згодна з яго тэорыяй, гаспадары ні пры якіх абставінах не павінны біць сваіх падданых, пазбаўляць іх неабходных для жыцця рэчаў, патрабаваць больш падаткаў, чымся прадугледжана законам. Яны мусяць адкрываць для падданых навучальныя ўстановы, будаваць бажніцы, справядліва судзіць, вучыць на свае сродкі і аберагаць ад язычніцкіх і эпікурэйскіх уплываў. У сваю чаргу падданыя павінны маліцца за сваіх гаспадароў, дапамагаць ім ва ўсіх справах, ніколі не казаць і нават не думаць пра іх кепскага, шанаваць іх, заўсёды жадаць толькі дабра, без абурэння плаціць падаткі, выконваць усе распараджэнні і загады за выключэннем тых, што скіраваны супраць Бога. Беларускі асветнік рэзка крытыкаваў тых падданых, якія, абурыўшыся сваім становішчам, паўставалі са зброяй у руках супраць гаспадароў.

Вастрыню і небывалы драматызм спрэчкам аб гаспадарах і падданых надавала тое, што акурат у 70–80-я гады XVI ст. пачаўся перагляд шэрагу артыкулаў асноўнага праўнага кодэкса – Статута Вялікага Княства Літоўскага. Тэарэтычныя дыскусіі пераходзілі ў плоскасць практычных дзеянняў, яны ўплывалі на змест новай рэдакцыі Статута. С. Будны, адчуваючы глыбокую асабістую адказнасць перад гісторыяй і народам, сцвярджаў, што ўсялякія ідэі, калі яны разбуральныя, належыць адкінуць як шкодныя і праціўныя Хрыстовай навуцы.

На старонках сваіх твораў С. Будны неаднаразова ўздымаў голас супраць грамадска-палітычнай дактрыны велікакняжацкіх і польскіх анархістаў – Паўла з Візны, Яна Немаеўскага, Пётры Гоняда і іншых, што патрабавалі знішчэння дзяржавы і ўсіх урадавых структур – суда, войска, канцылярыі, цэнтральнай і мясцовай адміністрацыі. Беларускі філосаф і пісьменнік-публіцыст сфармуляваў 15 аргументаў у абарону ўрада і дзяржавы, бліскуча пацвердзіўшы думку, што кожны хрысціянін можа займаць свецкую пасаду і, сумленна выконваючы свае абавязкі, прыносіць велізарную карысць усяму грамадству.

С. Будны лічыў, што ўсякая ўлада, усякі ўрад і нават кожная яго састаўная частка паходзяць ад Бога, створаны яго воляй і ўжо таму з'яўляюцца недатыкальнымі і неабходнымі, нават калі знаходзяцца

людзі, якія думаюць інакш. «Не далеко заходячи, – пісаў беларускі асветнік, – обачим, кто цари, князи, воеводы и иншие врядники поставил? То пак все Писмо и Ветхого и Нового Завета посведчаеть, яко Бог всех тых на их престолы сажаеть» [Будны 1562:56]. Пры гэтым С. Будны ў якасці абгрунтавання выказанай думкі спасылаўся на «Прытчы» Саламона, дзе Прамудрасць (Сын Божы) гэтак мовіла: «Праз мяне цары правяць і ўладары ўзаконьваюць праўду. Праз мяне начальнікі кіруюць і вяльможы, і ўсе суддзі зямныя» (Прытчы 8:15–16). Згадаўшы гэтыя словы Сына Божага ў «Катэхізісе» 1562 г., асветнік зазначыў: «А што может ясней речено быти, яко зде Сын Божій поведал» [Будны 1562:56]. З мэтай пацвярджэння Божага паходжання ўлады С. Будны прыводзіў гэтаксама выказванне апостала Паўла, які ў «Пасланні да Рымлян» сцвярджаў: «Няма ўлады не ад Бога, усе існыя ўлады пастаўленыя Богам» (13:1), і словы Ісуса, звернутыя да Пілата: «Ты не меў бы над Мною аніякай улады, калі б не было табе дадзена зверху» (Іаан 19:11).

Аднак С. Будны ўзняўся над традыцыйнымі ўяўленнямі пра сутнасць улады, зрабіўшы прыкметныя адкрыцці ў галіне тэорыі дзяржавы. Асветнік пераканаўча давёў, што ў тых выпадках, калі ад улады зыходзіць зло, то вінаватая не ўлада наогул, а канкрэтныя людзі, што карыстаюцца ёю з мэтай задавальнення ўласных амбіцый, а не дзеля грамадскай карысці. Улада і ўрадавыя пасады ні пры чым, сцвярджаў Будны, калі канкрэтныя ўрадоўцыператвараюцца ў жорсткіх тыранаў. Улада гэтак жа невінаватая, як невінаватае золата, якое ліхія людзі скарыстоўваюць у злых і нікчэмных справах. «Правда ти ест, – пісаў ён, – иже врядники забывають посполіте позванья або повинностей своих. То ест, не паметують иже мають быти до подданых, яко отци до своих детей, и бывають окрутники, мучители, лихоимци або лупежники и иншие тяжкіе трудности подъданым чинять. Даведже для того их вряд не переставаеть быти от Бога. Бо не вже золото злая речь, а не от Бога будеть, естьли бы кто его на збыток або на пыху вживал; золото ничим повинно, але он человек злый. Потому же и царь, и иный какій врядник будеть ли лих, не будеть тое вина его уряду, але самого его особы» [Будны 1562:57 адв.]

Галоўная мэта, прызначэнне ўсякай улады і найвышэйшае апраўданне яе існавання, на думку С. Буднага, – дасягненне спакою ў гаспадарстве, захаванне правоў усіх грамадзян, абарона інтарэсаў кожнай асобы і ўсяго грамадства. На пытанне аб тым, дабро ці зло

зыходзіць ад урада, Будны даў адназначны адказ: «Прото явная речь ест, иже Бог сам урадники постановил. А естьли Бог постановил или, по апостолу говорячи, учинил, – мусить быти речь добраа. А естли добрая, а чого бы для не годилося хрістіянину на вряде быти!» [Будны 1562:57–57 адв.]

Аднак сказанае вышэй ніколькі не азначае, што С. Будны наогул не заўважаў хібаў у дзейнасці ўлад ці сістэме ўрадавых структур. Наадварот, ён, як ніхто іншы, бачыў недахопы і заганы тагачаснай дзяржавы. Праўда, філосаф пры гэтым не кідаўся ў другую крайнасць і не патрабаваў на ўзор анархістаў яе зліквідацыі, а прапаноўваў эвалюцыйны шлях пераўтварэнняў і ўдасканалення грамадства праз укараненне ў жыццё асноватворных гуманістычных прынцыпаў. На іх, згодна з яго тэорыяй, павінны будавацца ўзаемаадносіны паміж носьбітамі ўлады – урадоўцамі і ўсімі шараговымі грамадзянамі – падданымі Вялікага Княства Літоўскага.

С. Будны распрацаваў аптымальную мадэль узаемных абавязкаў і правоў паміж *урадоўцамі і шараговымі грамадзянамі*. Усе прадстаўнікі ўлады – вялікія князі, ваяводы, кашталяны, старасты, гетманы, канцлеры, падканцлеры, падскарбіі, суддзі, жаўнеры і іншыя – у адпаведнасці з вучэннем Буднага з'яўляліся слугамі Божымі, ягонымі памазанцамі (абраннікамі) і пастаўленымі ім пастырамі.

Пры абгрунтаванні ўласнай канцэпцыі асветнік абапіраўся на Біблію. Так, даводзячы праўдзівасць сваёй навукі, ён спасылаўся на 82-гі псалом, дзе Святы Дух мовіў да начальнікаў: «Я сказаў: вы – багі і сыны Усявышняга ўсе вы» (Псалтыр 82:6), а гэтаксама на словы Бога, сказаныя заканадаўцу Майсею: «Я паставіў цябе богам фараону, а Аарон, брат твой, будзе тваім прарокам» (2 Майсея 7:1). З другога боку, шараговыя грамадзяне, шляхта юрыдычна, паводле права, з'яўляюцца падданымі найвышэйшага гаспадара – вялікага князя. Яны мусяць безагаворачна падпарадкоўвацца яму і прызначаным ім урадоўцам, выконваць без пярэчанняў усе загады і распараджэнні. «Мы вучым і вызнаем, – пісаў беларускі асветнік, – што ўсе без выключэння абывацелі якой-колвек зямлі, найперш хрысціяне, павінны быць бездакорнымі падданымі і слухацца найвышэйшага гаспадара – імператара, цара альбо караля ці іхніх намеснікаў – і ставіцца да іх з вялікай пачцівасцю» [Budny 1932:35a]. Будны грунтоўна распрацаваў сістэму ўзаемных абавязкаў урадоўцаў і простых грамадзян, сфармуляваў найважнейшыя прынцыпы падтрымання грамадскага міру ў дзяржаве.

Так, вучыў С. Будны, шляхціцы, найперш, ніколі ні пры якіх абставінах не павінны паўставаць супраць урадоўцаў, нават калі тыя – тыраны. Паводзіць сябе належыць прыкладна гэтак, як сыны Ізраілевы, калі апынуліся ў цяжкой няволі. Яны цярпелі неймаверны здзек ад егіпецкіх фараонаў, але не бунтавалі, а толькі звярталіся з малітвай і плачам да Бога.

Другі абавязак шараговых грамадзян – заўжды прасіць Бога за сваіх урадоўцаў і гаспадароў, нават калі яны не хрысціяне. Узор таму, падкрэсліваў Будны, зноўку далі ізраільцяне, просячы Бога за нявернага вавілонскага цара (Іер. 29:7). Але галоўнае, зазначаў Будны, апостал Павел у Пасланні да Цімафея вучыў, каб простыя людзі малілі Бога за сваіх каралёў і правіцеляў (1 Цім. 2:1–3). Праклён ці абраза грамадзянамі сваіх урадоўцаў – гэта, паводле слоў С. Буднага, найвялікшы грэх, за які непазбежна наступіць пакаранне, бо і сам Гасподзь Бог у сваім Законе запісаў: «Суддзяў не абгаворвай, і гаспадара над народам тваім не асуджай» (2 Майсея 22:28), забараніўшы, такім чынам, няславіць носьбітаў улады і нават пярэчыць ім у нечым. С. Будны цалкам апраўдваў учынак цара Давіда, калі ён загадаў забіць Шымея за непадпарадкаванне ягонаму загаду.

Трэці абавязак грамадзян, лічыў Будны, – своечасова ўносіць у дзяржаўную скарбонку прадугледжаныя законам падаткі, бо і сам Хрыстос, заўважаў мысліцель, хоць і паходзіў з царскага роду, спраўна плаціў іх і іншым загадваў рэгулярна плаціць, кажучы: «Аддавайце кесару кесарава, а Богу Божае» (Мц. 22:21). Ягоны адданы вучань і паслядоўнік апостал Павел таксама даводзіў: «Аддавайце кожнаму тое, што належыць. Каму падатак – падатак. Каму аброк – аброк. Каму баязнь – баязнь. Каму гонар – гонар. Не заставайцеся нікому ні ў чым вінныя, апрача ўзаемнай любові» (Рым. 13:7–8).

Чацвёрты абавязак грамадзян, на думку філосафа, – без пярэчанняў выпраўляцца на вайсковую службу ці нейкую іншую, калі загад адданы найвышэйшым гаспадаром.

Пяты абавязак грамадзян, паводле слоў С. Буднага, – неабходнасць поўнага падпарадкоўвання таму ўрадоўцу, якога Бог даў зямлі, і забарона гвалтам мяняць яго ці патрабаваць іншага. У якасці абгрунтавання прыведзенага палажэння Будны згадваў паводзіны апосталаў і іх вучняў, якія ніколі не патрабавалі сабе іншых урадоўцаў і каралёў, хоць і жылі ў няпростыя для Хрысціянства часы Ірада (Дзеян. 12), Агрыпы (Дзеян. 26), Тыберыя альбо Нерона.

Што да правоў шараговых грамадзян краіны, то С. Будны выступаў як прыхільнік шляхецкай дэмакратыі, лічачы, што кожны хрысціянін можа заняць любую пасаду і трымаць яе ў адпаведнасці з законамі дзяржавы.

У «Вызнанні аб уладзе і ўсялякім урадзе» Будны адказаў на надзённае пытанне аб тым, якімі павінны быць урадоўцы, сфармуляваў этычны кодэкс найвышэйшага гаспадара, вызначыў кола яго галоўных абавязкаў і правоў, а гэтаксама формы кіравання дзяржавай. С. Будны зыходзіў з таго, што хрысціянскі манарх і яго памочнікі – урадоўцы павінны адрозніватца ад носьбітаў улады ў язычніцкіх краінах, дзе, як правіла, пануе тыранія, а ўрадоўцы да ніткі абіраюць падданых дзяржавы. «Язычнік бывае каралём з той мэтай, – пісаў асветнік, – каб яму ўсе кланяліся, служылі, неслі золата, срэбра, каштоўныя камяні, папаўнялі яго скарбонкі іншымі дарагімі рэчамі. Ён жа прымушае сваіх падданых плаціць яму велізарныя падаткі. Хрысціянскі кароль, вядома, усё можа мець: і золата, і грошы, і каштоўныя камяні, і дарагія шаты (калі Бог тое стварыў недарэмна і не для бестыяў). Аднак, у адрозненне ад язычніка, ён не мае права атрымліваць тыя скарбы з непамернага абцяжарання падданых» [Будны 1993:206–207].

Хрысціянскі гаспадар, паводле С. Буднага, мусіць заўжды быць богабаязлівы, справядлівы, міласэрны; ён павінны бараніць удоў, убогіх і сірат; прызначаць на пасады суддзяў сумленных людзей і строга сачыць за выкананнем законаў, якія ў сваю чаргу павінны грунтавацца на Святым Пісанні. Манарх хрысціянскай дзяржавы, падобна Давіду, Іасафату і Іезэкіілю, ва ўсім абавязаны кіравацца не ўласнай рахубай, а інтарэсамі ўсёй краіны, усіх саслоўяў; ён не можа, не мае права распачынаць вайну з іншымі дзяржавамі, маючы на мэце толькі пашырэнне сваіх уладанняў. Згодна з тэорыяй С. Буднага аб справядлівых і несправядлівых войнах, уступаць у бойку з іншымі можна толькі тады, калі ўзнікала пільная надоба абароны падданых ад крыўдаў і парушэнняў іх грамадзянскіх правоў.

Да найважнейшых павіннасцей хрысціянскага гаспадара беларускі тэарэтык дзяржавы адносіў клопат пра пашырэнне хрысціянскай веры, памнажэнне хвалы адзінага праўдзівага Бога і яго Сына Ісуса Хрыста, каб пазбегнуць таго духоўнага голаду, якім Усявышні пагражаў праз Прарока Амоса: «Вось надыходзяць дні, кажа Гасподзь Бог, калі Я пашлю на зямлю голад. Але не голад без хлеба, не прагу вады, а прагу слухання слоў Гасподніх» (Амос 8:11). Манарх-

хрысціянін мае прызначэнне сцерагчы сваіх падданых ад язычніцкіх звычаяў, выкараняць балванаў з іх сэрцаў, на ўзор Іезэкііля, што знішчыў меднага вужа (2 Цар. 18:3–4).

Занепакоенасць становішчам бедных і абяздоленых людзей, якія не ў стане пракарміць сябе, і выкараненне дармаедаў, гультаёў і нядбальцаў С. Будны таксама адносіў да абавязкаў манарха. «Хрысціянскаму гаспадару, – падкрэсліваў асветнік, – належыць сачыць за тым, каб непатрэбныя гультаі, якіх поўна ў нашай Сармацыі і безліч ва ўсёй Еўропе, не елі дарам хлеба. Трэба таксама клапаціцца пра ўбогіх і сірат, каб яны ад голаду, а зімой ад холаду не цярпелі і нідзе пад платамі не паміралі. Гаспадар абавязаны прымусіць лайдакоў і нядбальцаў працаваць, а калі яны пачнуць хавацца, указаць ім дарогу з сваёй зямлі, бо напісана: «Мудры кароль разгоніць бязбожнікаў» [Будны 1993:207].

Прыхільнік пашырэння асветы, укаранення гуманістычных прынцыпаў узаемаадносін між людзьмі праз адукацыю, Будны заклікаў і абавязваў манархаў акружаць сябе мудрымі і вучонымі асобамі, якія маглі б даваць слушныя парады, асабліва ў складаныя моманты, каб ад найвышэйшых урадоўцаў ніколі не зыходзіла шкода падданым.

С. Будны згадваў Саламона, які казаў: «Без парады намеры не спраўдзяцца, а пры мностве дарадцаў яны здзейсняцца» (Прытчы 15:22). Акрамя таго, побач з асвечанымі людзьмі манарх меў бы мажлівасць удасканальваць свае веды. «Не выпадкова, – заўважаў асветнік, – Святое Пісанне ўхваляе звычаі персаў і медаў, якія ля караля заўжды мелі вучоных людзей, што выдатна ведалі права і ўсе законы» [Будны 1993:208].

Ідэал найвышэйшага гаспадара, паводле С. Буднага, – адукаваны манарх, які шмат чытае і ведае. Вялікі князь не можа абыходзіць сваёй увагай Святое Пісанне, якое Гасподзь Бог загадаў чытаць Майсею і ўсім яго пераемнікам (5 Майсея 17:18–19). Вядома, у часы Майсея, дадаваў асветнік, размова ішла толькі пра Стары Закон, паколькі іншыя боганатхнёныя кнігі тады адсутнічалі. У цяперашнія часы хрысціянскаму манарху належыць чытаць усю Біблію цалкам, пракрокаў і апосталаў. Будны гэтаксама раіў найвышэйшым гаспадарам звяртацца да скарбніцы мудрасці – антычных аўтараў, найперш гісторыкаў. Услед за Цыцэронам беларускі асветнік паўтараў: «Хто не ведае таго, што дзеелася на свеце даўней, той заўсёды будзе рабом» [Будны 1993:208].

Досыць высокія патрабаванні Будны прад'яўляў да іншых дзяржаўных урадоўцаў – ваявод, кашталянаў, старастаў, суддзяў, падкрэсліваючы, што ім належыць быць не менш богабаязлівымі, справядлівымі і сумленнымі, чымся найвышэйшаму гаспадару. Як і манарх, усе ўрадоўцы павінны выдатна ведаць законы, мець высокую адукацыю, імкнуцца быць ва ўсім акуратнымі і спраўнымі; выкараніць з сваіх сэрцаў сквапнасць і хцівасць.

Што да суддзяў, дык асветнік згадваў Божую навуку, дадзеную ім у Святым Пісанні. Божая навука аб тым, як належыць паводзіць сябе суддзям, указваў Будны, пададзена гэтаксама ў 5-й кнізе Майсея (1:9–13) і ў 2-й яго кнізе (18:17–21). Надзвычай цікавы той факт, што беларускі асветнік адсылаў урадоўцаў да твораў «вельмі вучоных людзей» – Платона, Арыстоцеля, Ісакрата, Эразма Ратэрдамскага, Рэйнгарда Ларыхія і Андрэя Фрыча Маджэўскага, дзе, паводле ягоных слоў, даваліся глыбокія і грунтоўныя адказы на пытанні аб правільных паводзінах усіх носьбітаў улады.

На заключэнне С. Будны пацвердзіў права ўсіх урадоўцаў належаць да Хрыстовага Збору, у чым ім адмаўлялі беларускія і польскія анархісты. Ніякіх абмежаванняў, апрача шчырай веры ў Слова Божае, на думку асветніка, не існуе ні для прадстаўнікоў улады, ні для простых грамадзян: усе могуць уваходзіць у склад Збору Хрыстовага. «Мы, – пісаў Будны, – дапускаем і дапускаць будзем заўжды да Хрыстовага Збору людзей усіх станаў: каралёў, імператараў, князёў або княжат, гетманаў, ваявод, графаў, старастаў, намеснікаў, бурмістраў, войтаў, нават жаўнераў, і наогул усіх іншых службовых асоб і ўрадоўцаў – вялікіх, малых і найменшых. Кожны мае права належаць да Хрыстовага Збору, але, вядома, не кожны зможа, а толькі тыя, што моцна і шчыра паверылі пачутаму Слову Божаму, што каюцца за сваё ранейшае жыццё, выкаранілі з сябе старога Адама і прынялі новага, ды жывуць добра, справядліва і побажна, гэтак, як гаварыў апостал: «Навучаючы нас, каб разважліва, праведна і богабаязна жылі мы ў цяперашнім веку, адцураўшыся бязбожнасці і пажадлівасці свету, ждучы шчаснае надзеі і з'яўлення славы вялікага Бога і Збавіцеля нашага Ісуса Хрыста» (Ціт 2:12–13)» [Будны 1993:209–210].

Строгае выкананне шараговымі грамадзянамі сваіх абавязкаў і высокая адказнасць урадоўцаў, адчуванне імі важкасці сваёй місіі акурат і давалі, на думку беларускага асветніка, гарантыі спакою ў дзяржаве, стваралі найбольш спрыяльныя варункі для развіцця

грамадства і асобы. Галоўнае месца ў грамадстве, паводле меркавання С. Буднага, павінны займаць *настаўнікі і пастыры*. Адстойваючы ідэю прыватнай пропаведзі, гуманіст падкрэсліваў, што кожны член збору можа быць настаўнікам, калі ён адчувае сваю здатнасць выконваць гэтую місію. Вельмі істотна, што С. Будны выступаў за ўжыванне роднай мовы ў набажэнстве і казаннях. Спасылаючыся на Божыя запаветы, асветнік канстатаваў: «Тако у том третием слове (запаведзі. – *І. С.*) навчает нас, яко языка своего маем къ чти его вживати» [Будны 1562:17].

Асабліва палымяна С. Будны выступаў у абарону *свабоды думкі і слова*. Ён абураўся жорсткасцю і бесцырымоннасцю цэнзуры, што мела месца ў Каталіцкім касцёле і паступова ўводзілася ў Пратэстанцкім зборы. Усялякае прыцясненне духу, прыніжэнне і падаўленне асобы гуманіст прыраўноўваў да найвялікшага зла. Цэнзура, паводле яго вызначэння, «ёсць не што іншае, як падаўленне духу і панаванне чужой веры» [Budny 1576:4адв.нн.] Праціўнік усялякіх крайнасцей, залішняй ідэйнай нецярпімасці і радыкалізму, Будны раіў кіравацца ў жыцці найчасцей прынцыпам «залатой сярэдзіны», шукаць грамадскай згоды, яднацца дзеля пераадолення цяжкасцей, заўжды адчуваючы пры гэтым прыгажосць быцця і гармонію Сусвету.

У сваіх творах беларускі пісьменнік-палеміст абараняў ідэі *антрапацэнтрызму* – уяўленні аб чалавеку як галоўнай каштоўнасці на зямлі, якому, згодна з Божай воляй, павінна падпарадкоўвацца ўсё жывое і нежывое. С. Будны шырока прапагандаваў ідэі крэяцыянізму – аднаактнага стварэння Госпадам Сусвету і першых людзей – Адама і Евы, якія быццам бы да саграшэння былі несмяротныя, праведныя, самаўладныя і ва ўсім падобныя да Бога. Асветнік падзяляў думку аб існаванні прыроджанага граху, лічачы, што ўжо немаўля – грэшнае, бо на яго пераходзіць грэх прабацькоў Адама і Евы.

С. Будны лічыў прыроду чалавека дваістай, сцвярджаючы, што чалавек складаецца з грэшнага, часова існуючага цела і вечнай, непадуладнай часу душы. Беларускі мысліцель, аднак, у адрозненне ад артадаксальных тэолагаў, адмаўляў актыўнае замагільнае жыццё душ, іх здольнасць умешвацца ў зямныя справы, уздзейнічаць на жывых людзей. Разам з тым С. Будны лічыў, што пасля смерці людзей душы не знікаюць бясследна, не раствараюцца ў касмічнай прасторы і не гінуць незваротна, яны толькі губляюць асобныя рысы, якія ім былі ўласцівы пры жыцці чалавека. Душы, паводле яго вучэння, пакінуўшы цела, накіроўваюцца ў пэўнае месца – «інфернус», пра якое людзям не дадзена нічога ведаць, і там яны знаходзяцца ў нязменным спакоі, як быццам бы спяць. Час іх абуджэння наступіць, калі Сын Божы ў другі раз прыйдзе на зямлю, каб судзіць жывых і мёртвых за нежаданне людзей выправіцца ды жыць у адпаведнасці з Божымі законамі.

Беларускі асветнік палымяна заклікаў, каб кожны чалавек, жывучы з Божым страхам у душы, заўжды памятаў пра надыход суднага дня, уласныя ўчынкі ўзгадняў з Хрыстовымі запаведзямі, ні пры якіх акалічнасцях не апускаў рукі, не губляў надзеі на выратаванне, не бавіў часу ў адчаі і роспачы, а вызнаваў сапраўдную веру, чыніў добрыя справы, што і з'яўляецца галоўнай умовай набыцця Нябеснага Царства і вечнага жыцця. Думка пра непазбежнае пакаранне чалавека за зямныя грахі займала ў вучэнні беларускага мысліцеля дамінуючае месца.

Аналітычныя трактаты С. Буднага перапоўнены ўласна *тэалагічнай* праблематыкай. Паводле характару вырашэння пытанняў, звязаных з магчымасцю пазнання Бога, пісьменнік выкарыстоўваў два падыходы, існуючыя ў хрысціянскай тэалогіі: катафатычны, у адпаведнасці з традыцыямі якога Бог вызначаўся праз станоўчыя характарыстыкі (вечны, добры, мудры і інш.), і апафатычны, паводле якога Гасподзь характарызаваўся шляхам адмаўлення нейкіх уласцівасцей (несмяротны, непадзельны, неабдымны і інш.). Выхаваны на рэнесансных ідэях, Будны катэгарычна не пагаджаўся з антрапамарфічнай тэорыяй Абсалюту (Бога), паводле якой Усявышні персаніфікаваўся, упадабляўся людзям. Будны паўстаў супраць вучэння аб тым, што адзіным сапраўдным Богам з'яўляецца непадзельная Тройца.

С. Будны шмат разоў звяртаўся да *хрысталагічнай* праблематыкі. Як і большасць тагачасных пісьменнікаў, ён лічыў, што Ісус Хрыстос з'явіўся на свет з Божае волі, каб выратаваць чалавечы род, які затануў у грахах. Аднак беларускі рэлігійны філосаф цалкам не пагаджаўся з разважаннямі гэтак званых спрадвечнікаў, якія даводзілі, нібыта Ісус Хрыстос існаваў ужо да стварэння свету і побач з Айцом ствараў усё жывое і нежывое. Адметнасць хрысталогіі С. Буднага выявілася падчас асвятлення зямнога жыцця Ісуса Хрыста, а таксама пры раскрыцці сутнасці ўкрыжавання Сына Божага. Так, беларускі інтэлектуал падкрэсліваў, што пакаранне смерцю Місіі менавіта Пілатам – прадстаўніком імператарскай улады – не выпадковае. Яно падкрэслівала невінаватасць, бязгрэшнасць укрыжаванага і чысціню яго намераў.

Значнае месца ў творчасці С. Буднага займала *эклесіялагічная* тэматыка. Новае прачытанне Будным Біблії і пераасэнсаванне яе зместу стварылі перадумовы для перагляду ім традыцыйных поглядаў на Хрыстову Царкву. Услед за еўрапейскімі рэфарматарамі ён выступіў з крытыкай царкоўнай іерархіі, абсалютызаванай і абагатворанай улады Папы Рымскага. Адстойваючы гуманістычныя ідэі свабоды духу, індывідуальнай вартасці чалавека, унікальнасці кожнае асобы, Будны сцвярджаў, што ўсякі вернік можа размаўляць з Богам без пасярэднікаў.

На старонках сваіх твораў С. Будны неаднаразова выказваў адмоўнае стаўленне да *манастырскага жыцця, пустэльніцтва і скітніцтва*. Крайнія формы аскетызму, як і прага непамерных багаццяў, супярэчылі, паводле яго слоў, сутнасці сапраўднай Хрыстовай Царквы. Але ў адрозненне ад радыкальных пратэстанцкіх ідэолагаў Будны бараніў правы хрысціянскіх збораў на прыватную ўласнасць, маёнткі і землі.

Экзэгетычныя і філалагічныя дамінанты. С. Будны – унікальны экзэгет, крытык і філолаг. Ён грунтоўна і паслядоўна прааналізаваў творчую спадчыну антычных, а таксама знакамітых еўрапейскіх філосафаў, гісторыкаў і пісьменнікаў. На старонках яго твораў усебакова разглядаюцца шматлікія працы папярэднікаў і сучаснікаў, раскрываюцца іх сацыяльныя канцэпцыі і рэлігійныя дактрыны, робяцца аналітычныя і ацэначныя падсумаванні. Найбольш дэталёва С. Будны прааналізаваў працы М. Лютэра, Э. Ратэрдамскага, Ж. Кальвіна, Г. Булінгера, раскрыў іх погляды, выявіў падыходы да розных праблем, рэканструяваў сістэму іх аргументаў і разважанняў.

Філалагічны талент С. Буднага найбольш поўна выявіўся падчас аналізу Біблії. Кананічныя біблейскія кнігі Будны лічыў адзіным Законам Божым, падмуркам усялякае веры і сапраўднай навукі, аб чым выразна пісаў: «Фундамент нашага хрысціянскага набажэнства наступны: пра кожную рэч вучыць, верыць і вызнаваць гэтак, як кажа вучыць, верыць і вызнаваць Святое Пісанне – Стары і Новы Запавет» [Budny 1932:34]. Сфармуляванае беларускім тэолагам правіла прымалася як аксіёма не толькі ім самім, але і пераважнай большасцю тагачасных інтэлектуалаў. Літаральна на ўсе пытанні, якія жыццё ставіла перад імі, тагачасныя інтэлектуалы шукалі адказу акурат у Слове Божым.

Зварот да праблем біблейскай герменеўтыкі і экзэгетыкі – адна з найважнейшых, сутнасных і вызначальных рыс творчасці Буднага.

Асветнік закранаў іх у часе вострых тэалагічных, сацыяльна-палітычных і этычных дыскусій, а гэтаксама пры перакладах біблейскіх тэкстаў і ў сваіх вядомых «Прыпісках» да Новага Тэстаменту 1574 г.

С. Будны лічыў, што дзеля беспамылковага спасціжэння сэнсу Святога Пісання абавязкова неабходна разглядаць і ўважліва аналізаваць, паклікаўшы на падмогу Святога Духа, кожнае выказванне не толькі паасобку, але і ў кантэксце ўсяго твора. «Кто хочеть Писмо Святое не омыльно вырозумети, – павучаў філолаг-экзэгет, – потреба не за одно слово взятися, але все што напреде и назаде писано с пилнистію обачити, роспытати и к чому ся весь розум оного места стягаеть разгледети, на наболеи Духа Божіа на помочь призывати» [Будны 1562:142–142 адв.]

Падчас аналізу ўсялякага тэксту, а тым больш біблейскага, навучаў асветнік, надзвычай важна зразумець галоўную думку творцы, запомніць яе, каб потым не перайначыць нейкае прыватнае месца альбо значэнне асобнага выразу ці слова: «Належыць пры кожнай рэчы, калі ёсць жаданне правільна зразумець, а не перакруціць, добра асэнсаваць твор і выявіць асноўную ідэю пісара» [Budny 1932:78].

Усіх, хто браўся каментаваць Біблію, Будны перасцерагаў ад магчымых памылак, указваючы на наяўнасць у асобных вершах Святога Пісання сімвалічнага сэнсу, а гэтаксама шматлікіх вобразных, алегарычных выказванняў, якія, паводле яго слоў, ужываліся пісарамі дзеля прастаты і даходлівасці выкладання падзей і з’яў. Напрыклад, характарыстыкі Бога, які нібыта мае чалавечыя «члонкі» і «уды», указваў асветнік, акурат з’яўляюцца ўзорам сімвалічных, вобразных апісанняў. Таму кожны тлумач ці экзэгет, падкрэсліваў ён, павінны найперш вызначыць для сябе, а потым давесці і да чытачоў, якія біблейскія словы і выразы належыць разумець літаральна, а якія з’яўляюцца метафарай, сімвалам. Беларускі філолаг-экзэгет не падзяляў, аднак, думкі тых сярэднявечных містыкаў, што прапаноўвалі шукаць патаемны сэнс у кожным біблейскім слове, у кожным вершы.

Кардынальным палажэннем экзэгетыкі С. Будны лічыў практычнае значэнне каментавання Святога Пісання, бачны вынік ад спасціжэння чалавекам тае ці іншае біблейскай падзеі. У аснове сфармуляванага беларускім філолагам прынцыпу ляжаў культ практычных спраў, пашыраны якраз сярод пратэстантаў, неад’емнае

патрабаванне поўнай самарэалізацыі чалавека ў зямным жыцці. Найбуйнейшы еўрапейскі лінгвіст XVI ст., С. Будны ў няпростай барацьбе з прадстаўнікамі прымітыўнай «сузіральнай» тэалогіі адстойваў ідэю неабходнасці развіцця філалагічнага метаду каментавання Біблії.

Аб тым, якое значэнне асветнік надаваў лінгвістыцы ў галіне экзэгетычных штудыяў, сведчаць яго ўласныя філалагічныя метады і неаднаразовыя красамоўныя выказванні. Да прыкладу, падчас палемікі з Якубам Калінаўскім, які абвінавачваў С. Буднага ў «ерасях» і не лічыўся з яго філалагічнымі аргументамі, беларускі асветнік і гуманіст сярод іншага зазначыў: «Тыя лацінскія, грэчаскія ды яўрэйскія словы я згадваю дзеля таго, каб ведаць, што яны азначаюць паводле свайго граматычнага ладу. І гэтыя веды маюць велізарную карысць, бо адкуль жа яшчэ можам дазнацца, якое слова што азначае, калі не з граматыкі. Натуральна, не музыка навучыць, што азначаюць тыя словы *dulos* ці *servus*, і не геаметрыя ці іншая якая навука, а менавіта – граматыка. Як жа мы зразумеем з'яву, калі не будзем разумець значэння тэрмінаў, бо ўсялякая рэч абазначаецца словамі» [Budny 1932:187].

Баронячы філалагічныя метады каментавання Біблії, Будны спасылаўся на апосталаў, якія гэтаксама лічылі філалогію першаасновай пры экзэгетычных распрацоўках. С. Буднага падтрымліваў, як гэта ні парадаксальна, і адзін з ягоных нязменных апанентаў – Ян Баптыста, які літаральна гаварыў: «Праўда тое, што валоданне мовамі – добрая рэч. А каму Бог таго не даў, няхай другім не замінае» [Budny 1932:188].

Беларускі філолаг выдатна ўсведамляў тагачаснае становішча з перакладам біблейскіх кніг. У «Прадмове» да Новага Тэстаменту 1574 г. ён якраз адзначаў: «Цяпер намножылася больш хлуслівых кніг, чымся праўдзівых... асабліва сярод Новых Запаветаў, якія гэтак сапсаваныя, гэтак скажоныя, што і не ведаю, з чым такое можна параўнаць!» [Budny 1574b:7 a]. Ад распаўсюджання памылковых біблейскіх кніг, сцвярджаў Будны, усёй Хрыстовай навуцы чыніцца велізарная шкода, паколькі даверлівыя, прастадушныя людзі чытаюць іх і лічаць за праўдзівыя.

Асветнік адкрыта абураўся пазіцыяй кансерватыўных біблеістаў, якія заплюшчвалі вочы на існуючыя ў біблейскіх кнігах недарэчнасці і ваяўніча пагражалі анафемаю і агнём усім, хто хоць штосьці жадаў палепшыць. С. Будны гэтаксама асуджаў лацінскіх

і праваслаўных «дактароў», што гаварылі пра памылкі адзін у другога, але ніяк не прызнавалі кожны сваіх. Але найбольш беларускага філолага непакоілі людзі, якія, убачыўшы супярэчлівасці і агрэхі ў розных спісах і перакладах Апостальскага Пісання, наогул пачалі выракацца яго і лічыць вучэнне Хрыста, услед за «старазаконнікамі», «выдумкай і байкамі». С. Будны, глыбока адчуваючы асабістую адказнасць за лёс хрысціянскага вучэння, усклаў на свае плечы ўвесь цяжар падрыхтоўкі і выдання новага, выпраўленага паводле «праўдзівых» метадаў Апостальскага Пісання.

Выключная ўвага С. Буднага да філалогіі, нават дамінуючая яе роля ў яго філасофска-публіцыстычных творах – гэта, несумненна, праява рэнесансных рыс у творчасці асветніка, што яшчэ раз пацвярджае думку аб яго прыналежнасці адначасна да дзвюх найбуйнейшых гісторыка-культурных плыняў XVI ст. – Рэнесансу і Рэфармацыі.

Уласны перакладчыцкі талент С. Буднага найбольш ярка выявіўся ў час працы над Святым Пісаннем. Будны, як вядома, перакладаў Біблію на польскую мову, якая на той час побач з старабеларускай, царкоўнаславянскай і лацінскай з'яўлялася адной з літаратурных моў Беларусі. Мяркуючы паводле ўласных выказванняў С. Буднага і шматлікіх спасылак у тэксце Новага Запавету 1574 г., перакладчык карыстаўся самымі разнастайнымі папярэднімі выданнямі і рукапісамі Святога Пісання: лацінскімі, яўрэйскімі, грэчаскімі і рознымі славянскімі, а таксама шматлікімі творамі старажытных тэолагаў, якія цытавалі і аналізавалі біблейскія тэксты. У час працы над Новым Запаветам ён абапіраўся на ранейшыя пераклады, зробленыя выдатнымі еўрапейскімі вучонымі: Ларэнцам Валам, Эразмам Ратэрдамскім, Марцінам Лютэрам, Себасцьянам Касталіёнам, Тэадорам Бэзам, Мікалаем Зэгерам. З старажытных аўтараў С. Будны нязменна карыстаўся творамі Тэртуліяна, Эўсебія, Эпіфанія, Іераніма. Беларускі перакладчык меў пад рукой «Біблію» Ф. Скарыны, пераклад Бібліі Пятра Мсціслаўца і Івана Фёдарава, Брэсцкую Біблію 1563 г., пераклад Станіслава Мужыноўскага, Чэшскую і Харвацкую Біблію ды шэраг іншых тэкстаў Святога Пісання.

Можна адназначна сцвярджаць: ніхто з тагачасных славянскіх перакладчыкаў новазапаветных твораў не прарабляў папярэдне такой грандыёзнай філалагічнай, экзэгетычнай і тэксталагічнай працы, як С. Будны. Сам жа асветнік, з характэрнай для яго сціпласцю, не лічыў сваю працу дасканалай ці, тым больш, пазбаўленай хібаў. Ён, паводле яго сцвярджэння, не разлічваў на шчодрыя ўзнагароды

і не шукаў лаўраў лепшага перакладчыка. «Якая ласка мне будзе, – пісаў С. Будны, – не ведаю. Але пра тое зусім не дбаю. Мне досыць ужо таго, што не закапаў майго малога таленту, а прынёс карысць... Усю маю працу няхай ацэняць наступныя пакаленні» [Budny 1574b:24a].

Дзякуючы надзвычайным аналітычным здольнасцям беларускага асветніка, яго таленту, шырокай эрудыцыі, глыбокай дасведчанасці ў пытаннях экзэгетыкі і, галоўнае, дасканаламу веданню старажытных моў, навукова-крытычны ўзровень выдання Новага Запавету 1574 г. стаўся адным з найбольш высокіх сярод вядомых на той час у Еўропе.

Эстэтыка і літаратурна-мастацкая практыка. Як выдатны майстар мастацкага слова С. Будны выпрацаваў уласную эстэтыку і адметны літаратурны стыль. Ён валодаў унікальным талентам белетрыста і празаіка. Аб яго выдатных пісьменніцкіх здольнасцях яскрава сведчаць празаічныя творы: «Апісанне Сінода ў Іўі 1568 г.», «Ліст да Сеньёра» (1581 г.) і «Ліст да Крыштофа Ласоты» (1583 г.), а таксама панарамныя эпічныя ўстаўкі і поўнасюжэтныя аповеды ў складзе філасофска-публіцыстычных трактатаў і дыдактычна-навучальных твораў.

Літаратурнаму стылю С. Буднага ўласцівыя канцэптуальная строгасць, карэктнасць, багацце разнастайных паведамленняў і гістарычных звестак. Найбольш істотная асаблівасць паэтыкі белетрызаваных твораў Буднага – энцыклапедычная паўната і дакладнасць апавяданняў, выверанасць характарыстык і ўвага да дэталей. Так, Будны вельмі падрабязна піша пра месца, матывы і акалічнасці правядзення Сінода 1568 г., фіксуе дакладныя даты і часавую працяглсць дыспутаў, паслядоўна пералічвае пытанні і праблемы, што абмяркоўваліся на Сінодзе. Панарамнае апісанне трагічных падзей у Германіі, якое суправаджаецца эмацыйнымі ацэнкамі пісьменніка, утрымлівала дакладныя звесткі пра колькасць забітых.

Для метаду С. Буднага, асабліва ў пачатковы перыяд яго творчасці, характэрна дыдактычна-павучальная скіраванасць. Яго першы твор – «Катэхізіс» (1562 г.) можна лічыць узорным дапаможнікам, у якім арганічна спалучаліся глыбокая філасафічнасць, навучальны матэрыял і выдатны літаратурна-мастацкі выклад.

Зварот пісьменніка да формы кароткіх пытанняў і поўных адказаў, несумненна, сведчыць пра яго асветніцкія памкненні. С. Будны, як правіла, звяртаецца да чытача з прамымі сентэнцыямі, проста і зразумела адказвае на шматлікія пытанні, што хвалявалі сучаснікаў:

«Пытаньне: Што есь ты?

Отказ: Человек есть сотворенье Божие розумное, Богом по образу его сотворенное.

Пытаньне: Чого для Господь Бог тебе сотворил?

Отказ: Не для того абы без мене быти не мог, але абых его познал, любил, ему самому служил, а потом с ним на веки жил.

Пытаньне: которое веры еси ты?

Отказ: Хрістианьское веры.

Пытанне: Потому ты еси христианин?

Отказ: Потому яко во Хріста верую и крестился есмь во имя его.

Пытанне: Што винен умети хрістіанін?

Отказ: Чотыри речи умети, и водле того жити маеть.

Первая – закон або заповеди. Другая – вызнанье веры. Третья – молитва Господня. Четвертая – Тайны Хрістовы» [Будны 1562:1–2].

Сярод персанажаў белетрыстычных твораў С. Буднага найбольш ярка прадстаўлены яго сучаснікі – аднадумцы і апаненты, якіх ён добра ведаў, з якімі неаднаразова сустракаўся і дыскутаваў: Якуб з Калінаўкі, Павел з Візны, Пётр Гоняд, Марцін Чаховіц. Вельмі часта пісьменнік распавядаў пра знакамітых папярэднікаў – філосафаў, пісьменнікаў, духоўных асоб, дзяржаўных дзеячаў – Арыстоцеля, Платона, Цыцэрона, Аляксандра Македонскага. Ствараючы яркія мастацкія вобразы, Будны, як правіла, паведамляў пра сацыяльны статус герояў, падаваў біяграфічныя звесткі, усебакова раскрываў іх сацыяльныя і рэлігійныя погляды, характарызаваў найбольш значныя ўчынкі, выказваў уласнае стаўленне да гістарычных асоб. Так, Будны надзвычай каларытна апісаў пакутлівую смерць Яна Гуса, які быў спалены жывым акурат за погляды. Аўтар пры гэтым не хаваў уласных эмоцый, абураўся жорсткасцю і несправядлівасцю прысуду.

Важнейшым мастацкім кампанентам твораў С. Буднага з'яўляюцца *дыялогі*, якія вельмі часта аб'ёмныя паводле памераў. Найбольш адметная рыса дыялогаў у творах Буднага – выключная інтэлектуальная насычанасць. Героі абмяркоўваюць ключавыя філасофскія і грамадска-палітычныя праблемы, імкнуцца прадставіць вычарпальныя доказы ў абарону сваіх поглядаў, пераканаўча аспрэчыць пазіцыі апанентаў. На ўсіх стылёвых узроўнях белетрызаваных твораў беларускага пісьменніка, дзе пераважала дыялагічная форма, вельмі адчувальны ўплыў філасофскіх «Дыялогаў» Платона.

Рацыянальная дамінанта дыялогаў С. Буднага арганічна спалучалася з эмацыйнасцю, духоўнай напружанасцю і ўзрушанасцю, што

дасягалася праз шырокае выкарыстанне пісьменнікам рытарычных пытанняў, яркіх параўнанняў, выслоўяў, метафар і сімвалаў. Прыкладам, Павел з Візны, выступаючы ў абарону правоў падданых і «нявольнай чэлядзі», страсна прамаўляў: «Ці ж цяпер у нас не так робіцца? Ці ж не працуюць падданыя на сваіх паноў без перапынку і без спачыну ў нас на Літве і ў Польшчы? Ці не плоцяць цяжкіх падаткаў? Самі бядакі мякіну ядуць, нібы свінні, а зерне на чынш, на сярэбшчыну ды іншыя паборы і выплаты мусяць аддаваць» [Budny 1932:183].

Аўтарская пазіцыя падчас дыялогаў выяўлялася пераважна ў форме дыдактычных сентэнцый. Так, асуджаючы тыранію і знявагу гаспадарамі падданых, Будны павучаў свайго апанента: «Наш абавязак, калі здзек адбываецца на нашых вачах – не маўчаць, а заклікаць не чыніць тыраніі. А дзе яна ўсё роўна працягвае заставацца, то, нагадаўшы тырану адзін раз, другі, трэці – пакінуць яго і не есці ягонага хлеба. Бо таго, хто будзе маўчаць тырану, або спрыяць яму, несумненна пакарае Гасподзь Бог» [Budny 1932:183].

С. Будны выявіў сябе як выдатны *паэт*. Ён напісаў некалькі бліскучых панегірычных вершаў. У паэтычных «эпіграмах» на гербы беларускіх магнатаў паэт вытрымаў усе каноны эмблематычнай паэзіі, існуючыя ў заходнееўрапейскіх літаратурах. Так, у «эпіграме» на герб Дарагастайскіх, ва ўступнай частцы, паэт стварыў карціну непаўторнага ззяння месяца, з святлом якога ён параўноўваў учынкі сваіх апекуноў. Дзякуючы менавіта Буднаму «эпіграмы» на гербы сталі неад'емнай рысай літаратуры Беларусі. Яго паэтычныя традыцыі, але ўжо на беларускай мове, пазней прадоўжылі паэты А. Рымша, Л. Мамоніч і М. Сматрыцкі.

У творах С. Буднага вельмі шырокі дыяпазон *моўна-выяўленчых* сродкаў. Мова твораў Буднага надзвычай дасканалая і апрацаваная. Для яе характэрна багацце сінанімічных радоў, трапныя азначэнні, вобразнасць. Пісьменнік вельмі часта ўжываў экспрэсіўна афарбаваную лексіку. Напрыклад, абавязак каталіцкіх святароў не жаніцца Будны называе «блудам». С. Будны знаходзіў адметныя метафары, цікавыя параўнанні. Так, няпросты шлях навучання, набыцця ведаў ён параўноўваў з працай пчалы. Пісьменнік актыўна звяртаўся да народна-паэтычных вобразаў і сімвалаў – «вужа», «голуба», «кубка», «мутнай вады», «каменя», творча выкарыстоўваў сюжэты іудзейскай, грэчаскай і рымскай міфалогій.

Увесь свой век С. Будны стала жыў у Вялікім Княстве Літоўскім, пісаў філасофска-публіцыстычныя і літаратурныя творы на вытанчанай старабеларускай мове і таму яго спадчына без сумнення належыць беларускаму народу. Але ён тварыў яшчэ і па-польску, і на лаціне, выдатна валодаў грэчаскай мовай і іўрытам, дзякуючы чаму здолеў на высокім узроўні прадставіць свету беларускую інтэлектуальную і мастацкую культуру. Ёсць усе падставы гаварыць пра значны ўклад беларускага асветніка ў развіццё польскай і, шырэй, усёй еўрапейскай філасофіі, літаратуры і культуры.

Творы С. Буднага паводле іх зместу пераважна філасофскапубліцыстычныя і палемічныя з выразнай дыдактычнай скіраванасцю. Літаральна кожная праблема, трапіўшы на пяро асветніка, набывала актуальнае гучанне. Філасаф увесь час палымяна спрачаецца, пераконвае, абвяргае, прыводзіць у абарону сваёй пазіцыі розныя рацыяналістычныя і схаластычныя аргументы. Каб схіліць чытача на свой бок, ён нярэдка звяртаўся да гістарычных паралеляў, падзей палітычнай гісторыі, суправаджаючы эпічныя паведамленні шматстайнымі каментарыямі. Будны заўсёды прыводзіў меркаванні і сцвярджэнні аўтарытэтных вучоных, пераказваў сюжэты з Бібліі. Досыць часта ў якасці эмацыйных аргументаў ён скарыстоўваў яркія прыпавесці, прымаўкі і афарызмы, што надавала яго творам эстэтычную дасканаласць і мастацкую прыгажосць.

Даступнасць выкладання, моўна-стылёвая адшліфаванасць сказаў і выразаў, лагічнасць і паслядоўнасць думак, дакладнасць фармулёвак – найбольш характэрныя рысы філасофскага і літаратурнага стылю С. Буднага. Кожная семантычная частка, што ўключала пытанні, аргументы, доказы, абвяржэнні і аспрэчанні, як правіла, завяршалася дыдактычнай высновай, рэкамендацыяй або пажаданнем. Дзякуючы шматбаковаму таленту С. Буднага, у якім арганічна спалучаліся глыбокі інтэлект і непаўторнае літаратурнае майстэрства, яго творы знаходзілі зацікаўлены водгук у чытачоў, атрымлівалі шырокі розгалас у грамадстве.

С. Будны ахвяраваў уласным дабрабытам дзеля пошуку ісціны. З'яўляючыся прыхільнікам грамадзянскага міру і гарманічнага суіснавання розных саслоўяў, асветнік выступаў за карэнныя грамадскія пераўтварэнні, заклікаў да духоўнага ўдасканалення, усталявання высокіх прынцыпаў маралі, гуманных дачыненняў між людзьмі, прапаведаваў культ розуму і бараніў асабістыя свабоды чалавека.

7.3. Мікалай Радзівіл Чорны (1515–1565)

7.3.1. Роль рэлігіі ў дзяржаве

У сярэдзіне XVI ст. на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага пачынаецца імклівае развіццё рэфармацыйнага руху. Яго хуткія поспехі былі абумоўлены перадусім актыўнай падтрымкай буйных магнатаў, якія прынялі пратэстантызм, і ў першую чаргу віленскага ваяводы і канцлера ВКЛ Мікалая Радзівіла Чорнага. У хуткім часе перад рэфармацыйным рухам паўстае праблема вызначэння пазіцыі паводле пытання ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў.

У пратэстанцкай сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ упершыню падобная пазіцыя артыкулюецца ў лісце ад імя Мікалая Радзівіла Чорнага ад 1 верасня 1556 г., адрасаванага папскаму нунцыю Алаізію Ліпаману. Дадзены ліст стаў адказам на ліст А. Ліпамана да М. Радзівіла Чорнага ад 21 студзеня 1556 г., у якім нунцый у суровым тоне заклікаў віленскага ваяводу вярнуцца да каталіцкай веры. У гістарычнай літаратуры існуюць разыходжанні паводле пытання пра сапраўднае аўтарства асноўнага зместу ліста ад 1 верасня 1556 г., напісанага па ініцыятыве М. Радзівіла Чорнага. На думку польскага гісторыка Т. Грабоўскага, аўтарам з'яўляецца былы юстынапалітанскі біскуп Пётр Павел Вяргерыё, які пасля прыняцця пратэстантызму некаторы час знаходзіўся ў Польшчы, Прусіі і ВКЛ [Grabowski 1920:142]. Паводле іншага польскага даследчыка М. Космана, змест ліста быў падрыхтаваны пратэстанцкімі кліентамі М. Радзівіла Чорнага, шляхціцамі польскага паходжання Касперам Лонцкім і Янам Манчыньскім [Kosman 1973:88]. Ліст быў напісаны на лацінскай мове. Восенню 1556 г. ён разам з лістом А. Ліпамана быў надрукаваны ў Караляўцы. Да абодвух лістоў былі далучаны вершы пратэстанцкага дзеяча Анджэя Тшэцескага, крытычна скіраваныя супраць папскага нунцыя, а таксама невялікія каментары П. П. Вяргерыё і прускага суперінтэнданта евангелісцка-аўгсбургскай (лютэранскай) царквы Яна Аўрыфаба. У 1559 г. дадзенае выданне было апублікавана ў перакладзе на польскую мову, здзейсненым польскім паэтам Мікалаем Рэем. У 1905 г. яно было перавыдадзена ў Варшаве польскім гісторыкам літаратуры І. Хжанстоўскім [Dwa listy 1905].

Змест ліста ад 1 верасня 1556 г. быў прадметам разгляду ў працах польскіх гісторыкаў Т. Грабоўскага, М. Космана, Ю. Ясноўскага [Grabowski 1920; Jasnowski 1939; Kosman 1973]. Аднак пытанне ўзаемаадносін дзяржавы і царквы, якое разглядалася ў гэтым лісце, у пазначаных творах практычна не закранalася. У той жа час даследаванне дадзенага пытання дазваляе вызначыць спецыфіку падыходу да праблемы ўзаемаадносін дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў у грамадстве, прадстаўленага ў пратэстанцкай сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ у ранні перыяд (1550–1560-я гг.).

Пазначанае даследаванне патрабуе ведання кантэксту, у якім фарміравалася пратэстанцкая грамадская думка ВКЛ. З аднаго боку, вялікі ўплыў на яе станаўленне аказвала заходнееўрапейская пратэстанцкая думка. Падыход да пытання ўзаемаадносін дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў у грамадстве ў дыскурсе пратэстантызму фарміруецца ў ходзе развіцця працэсаў канфесіяналізацыі, што суправаджалася адыходам большасці дзеячаў заходнееўрапейскай Рэфармацыі ад прызнання прынцыпаў талерантнасці і аўтаноміі духоўнага жыцця, характэрных для дыскурсу ранняга рэфармацыйнага руху. Ва ўмовах ўзмацнення супрацьстаяння з ідэйнымі праціўнікамі пратэстанцкая думка прызнае ролю дзяржаўнай улады ў барацьбе з тымі вучэннямі, якія абвяшчаюцца ерэтычнымі. М. Лютэр, выкарыстоўваючы свецкіх пратэстанцкіх князёў як важны фактар умацавання і распаўсюджання Рэфармацыі ў Германіі, паступова прызнае іх права на афіцыйнае вяршэнства ў арганізацыйнай структуры царквы і кантроль над захаваннем прававернасці ў грамадстве пры захаванні аўтаноміі царквы ў чыста тэалагічнай сферы. Ж. Кальвін пастулюе права і нават абавязак дзяржаўнай улады ажыццяўляць кантроль у сферы рэлігійных адносін. Сярод яе галоўных абавязкаў Ж. Кальвін вылучае забеспячэнне таго, каб «ідалапаклонніцтва, парушэнне клятваў, святакрадства, блюзнерства і іншыя заразы ісціннага набажэнства паміж людзьмі не распаўсюджваліся» [Calvinus 1599:4]. Пры гэтым функцыя вызначэння таго, якое вучэнне з'яўляецца ерэтычным, надаецца рэфармацкай царкве. Дзяржаўная ўлада павінна выкарыстоўваць адпаведныя сродкі ў сферы рэлігійнага, а таксама маральнага і сацыяльнага жыцця, абапіраючыся на рашэнні царквы. Свабода веравызнання рэінтэрпрэтавалася ў ідэю «прыватнай свабоды рэлігіі», згодна з якой прадстаўнікі альтэрнатыўных поглядаў мелі права прыватна прытрымлівацца свайго вызнання без яго публічнай дэманстрацыі пры ўмове абавязковага ўдзелу ў культе пануючай «ісціннай» канфесіі. Такім чынам, у заходнееўрапейскай пратэстанцкай думцы да сярэдзіны XVI ст. адбываецца фарміраванне погляду на вырашальную ролю дзяржаўнай улады ў сферы

рэлігійных адносін, якая мае сваёй задачай забеспячэнне пануючага становішча «ісціннай веры».

У той жа час у ВКЛ, а таксама ў Каралеўстве Польскім рэцэпцыя падобных ідэй мела свае асаблівасці з улікам спецыфічных сацыякультурных фактараў, такіх як талерантная палітыка дзяржаўных улад у сферы міжканфесійных адносін, саслоўная салідарнасць шляхты, на аснове якой фарміруецца адметная шляхецкая ідэалогія, што разглядае свабоду веравызнання як спецыфічны саслоўны прывілей. Спецыфіку становішча рэфармацыйных супольнасцей у ВКЛ у перыяд да прыняцця Віленскага прывілею 1563 г. і Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. вызначаюць наступныя рысы: адсутнасць вызначанага прававым шляхам статусу пратэстанцкіх абшчын пры існаванні фактычнай талерантнасці; працэс хуткага далучэння да Рэфармацыі буйных магнатаў і шляхты, якія ўводзілі пратэстантызм у якасці пануючага культу ў сваіх прыватных уладаннях; неакрэсленасць узаемаадносін паміж асобнымі рэфармацыйнымі групамі; шырокая грамадская дыскусія вакол плана склікання нацыянальнага сабора.

На вызначэнне ролі дзяржаўнай улады ў сістэме рэлігійных адносін у дыскурсе вялікакняжацкага пратэстантызму вялікі ўплыў аказвала польская пратэстанцкая думка, якая пачала фарміравацца некалькі раней, пераважна ў дзвюх формах: сеймавых праектах і парламенцкіх выступленнях прадстаўнікоў пратэстанцкай шляхты і ў тэалагічных творах.

Евангелісцкая шляхта ў Польшчы ўпершыню выказвае свае патрабаванні ў сферы рэлігіі на каронным сейме 1548 г. Рашэннем кароннага сейму 1552 г. у выніку энергічных дзеянняў шляхты была прыпынена юрысдыкцыя духоўных судоў па справах «ерасі», якая канчаткова была адменена ў 1563 г. На каронным сейме 1555 г. кароль пагадзіўся на захаванне фактычнай талерантнасці ў дзяржаве «да склікання сабора». Галоўнымі ідэямі сеймавых праектаў прадстаўнікоў евангелісцкай шляхты ў кантэксце праблемы ролі дзяржаўнай улады ў сістэме рэлігійных адносін былі наступныя:

ідэя размежавання функцый дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў пры перавазе дзяржаўнай улады; прыярытэт дзяржаўнага права перад асобным царкоўным заканадаўствам;

ідэя несумяшчальнасці асобных правоў каталіцкага духавенства з агульнадзяржаўным заканадаўствам;

ідэя «свабоды пропаведзі Слова Божага», пад чым фактычна разумелася талерантнасць у дачыненні розных ідэйных плыняў у межах

хрысціянства. На каронным сейме 1555 г. патрабаванне «свабоды веры» тлумачылася тым, што духавенства не здольнае навучыць правільнаму разуменню Святога Пісання [Dzienniki 1869:14]. Характэрнай рысай польскай евангелісцкай сеймавай думкі з'яўляецца кампраміснасць, выкліканая сацыяльна-палітычнымі фактарамі, і апрыёрнае ўказанне на часовасць прапануемых праектаў, «да склікання сабора».

Некалькі інакш разглядаецца праблема ўзаемаадносін дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў у тэалагічных творах, выдадзеных ў Польшчы на раннім этапе Рэфармацыі. Для іх характэрна акцэнтаванне аўтарытэту дзяржаўнай улады, што вынікае з яе боскага паходжання. Найбольш канцэнтравана ідэя правядзення Рэфармацыі з дапамогай дзяржаўнай улады рэпрэзентавана ў творчасці буйнейшага польскага евангелісцкага тэолага, блізкага паводле сваіх поглядаў да цюрыхскіх рэфарматараў, Яна Ласкага. Перад сваім вяртаннем у Польшчу напрыканцы 1555 г. ён піша лісты да караля, сената і шляхты, у якіх заклікае пануючыя станы Каралеўства Польскага да падтрымкі Рэфармацыі. Разам з лістамі Я. Ласкі прэзентуе праект царкоўнай рэформы ў творы «Форма і парадак царкоўнага ўладкавання». Ён адкрыта абвяшчае галоўнай мэтай рэфармацыйнага руху «знішчэнне ў краі антыхрыстовай тыраніі і адбудову ў ім Царства Хрыстовага з яго вучэннем» [Łaski 2004:50]. Ілюструючы імклівае развіццё рэфармацыйнага руху, тэолаг заклікае караля далучыцца да яго і забяспечыць панаванне ў дзяржаве пратэстанцкай канфесіі, не зважаючы на супраціўленне каталіцкага духавенства [Łaski 2004:51; Łaski 2003:33]. Вялікае значэнне пры гэтым надавалася сенату, які заклікаўся Я. Ласкім да таго, каб скіраваць свае намаганні на перакананне караля ў неабходнасці прыняць пратэстантызм і садзейнічаць прыняццю яго ў якасці пануючай канфесіі [Łaski 2003:39–80]. Мадэль узаемаадносін дзяржаўнай і духоўнай улады польскага рэфарматара прадугледжвае цеснае ўзаемадзеянне «мяча палітычнага» і «мяча духоўнага». Дзяржаўная ўлада павінна быць гарантам парадку і пабожнасці ў царкве, несці адказнасць за распаўсюджанне «ісціннай веры» і ліквідацыю «ідалапаклонніцтва». Духоўная ўлада павінна папярэджваць кіраўнікоў дзяржавы, каб тыя не выкарыстоўвалі сваю ўладу па-за межамі ўстаноўленай кампетэнцыі і не дзейнічалі якім-небудзь чынам на шкоду «ісціннай пабожнасці» і «ісціннага боскага культу» [Kowalska 1969:41].

Ідэі Я. Ласкага былі шырока вядомыя ў пратэстанцкіх колах Польшчы і ВКЛ. На момант напісання ліста М. Радзівіла ад 1 верасня

1556 г. Я. Ласкі знаходзіўся яшчэ ў эміграцыі. Але хутка ён вярнуўся ў Польшчу, дзе праводзіў актыўную дзейнасць у межах рэфармацыйнага руху. У сакавіку 1557 г. Я. Ласкі знаходзіўся ў Вільні пры двары М. Радзівіла Чорнага. Яшчэ раней апошні вёў актыўную перапіску з Я. Ласкім, у чым яго, між іншым, абвінавачваў у сваім лісце А. Ліпаман [Dwa listy 1905:6]. Цесныя сувязі паміж Я. Ласкім і колам рэфармацыйных дзеячаў з ВКЛ, якія аб'ядноўваліся вакол М. Радзівіла Чорнага, у значнай ступені тлумачаць блізкасць у падыходзе да праблемы ўзаемаадносін дзяржавы і царквы ў лістах Я. Ласкага і лісце М. Радзівіла Чорнага.

Ліст Мікалая Радзівіла Чорнага ад 1 верасня 1556 г. з'яўляўся адказам на кароткі ліст папскага нунцыя, у якім апошні настойліва патрабаваў ад віленскага ваяводы і канцлера ВКЛ вярнуцца да каталіцкай царквы, пагражаў няшчасцямі і боскімі карамі за «адступніцтва» [Dwa listy 1905:4–8]. У сваю чаргу ліст М. Радзівіла быў вытрыманы ў тоне, непрымірымым ў адносінах да каталіцкай царквы. Каталікі адкрыта абвяшчаюцца «ерэтыкамі», «ідалапаклоннікамі» [Dwa listy 1905:13–14,22–23]. Жорсткай крытыцы падвяргаюцца каталіцкае веравучэнне і культ. Каталіцкія святары называюцца «нікчэмнікамі і жоўтабрухамі» [Dwa listy 1905:15]. Найбольш суровыя інвектывы гучаць у адрас Рымскага Папы. Выкарыстоўваецца шырока распаўсюджанае ў пратэстанцкай літаратуры параўнанне папы з Антыхрыстам [Dwa listy 1905:21]. Папа называецца «чужаложнікам», паколькі ён ілжыва прысвойвае сабе тытул «намесніка Хрыстовага»; лічыць сябе кіраўніком хрысціянскай царквы, у той час як сапраўдным яе кіраўніком з'яўляецца Хрыстос [Dwa listy 1905:17–18].

Пры разглядзе праблемы ўзаемаадносін дзяржавы і царквы ў лісце М. Радзівіла падкрэсліваецца найперш месца сапраўднай хрысціянскай царквы ў грамадстве. У дадзенай сувязі сцвярджаецца шырока распаўсюджаны ў рэфармацыйным дыскурсе тэзіс аб «нябачнай царкве», якая змяшчае ў сабе сукупнасць усіх «верных Богу людзей» ад пачатку існавання чалавецтва: «Царства Божае распаўсюджваецца ад мора і да мора, ад усіх рэк да канца ўсякай зямлі, але можна ўпэўнена сцвярджаць, што нідзе Бог не пазнаецца так яўна, як у сэрцах і думках чалавечых» [Dwa listy 1905:25]. У супрацьвагу каталіцкаму прынцыпу ўсеагульнасці царквы, якая разглядаецца ў літаральным сэнсе як прысутнасць амаль ва ўсіх рэгіёнах свету, сцвярджаецца, што супольнасць «сапраўдных хрысціян» заўсёды знаходзіцца ў меншасці. На думку аўтара ліста, калі сапраўдная царква тая, якая мае найбольшую колькасць паслядоўнікаў, тады такой варта лічыць мусульманскую супольнасць, паколькі яна найбольш шматлюдная рэлігійная арганізацыя ў свеце [Dwa listy 1905:27]. У лісце, таксама ў згодзе з пратэстанцкай літаратурнай традыцыяй, сцвярджаецца наканаванне на пакуты «нябачнай» Хрыстовай царквы: «Царства Божае з'яўляецца праследуемым, пакутуючым, знаходзіцца ў вялікай небяспецы» [Dwa listy 1905:26]. З гэтага можна зрабіць выснову, што функцыі царквы павінны быць абмежаваны духоўнай сферай.

Месца дзяржаўнай улады ў сістэме рэлігійных адносін пазначана ў лісце М. Радзівіла даволі агульна. Тым не менш аналіз твора дазваляе вылучыць асноўныя моманты ў адносінах аўтара да дадзенай праблемы. Галоўным пастулатам у дадзеным кантэксце з'яўляецца сцвярджэнне абавязку дзяржаўнай улады ажыццяўляць кантроль у сферы рэлігійных адносін. Кіраўнікі свецкай улады павінны клапаціцца пра тое, каб «у святой царкве захоўвалася ісціннае Евангелле», каб «ісцінная рэлігія» атрымлівала распаўсюджанне [Dwa listy 1905:32]. Занядбанне правіцелямі гэтага галоўнага для іх абавязку прыводзіць, паводле слоў аўтара ліста, да боскіх кар [Dwa listy 1905:31]. У гэтай сувязі можна заўважыць уплыў ідэй Ж. Кальвіна і Я. Ласкага [Calvinus 1599:4; Łaski 2004:50].

Указанне на абавязак дзяржаўнай улады садзейнічаць панаванню ісціннага веравызнання праходзіць у кантэксце сцвярджэння ідэі нацыянальнага сабора з мэтай правядзення царкоўнай рэформы, праекты якога актыўна абмяркоўваліся ў гэты час у Польшчы і ВКЛ. Як вядома, у гэты час адбываліся пасяджэнні Усяленскага Трыдэнцкага сабора, скліканага па ініцыятыве папства з мэтай пераадолення ідэйна-светапогляднага і арганізацыйнага крызісу, які ахапіў каталіцкую царкву ва ўмовах Рэфармацыі. На дадзеным саборы пераважалі прадстаўнікі кансерватыўнай плыні каталіцкага духавенства, якія выступалі супраць карэнных рэформ у царкве. Гэта выклікала незадаволенасць сярод па-рэфарматарску настроеных каталіцкіх дзеячаў. У асяроддзі прыхільнікаў царкоўнай рэформы ў Польшчы і ВКЛ узнікае ідэя правядзення нацыянальнага сабора з удзелам духавенства і свецкіх прадстаўнікоў, на якім былі б вырашаны ў лакальным маштабе тыя пытанні рэфармавання царквы, якія не пагадзіўся ўзняць Усяленскі сабор. У сярэдзіне 1550-х гг. план нацыянальнага сабора на некаторы час атрымаў падтрымку ў вышэйшых

колах дзяржаўнай улады. У 1555 г. кароль і вялікі князь Жыгімонт Аўгуст накіраваў у Рым дэлегацыю з інструкцыямі, што змяшчалі патрабаванні ўвядзення народнай мовы ў літургіі, камуніі пад двума відамі для міран, адмены цэлібату; у выпадку адхілення дадзеных прапаноў на Усяленскім саборы рэкамендавалася скліканне нацыянальнага сабора [Frankiewicz 1922:267–268]. У гэтых умовах дзеячы Рэфармацыі разлічвалі на тое, што плануемы нацыянальны сабор можа стаць сродкам замацавання пратэстанцкага веравучэння ў якасці «нацыянальнай канфесіі» на ўзор рэфармавання царквы ў Англіі. Таму яны з'яўляліся актыўнымі прыхільнікамі дадзенага праекта.

У лісце М. Радзівіла Чорнага праблеме нацыянальнага сабора прысвечана значнае месца. Аўтар ліста пастулюе абавязак караля і вялікага князя ўзяць на сябе ініцыятыву ў справе арганізацыі сабора, склікаць «народны вольны з'езд або сейм у сваёй зямлі, каб разыходжанні вакол святых спраў <...> былі супакоены і каб былі ўстаноўлены ў царкоўных справах у нашых краінах форма і слушны звычай» [Dwa listy 1905:31]. У якасці прыкладу дзейнасці манархаў у дадзенай сувязі прыводзіцца скліканне першых Усяленскіх сабораў рымскімі і візантыйскімі імператарамі, пачынаючы з Канстанціна [Dwa listy 1905:32]. Указваецца ў лісце таксама і мэта дадзенага сабора: «<...> каб усе сабраныя на тым сінодзе ўчынілі старадаўнюю і хрысціянскую пастанову ў нашых цэрквах, а цяперашнія мярзотныя і праціўныя для Пана Бога скажэнні святых звычаяў і ісціннага вучэння каб былі адкінутыя» [Dwa listy 1905:32]. Па сутнасці гэта азначала ідэю пераўтварэння пратэстанцкага веравучэння ў пануючае.

З пытаннем пра ўзаемаадносіны дзяржавы і рэлігійных інстытутаў цесна звязана праблема талерантнасці. У лісце М. Радзівіла, з аднаго боку, паслядоўна асуджаецца рэлігійная нецярпімасць каталіцкай царквы. Аўтар ліста абвінавачвае А. Ліпамана за парады імператару Свяшчэннай Рымскай імперыі аб пакаранні смерцю лідараў нямецкай Рэфармацыі з ліку князёў, а таксама за ініцыяванне спалення яўрэяў у польскім горадзе Сохачэве па абвінавачванні ў зневазе прадметаў каталіцкага культу [Dwa listy 1905:30,33]. Таксама ў лісце прыводзяцца маральна-рэлігійныя аргументы супраць рэлігійнага насілля. Указваецца на прыклад Ісуса Хрыста і апосталаў, якія заклікалі да распаўсюджання ісціннай веры шляхам мірнага перакanання і адмаўлялі гвалтоўныя сродкі. Аўтар прыводзіць шырока распаўсюджаную ў рэлігійнай палемічнай літаратуры XVI–XVII стст. евангельскую прытчу пра пшаніцу і плевелы. Інтэрпрэтацыя дадзенай прытчы наступная: «сапраўдныя хрысціяне» вымушаны жыць разам з «няверн ымі», і толькі Бог на Страшным судзе дасць кару грэшнікам; асуджэнне ж «няверных» самімі людзьмі з'яўляецца дзёрзкім умяшальніцтвам у боскія прэрагатывы. З гэтага робіцца выснова пра тое, што няма нічога больш супярэчнага хрысціянскаму вучэнню, чым гвалт у сферы сумлення [Dwa listy 1905:30].

Аднак тым не менш прызнанне рэлігійнай талерантнасці мае тут абмежаваны характар. Аўтар ліста, асуджаючы нецярпімасць каталіцкай царквы, сцвярджае, што насілле недапушчальнае ў адносінах «ерэтыкоў», але дадае, што каталіцкая царква праследуе не «ерэтыкоў», а вызнаўцаў ісціннага вучэння [Dwa listy 1905:31]. Гэта фактычна азначае дыферэнцыраваны падыход да ацэнкі рэлігійнай нецярпімасці да прадстаўнікоў «свайго» і «чужога» веравызнання. У іншым месцы аўтар, падкрэсліваючы абавязак манарха падтрымліваць і распаўсюджваць «ісціннае» веравучэнне, заўважае: «А тыя вашыя (каталіцкія веравызнанне і культ. – *І. Б.*), я вельмі быў бы задаволены, калі б (вялікі князь. – *І. Б.*) выкараніў у адну хвіліну, і пра гэта заўсёды пільна прашу Пана Бога» [Dwa listy 1905:22]. Па сутнасці гэта азначае прызнанне інталерантнасці ў адносінах рэлігійных апанентаў у выпадку дасягнення пратэстантызмам статусу афіцыйнай канфесіі ў дзяржаве. Канкрэтныя сродкі ўздзеяння на іншаверцаў для «выкаранення» іх веравучэння і культу не агаворваюцца; гэтага не было і ў іншых пратэстанцкіх сацыяльна-палітычных творах таго часу ва ўмовах захавання афіцыйнага становішча за каталіцызмам.

Такім чынам, у лісце М. Радзівіла да А. Ліпамана ад 1 верасня 1556 г., які адлюстроўвае арыентацыі прадстаўнікоў пратэстанцкай сацыяльна-палітычнай думкі ў ВКЛ на першапачатковым этапе яго развіцця, акцэнтуецца вырашальная роля дзяржаўнай улады ў рэлігійным жыцці грамадства, пастулююцца правы дзяржаўнай улады на ўстанаўленне афіцыйнай канфесіі і абавязак выкарыстоўваць механізмы прымусу для падаўлення іншаверства. Разам з тым прызнаецца ў абмежаваным маштабе каштоўнасць рэлігійнай талерантнасці. Прадстаўленая ў лісце М. Радзівіла праграма ўзаемаадносін дзяржавы і рэлігійных інстытутаў істотна адрозніваецца ад ідэй, якія абвяшчаліся ў пратэстанцкай літаратуры Рэчы Паспалітай пасля прыняцця акта Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. і акцэнтавалі свабоду веравызнання ў межах хрысціянства для прадстаўнікоў шляхецкага саслоўя.

7.3.2. Вальнадумства і тэалагічная дактрына

Рэнесанс на Беларусі паслужыў грунтам для пашырэння вальнадумства і з'яўлення новых сацыяльных і рэлігійных дактрын. У часы княжання Жыгімонта І Старога (1506–1548 гг.) шляхта ВКЛ дамаглася падпісання Статута 1529 г., які стаўся першай беларускай канстытуцыяй і гарантаваў фундаментальныя палітычныя, эканамічныя і рэлігійныя свабоды для грамадзян ВКЛ. Этапнай з'явай на шляху ўсталявання свабод у ВКЛ стала адмена ў 1543 г. Жыгімонтам І Старым дэкрэтаў 1538 і 1542 гг., што забаранялі прывозіць і распаўсюджваць «ерэтычныя» кнігі, абмяжоўваючы такім чынам пашырэнне заходніх рэлігійна-філасофскіх дактрын у ВКЛ. Гэта адбылося пад ціскам шляхты і магнатэрыі ВКЛ, якая прагнула свабод. Вельмі істотна, што дзеці беларускіх магнатаў, якія вучыліся ў заходнееўрапейскіх універсітэтах, вярталіся на радзіму пад уздзеяннем вучэнняў Э. Ратэрдамскага, М. Лютэра, Ж. Кальвіна і іншых заходніх філосафаў.

Такім парадкам, ужо ў першай палове XVI ст. у ВКЛ склаліся даволі спрыяльныя ўмовы для актыўных інтэлектуальных пошукаў, свабоднага пашырэння новых рэлігійна-філасофскіх ідэй і вучэнняў, што паслужыла падмуркам для імклівага распаўсюджання Рэфармацыі. Найбольш раннія звесткі аб з'яўленні на Беларусі рэфармацыйных ідэй адносяцца да 1413 г., калі Іеранім Пражскі, прыехаўшы ў Вялікае Княства Літоўскае, у сваіх пропаведзях распачаў актыўную прапаганду пратэстанцкіх поглядаў. Яго дзейнасць непасрэдна паўплывала на стварэнне ў Беларусі першых суполак гэтак званых чэшскіх братоў. Дзеля распаўсюджання рэфармацыйных ідэй у Вялікім Княстве Літоўскім на першым этапе вельмі шмат зрабіў Аўрам Кульва, які ў 1539 г. вярнуўся з Германіі, маючы вучоную ступень доктара багаслоўя.

Новы ўздым рэлігійна-філасофскай думкі на Беларусі прыпадае на перыяд княжання Жыгімонта ІІ Аўгуста (1548–1572 гг.). Выхаваны сваёй маці італьянкай Бонай, адданай каталічкай, Жыгімонт ІІ Аўгуст, хоць і заставаўся ўсё жыццё каталіком, праз свайго прыдворнага прапаведніка Франца Лісманіні ўжо ў юнацкія гады пазнаёміўся з вучэннем Лютэра, Кальвіна і Булінгера. Цікаўнасць вялікага князя і караля да рэфармацыйных ідэй асабліва ўзрасла пасля яго шлюбу з Барбарай Радзівіл (1546 г.), калі ён падпаў пад моцны ўплыў яе братоў – прыхільнікаў Рэфармацыі – Мікалая Радзівіла Чорнага і Мікалая Радзівіла Рудога, што валодалі велізарнай уладай у Вялікім Княстве Літоўскім.

Рэфармацыйныя ідэі на Беларусі распаўсюджваліся сярод самых розных сацыяльных колаў. Побач з прадстаўнікамі духоўнага саслоўя ў сярэдзіне XVI ст. да новага вучэння актыўна далучаліся ўплывовыя свецкія асобы – князі і буйныя землеўладальнікі. Рэфармацыйную дактрыну актыўна падтрымлівалі адукаваныя жыхары беларускіх гарадоў – шляхта і рамеснікі. Рэфармацыйны рух на Беларусі, як і наогул ва ўсёй Еўропе, заваяваў сімпатыі і набыў папулярнасць сярод шырокіх колаў насельніцтва дзякуючы таму, што інтэлектуальныя лідары пратэстантаў, звяртаючыся да раннехрысціянскіх гуманістычных ідэй, накрэслілі на сваіх сцягах лозунгі Свабоды і Роўнасці, абяцалі ўсталяванне грамадскай Справядлівасці і Шчасця для ўсіх людзей. Гуманістычныя ідэі, такім чынам, выконвалі мабілізуючую функцыю, з'яўляліся жыватворнай духоўнай крыніцай. Яны спрыялі гуртаванню людзей, абуджалі духоўныя сілы, напаўнялі дзеянні прадстаўнікоў новага руху вялікім сэнсам.

Яркім філосафам-публіцыстам сярэдзіны XVI ст. з'яўляўся Мікалай Радзівіл Чорны (1515–1565). З дзейнасцю гэтага князя-рэфарматара і асветніка шчыльна лучыцца пашырэнне рэфармацыйных ідэй на Беларусі. М. Радзівіл, перад тым як ступіць на шлях царкоўных рэформ, заручыўся галоўным: праз выданне ў 1547 г. дваюраднай сястры Барбары замуж за Жыгімонта ІІ Аўгуста ён заняў ключавыя пасады ў дзяржаўных структурах Вялікага Княства Літоўскага і ў хуткім часе стаў найбольш уплывовым чалавекам пры каралеўскім двары. Ужо ў 1549 г. Радзівіл здабывае Трокскае ваяводства, яшчэ праз два гады становіцца канцлерам ВКЛ, а ў 1553 г. набывае каралеўскі прывілей на Віленскае ваяводства. Разам з новымі пасадамі М. Радзівіл атрымлівае ад манарха як узнагароды за службу шматлікія землі і маёнткі. З паўнаўладным гаспадаром Нясвіжа, Клецка і Олыка, якім віленскі ваявода стаў да сярэдзіны XVI ст., не мог супернічаць у багацці ніводзін з тагачасных беларускіх феадалаўуласнікаў.

Здабыўшы да ўсяго іншага ў 1549 г. княжацкі тытул для свайго роду, М. Радзівіл засяроджвае ў сваіх руках неверагодную палітычную і эканамічную ўладу, якая і паслужыла важнейшай умовай ягонай абсалютнай свабоды ў выбары дзеянняў, дазваляла яму пры правядзенні рэформ царквы кіравацца ўласнымі інтарэсамі. Падчас шматлікіх канфліктаў галоўны козыр заўжды быў у руках заможнага

магната; ён меў велізарную ўладу і сродкі і таму ў патрэбны момант мог скарыстаць іх. Аўтарытэт асобы М. Радзівіла быў бясспрэчны.

М. Радзівіл схіліўся да Рэфармацыі прыкладна ў 36-гадовым узросце, пераважна ў выніку ўнутраных духоўных пошукаў. У пачатку 50-х гадоў ён адкрыта, без усялякай боязі, выступіў супраць каталіцкай рэлігійнай дактрыны. Сімпатыі М. Радзівіла да рэфармацыйных ідэй яшчэ больш узраслі пасля яго паездкі ў 1553 г. у Германію – калыску Рэфармацыі, дзе ён на ўласныя вочы пабачыў новую царкву, пазнаёміўся з лідарамі еўрапейскага пратэстантызму. Па вяртанні на радзіму князь неадкладна прыступіў да царкоўных пераўтварэнняў на сваіх землях. У Вільні, Берасці, Нясвіжы, Клецку і іншых гарадах і мястэчках ён адкрывае кальвінісцкія зборы, куды запрашае таленавітых прапаведнікаў новага вучэння. Сярод замваных тэолагаў і казнадзеяў былі Марцін Чаховіц, Сымон Зак (Зацыуш), Фама Фальконій, Ян Ласкі, Пётра з Гоняда, Вендрыгоўскі і інш. Пры зборах М. Радзівіл адчыніў агульнадаступныя школы з заходняй сістэмай адукацыі.

Пры практычным ажыццяўленні рэформ царквы ў Вялікім Княстве Літоўскім віленскі ваявода абапіраўся на вопыт заходнееўрапейскага пратэстантызму, аб чым сведчыць яго сталая перапіска з нямецкімі і швейцарскімі тэолагамі: Кальвінам, Булінгерам, Вольфам, Мускулусам і Меланхтонам. Ён раіўся з імі як па тэарэтычных, так і па шматлікіх практычных пытаннях фарміравання новай царквы і, здаецца, прыслухоўваўся да меркаванняў і парадаў гэтых надзвычай адукаваных асоб свайго часу.

Дзеля папулярызацыі рэфармацыйных ідэй на ўсёй тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага М. Радзівіл усур'ёз заняўся арганізацыяй кнігавыдавецкай справы, што якраз і прынесла яму шырокую славу князя-асветніка. На пачатку 50-х гадоў ён запрасіў да сябе майстра кнігадрукарскай справы Бярнарда Ваявудку і адкрыў у Берасці сваю першую друкарню. На працягу 1553–1554 гг. Б. Ваявудка на сродкі свайго мецэната і пад яго ўласным наглядам выдаў тры першыя на тэрыторыі сучаснай Беларусі кнігі: «Катэхізіс» (1553–1554 гг.), падрыхтаваны, здаецца, берасцейскім кальвінісцкім міністрам і першым велікакняжацкім суперінтэндантам С. Закам, а таксама творы К. Імлера «Зборнік дзесяці запаведзяў Божых» і У. Рэгіуса «Некаторыя спосабы і звычаі».

Пасля нечаканай смерці ў 1554 г. Б. Ваявудкі віленскі ваявода звярнуўся да прускага герцага Альбрэхта з просьбай, каб ён прыслаў яму новага друкара. Альбрэхт з ахвотаю адгукнуўся на паклон М. Радзівіла; хутка ў Берасце прыбыў выдатны майстра кнігадрукавання Ян Малецкі. Аднак распачаць выдавецкую справу ён па нейкіх прычынах так і не змог, прынамсі, сёння невядома аніводнай кнігі, выдадзенай ім у Берасці. Чаму наогул маўчала Берасцейская друкарня з 1554 да 1558 г. – загадка. Толькі з пераездам сюды кракаўскага друкара Станіслава Мурмеліуса, запрошанага, вядома ж, М. Радзівілам, яна ўзнавіла сваю дзейнасць. Ужо ў 1558 г. тут была падрыхтавана і выдадзена кніга Я. Зарэмбы «Песні славы Божай», а яшчэ праз год з'явіліся тры творы С. Зака. Акрамя таго, у маі 1559 г. з Берасцейскай друкарні выйшла кніга Генрыха Булінгера «Аб праўдзівым прыняцці цела і крыві Ісуса Хрыста» з прысвячэннем магілёўскаму старасту Астафею Валовічу, а ў ліпені таго ж года – тэалагічны трактат Віты Тэадораса «Каментар, альбо Выклад на прароцтвы Ісайі» з прысвячэннем М. Радзівілу. Найбольш плённым у дзейнасці радзівілаўскай друкарні ў Берасці быў 1560-ы год, калі С. Мурмеліус разам са сваімі памочнікамі надрукаваў нешта каля 10 кніг. Сярод іх – юрыдычныя трактаты Барталамея Граіцкага («Статут польскага права», «Артыкулы Магдэбургскага права», «Учынак падчас суда», «Палажэнне аб аплаце ды судах»), а таксама шэраг ананімных твораў пераважна антыкаталіцкай скіраванасці.

У 50-я гады XVI ст. М. Радзівіл не толькі адкрывае новыя зборы, школы і друкарні, папулярызуе творы іншых, у першую чаргу рэфармацыйных пісьменнікаў, але і сам актыўна ўключаецца ў ідэалагічную барацьбу з апалагетамі Каталіцкага касцёла. Падставай для публіцыстычнага выступлення нясвіжскага гаспадара паслужыў адкрыты ліст да яго папскага пасла ў Польшчы Алаізія Ліпамана ад 21 студзеня 1556 г., у якім той абвінаваціў віленскага ваяводу ў «ерэтызме» і дазвання раскрытыкаваў усе ягоныя царкоўныя новаўвядзенні. Пазнаёміўшыся з лістом Ліпамана, лідар велікакняжацкага рэфармацыйнага руху не забавіўся з адказам. Хутка быў падрыхтаваны, напэўна пасля папярэдніх кансультацый са сваімі аднадумцамі, аб'ёмны філасофска-тэалагічны трактат, які, бясспрэчна, з'яўляецца феноменам айчыннай лацінамоўнай думкі першай паловы XVI ст.*

* Ліст А. Ліпамана і палемічны адказ на яго Мікалая Радзівіла Чорнага, напісаныя на латыні, падрыхтаваў да друку і выдаў у Кралеўцу (Кёнігсбергу) прыхільнік Рэфармацыі і паплечнік віленскага ваяводы Пётр Вяргерыё. Польскамоўны варыянт з'явіўся пазней, у 1599 г.

Літаратурная палеміка віленскага ваяводы з папскім нунцыем, надрукаваная ўжо ў кастрычніку 1556 г., мела шырокі грамадскі рэзананс. Цікавасць да яе каталіцкіх і асабліва рэфармацыйных дзеячаў не з'яўлялася выпадковай: у творы ішла размова аб надзённых грамадска-палітычных, філасофскіх і рэлігійна-тэалагічных праблемах. Да таго ж у адказе М. Радзівіла ўтрымліваліся асноўныя палажэнні ягонай канцэпцыі перабудовы Касцёла. Паказальна, што ў 1559 г. гэтая палеміка ў перакладзе на польскую мову была перавыдадзена ў Берасці вядомым ужо друкаром С. Мурмеліусам на сродкі самога віленскага ваяводы [Dwa listy 1559].

Дыскусія паміж М. Радзівілам і Ліпаманам як нішто іншае дазваляе выявіць асаблівасці і характар станаўлення рэфармацыйнай думкі на Беларусі ў сярэдзіне XVI ст., у нейкай ступені рэканструяваць логіку ідэйнай барацьбы таго перыяду і, урэшце, пранікнуць у сістэму мыслення тагачаснага чалавека, зразумець напрамкі духоўных пошукаў таго часу. У сваім палемічным трактаце М. Радзівіл выступіў найперш з крытыкай палітычнай стратэгіі Каталіцкага касцёла, якую абараняў папскі пасол. Словы Хрыста аб тым, што яго Царства павінна быць «ад мора і да мора», узводзіліся тагачаснымі каталіцкімі ідэолагамі, у тым ліку і Ліпаманам, у абсалют і з'яўляліся абгрунтаваннем імперскіх прэтэнзій Рыма. Папскі пасол у сваім лісце да М. Радзівіла не толькі не хаваў імкнення каталікоў да панавання над усім светам, але нават усяляк даказваў, што здзяйсненне гэтага і ёсць выкананне найвышэйшай Божай волі. Усе і ўсё на зямлі павінна быць падуладна Рыму – такі асноўны тэзіс папскага пасла, супраць якога і скіраваў свой палемічны талент віленскі ваявода.

Для М. Радзівіла, як і для Ліпамана, Святое Пісанне з'яўлялася найвышэйшым аўтарытэтам і ён, вядома ж, не аспрэчваў і не лічыў памылковым выказванне Хрыста аб тым, што яго Царства павінна быць ад мора і да мора. Аднак у адрозненне ад Ліпамана М. Радзівіл абсалютна па-іншаму тлумачыў гэтую біблейскую «ісціну». Хрыстос, паводле яго сцвярджэння, гаворачы пра сваё гаспадарства, меў на ўвазе не свецкае, дзяржаўнае панаванне над сусветам і не стварэнне адзінай унітарнай краіны з моцнай палітычнаю уладай, засяроджанай у руках Рымскага Папы, а зусім іншае – духоўную еднасць людзей усяе зямлі. М. Радзівіл, выступаючы за пашырэнне хрысціянскага вучэння па ўсім свеце, аніяк не прымаў палітычнай дактрыны тагачаснага Каталіцкага касцёла, які імкнуўся да сусветнага панавання.

Віленскі ваявода у сваім трактаце асудзіў не толькі ваяўнічасць каталікоў, але і іх жорсткасць у адносінах да іншадумцаў і тых, хто ў нечым асабіста правініўся перад «рымскім вікарыем» (папам). Як прыклад М. Радзівіл згадваў трагічны лёс найадукаванейшага чалавека XV ст. Джыраламы Саванаролы (1452–1498) – гэтага «сапраўднага хрысціяніна, якога ў мінулым стагоддзі няміласціва закатавала бязлітасная каталіцкая бажніца» [Dwa listy 1559:32 адв.]. Не прызнаўшы першынства Каталіцкага касцёла над іншымі канфесіямі, на чым настойваў папскі пасол, князь-рэфарматар таксама высмейваў рымскіх першаепіскапаў, што аб'явілі сябе намеснікамі Хрыста на зямлі.

У адказе Ліпаману М. Радзівіл раскрытыкаваў таксама каталіцкія пропаведзі, падчас якіх ўзносіліся папскія дэкрэты ды булы, што прыраўноўваліся ледзь не да Слова Божага. Гэтым «ілжэказанням» Радзівіл супрацьпастаўляў «сапраўдныя» пропаведзі, што гаварыліся ў адчыненых ім рэфармацыйных зборах. «Нашая казнадзейская катэдра – пісаў ён, – праўдзівая і не замазаная аніякай заразаю. Тут няма вашых шкодных і небяспечных выдумак, з яе не распавядаецца пра Экіуса, Коклеуса, Пігіуса, Вікеліуса. Тут не пашыраюцца вашы заражоныя булы ды папскія дэкрэты. У нас толькі гучыць слова вечна жывога Пана Бога» [Dwa listy 1559:24].

Дыскутуючы з Ліпаманам па пытанні аб мове касцельнага набажэнства, беларускі князь-асветнік заняў сапраўды гуманістычную пазіцыю, працягваючы ў гэтым сэнсе традыцыі еўрапейскіх адраджэнцаў. Не зважаючы на абвінавачанні папскага пасла ва ўсіх смяротных грахах, Радзівіл патрабаваў чыніць усе абрады і духоўныя спевы на ўласна народных мовах. «Я так лічу, – заяўляў віленскі ваявода, – што ўсе людзі, узносячы хвалы, малітвы і падзякі Пану Богу за яго дабрадзействы, павінны рабіць тое з чыстымі думкамі і шчырым сэрцам. Таму неабходна, каб той, хто гэта чыніць, абавязкова ведаў мову і спасцігаў сэнс сказанага. Калі ж набажэнства справуецца на латыні ці грэчаскай, альбо якой іншай, незразумелай простаму чалавеку мове, то ён і рад быў бы шчыра маліцца Пану Богу і хваліць яго, прыкладаючы да таго сваё сэрца і розум, але, на жаль, не можа зразумець сэнсу сваіх слоў і сутнасці ўчынкаў» [Dwa listy 1559:36 адв.–37].

Абараняючы свае меркаванні адносна мовы набажэнства, М. Радзівіл спасылаўся на чыннасць святых апосталаў – Пятра, Андрэя, Філіпа, Якуба, Барталамея і Фамы, якія неслі Божае Слова народам

Азіі, Скіфіі, Індыі, а таксама Егіпта на зразумелай ім мове, дзякуючы чаму і змаглі пашырыць сярод іх свет евангельскага вучэння. Апостальскі прыклад, на думку князя-асветніка, – гэта пуцяводная зорка для ўсіх паслядоўнікаў вучэння Хрыста. «Менавіта з тае прычыны, – заўважаў ён, – я так лічу: на якой мове кожны народ здольны спасцігаць таямніцы Слова Божага, на той мове і трэба ажыццяўляць усе святыя касцельныя справы і набажэнствы» [Dwa listy 1559:38]. Паўсюднае ж ужыванне ў Касцёле латыні не спрыяе справе распаўсюджвання хрысціянскага вучэння. М. Радзівіл пры гэтым зусім не прыніжаў ролі лацінскай мовы, яе значэння ў развіцці ўсёй еўрапейскай культуры. Наадварот, ён быў на той час адным з найбольш адданых прыхільнікаў класічнай адукацыі і ўсяляк спрыяў яе пашырэнню на землях Беларусі і Польшчы.

Віленскі ваявода скарыстаў спрэчку з Ліпаманам для публічнага абгрунтавання сваіх сімпатый да новых прапаведнікаў, на якіх папскі пасол дужа нападаў у сваім пасланні, крытыкуючы адначасна і самога М. Радзівіла за апеку над імі. «Мне паведамілі, – пісаў апанент князя-рэфарматара, – што віленскі ваявода – найгалоўнейшы ерэтык і фактычны кіраўнік усіх адшчапенцаў, якія распладзіліся ў межах слаўнага каралеўства. Да яго, як да абаронцы, цягнуцца тыя заражоныя людзі і выдумшчыкі» [Dwa listy 1559:4 адв.] М. Радзівіл, наадварот, выказваючы сваё захапленне адукаванасцю, душэўнай шчырасцю і глыбінёй разважанняў рэфармацыйных пісьменнікаў і прапаведнікаў, у адказ на здзеклівыя павучанні каталіка заўважаў: «Я апякую над добрымі і пачцівымі казнадзеямі, якія надзвычай дасведчаныя ў сапраўднай навуцы і добрых звычаях; ведаюць сапраўднае набажэнства Хрыстова. Яны мне адкрываюць праўду і распавядаюць не пра вашы каноны, дэкрэты і ўсякія выдумкі, а пра вечнага і бессмяротнага Бога, ягоную бясконцую волю, аб'яўленую праз адзінага Сына – Ісуса Хрыста і выдадзеную праз апосталаў. Яны мне ўказваюць ясную дарогу, а не вашы выкрунтасы ды смярдзючыя цыстэрны!» [Dwa listy 1559:27–27 адв.] Вельмі важна, што М. Радзівіл называе ў сваім творы канкрэтныя імёны паважаных ім філосафаў і пісьменнікаў – Кальвіна, Ласкага, Лісманіні, Меланхтона. Гэта яшчэ адно дакументальнае сведчанне шырокіх кантактаў між дзеячамі беларускай і іншаземнай Рэфармацыі.

Характарызуючы ідэолагаў Рэфармацыі, сваіх паплечнікаў і аднадумцаў як людзей «надзвычайнага розуму», віленскі ваявода разам з тым выказаў і сваё стаўленне да рымска-каталіцкіх настаўнікаў. Ён, скарыстоўваючы, здаецца, увесь арсенал абражальных слоў і не надта зважаючы на межы прыстойнасці, абзываў іх «ваўкалакамі», «кульгавымі», «драўлянымі слупамі», «басякамі», «чарнамазымі» і іншымі зневажальнымі выразамі.

Аб'ектам нападак Ліпамана з'явіліся таксама кнігі, якія М. Радзівіл друкаваў ва ўфундаваных ім друкарнях і распаўсюджваў на землях Вялікага Княства Літоўскага. Папскі пасол, неймаверна азлоблены ад таго, што беларускі князь папулярызуе антыкаталіцкія і антыпапскія ідэі, імкнуўся прынізіць творы рэфармацыйных пісьменнікаў. «Віленскі ваявода, – падкрэсліваў ён, – дазваляе хлуслівым казнадзеям нішчыць Божы Касцёл, бо не толькі сам чытае кніжкі тых адступнікаў, што рассяваюць новыя блюзнерствы, але і другім раздае і вельмі клапоціцца пра іх выданне» [Dwa listy 1559:5]. Пакінуць незаўважанымі гэткія абразы каталіка М. Радзівіл, безумоўна, не мог. Пацвярджаючы сваю схільнасць да пратэстанцкіх аўтараў, творы якіх, паводле яго сцвярджэння, адкрываюць насельнікам Польшчы і Вялікага Княства Літоўскага сапраўднае Евангелле, у адрозненне ад каталіцкіх «пісанняў», перапоўненых «ядам», «хлуснёю», віленскі ваявода шчыра прызнаваўся, што іх выданне і распаўсюджванне – сэнс ягонага жыцця.

Як лідар і адзін з тэарэтыкаў Рэфармацыі на Беларусі М. Радзівіл у сваім палемічным трактаце выказаўся па шэрагу прынцыповых пытанняў арганізацыі новай Царквы і сутнасці яе догматаў. Так, ён выступіў супраць усялякіх убранстваў царкоўных будынкаў і малельных дамоў, называючы звычай каталікоў аздабляць бажніцы золатам і серабром праявай язычніцтва. Падобна дзеячам заходнееўрапейскай Рэфармацыі, беларускі князь цалкам не пагаджаўся з каталіцкімі канонамі, якія забаранялі духоўным асобам уступаць у шлюб. Крытыкуючы адпаведныя пастановы сусветных сабораў, накіраваныя на абмежаванне чалавечай свабоды, віленскі ваявода называў іх «нехрысціянскімі» і прыраўноўваў да нялюдскіх законаў імператара Нерона. У перабудаваным Касцёле, па цвёрдым перакананні М. Радзівіла, трэба не толькі ліквідаваць цэлібат, які супярэчыць прыродзе чалавека, з'яўляецца парушэннем яго натуральнага права, але, наадварот, дамагацца таго, каб святары абавязкова ўступалі ў шлюб.

У адказ папскаму паслу князь-рэфарматар даказваў неабходнасць адмены існуючых цырымоній пры пахаванні памерлых, лічачы іх «праціўнымі Божым указанням». З дапамогаю разнастайных рацыя-

налістычных і схаластычных аргументаў – спасылак на аўтарытэт Кіпрыяна (ягоную дыскусію з Дзяметрыем) і словы самога Хрыста (Мц. 9:13; 12:7) – віленскі ваявода адстойваў уласны адметны погляд на гэтую праблему. Але не толькі ў творах асобных Айцоў Царквы і ў Святым Пісанні князь знаходзіў падставы, каб адмовіцца ад існуючага ўжо з дахрысціянскіх часоў пахавальнага абраду. Аналіз зместу ліста М. Радзівіла сведчыць, што непрыняцце ім хаўтурных цырымоній мела значна глыбейшыя карані; яно з'яўлялася важнейшым звяном ягонай эсхаталагічнай канцэпцыі, дзе не было месца вучэнню Каталіцкага касцёла аб Чысцілішчы. У аснове ўсіх эсхаталагічных разважанняў князя – уяўленне аб фатальнасці, прадвызначанасці замагільнага жыцця. Цырымоніі, малітвы, увесь рытуал пахавання, згодна з ягонай логікай, аніяк не дапамагаюць таму, хто адышоў на той свет, не спрыяюць набыццю вечнага жыцця, як тое сцвярджалася хрысціянскімі артадоксамі. Замагільнае існаванне кожнага абумоўлена зямным быццём. Толькі ў залежнасці ад учынкаў і веры пры зямным жыцці кожны чалавек трапляе альбо ў пекла, альбо ў Царства Хрыстова. Іншага шляху не існуе, і аніякія абрады і пасмяротныя малітвы не могуць змяніць гэтага адзінага для ўсіх правіла.

М. Радзівіл таксама не верыў у існаванне Чысцілішча для душ памерлых, каталіцкае вучэнне аб якім з'яўлялася асновай папскага адпушчэння грахоў праз продаж індульгенцый і апраўдання непамерных грашовых ахвяраванняў на карысць Касцёла. Каб пераканаць свайго апанента, а найперш чытачоў, князь-тэолаг падкрэсліваў, што навука аб Чысцілішчы – гэта выдумка антычных філосафаў і паэтаў, якую прынялі за праўду рымскія першаепіскапы – Пелагей і Грыгорый. «Чысцілішча, – зазначаў ён, – вымысел язычніцтва, бясплодныя фантазіі паэтаў-пустасловаў. Аб ім спачатку найбольш пісалі Платон і Вяргілій, а пазней некаторыя адшчапенцы ўнеслі гэта ў царкоўныя статуты і дэкрэты» [Dwa listy 1559:34 адв.] Свае думкі аб замагільным жыцці чалавека і «хлуслівым» вучэнні аб Чысцілішчы М. Радзівіл пацвердзіў спасылкамі на аўтарытэт найбольш паважанага Каталіцкім касцёлам сярэднявечнага тэолага Аўгусціна, у прыватнасці на яго вядомую палеміку з пелагеянамі.

Досыць важкія па тым часе аргументы – спасылкі на Біблію і творы святых Айцоў Царквы (найперш Аўгусціна) – М. Радзівіл высунуў супраць постаў – катэгарычнай забароны есці мяса ў пятніцу і суботу. Свае падрабязныя, даволі цікавыя ў гісторыка-навуковых адносінах разважанні на гэтую тэму князь-рэфарматар завяршыў

парадай: «Кожны мудры і набожны чалавек можа ўжываць мяса заўжды, калі захоча, праўда, ведаючы пры гэтым меру» [Dwa listy 1559:15–15 адв.]

Палеміка М. Радзівіла з Ліпаманам вялася фактычна вакол галоўнага пытання: якой павінна быць сапраўдная Божая Царква і вера. Безумоўна, гэтую праблему нельга лічыць зусім новай для ўсходніх славян ці невядомай ім: творы, дзе яна разглядалася, існавалі на Беларусі ўжо ў XI ст. і нават шырока распаўсюджваліся тут на працягу XI–XV стст. у складзе шматлікіх рукапісных зборнікаў. Аднак трактат М. Радзівіла як адна з першых праяў рэфармацыйнай палемікі адкрываў новую старонку ў філасофскай публіцыстыцы Беларусі.

Дзесьці каля 1558 – 1560 гг. у поглядах М. Радзівіла адбыліся істотныя карэкціроўкі. Калі ў палеміцы з Ліпаманам ён называў старажытнага тэолага Арыя (IV ст.) «ерэтыком», то ўжо нешта праз два-тры гады, пад уплывам Фаўста Соцына, сам становіцца свядомым антытрынітарыем і адмаўляе траічнасць Абсалюту. Захоплены новымі ідэаламі, віленскі ваявода апантана бярэцца за ажыццяўленне грандыёзнай задумы – пераклад і выданне пратэстанцкай Бібліі. Для працы над перакладам біблейскіх тэкстаў М. Радзівіл запрасіў да сябе вядомых на той час знаўцаў яўрэйскай і грэчаскай моў – Я. Тэнанда, П. Статорыуса, Р. Шомана, Я. Любельчыка і А. Тшыцескага. Да канца 1562 г., пасля працяглых напружаных заняткаў калектыву філолагаў і экзэгетаў, праца над рукапісам была скончана, а праз некалькі месяцаў – 4 верасня 1563 г. – з Берасцейскай друкарні Радзівіла выйшлі першыя экземпляры славутай Радзівілаўскай Бібліі з уласнай прадмовай князя-фундатара.

Погляды М. Радзівіла, як бачна, на працягу жыцця неаднаразова змяняліся, чаго, аднак, нельга сказаць пра скіраванасць ягонай грамадска-палітычнай чыннасці. Ва ўсе перыяды сваёй дзейнасці віленскі ваявода выступаў абаронцам інтарэсаў Вялікага Княства Літоўскага, палітычным лідарам якога ён з'яўляўся прыблізна на працягу 15 гадоў. Найбольш яскрава патрыятычная пазіцыя М. Радзівіла выявілася ў крызісны для Вялікага Княства Літоўскага перыяд – у 60-я гады XVI ст., калі аслабленым гаспадарствам мецілі авалодаць польскія магнаты, пасля спусташальных паходаў маскоўскіх войскаў на землі Беларусі, захопу і рабавання імі ў 1563 г. Полацка. Віленскі ваявода змагаўся з палякамі, абараняючы незалежнасць гаспадарства на ўсіх Вальных сеймах пачынаючы з 1548 г., дзе разглядалася пытанне аб дзяржаўна-палітычнай уніі паміж Каронаю

і Княствам. Асабліва гарачыя дыскусіі між беларускім і польскім панствам разгарэліся на Варшаўскім Сейме (12 снежня 1563 г. – 7 студзеня 1564 г.), калі кароль Жыгімонт ІІ Аўгуст і каронныя паслы ўзамен на дапамогу ў вайне супраць Масквы ўльтыматыўна патрабавалі ліквідацыі велікакняжацкага ўрада, канцылярыі, адметнай валюты і г. д., што на справе азначала поўнае падпарадкаванне беларускай дзяржавы Польшчы, а ўрэшце – і яе знікненне. Менавіта Мікалай Радзівіл Чорны і Мікалай Радзівіл Руды, які на пачатку 1564 г. разбіў маскоўскае войска ля Улы, чым натхніў беларускае панства, у той найскладанейшы для Вялікага Княства час выратавалі яго ад варожай навалы з захаду і ўсходу.

Якраз у канцы 50-х – пачатку 60-х гадоў XVI ст. М. Радзівіл, адчуўшы на сабе моцны ціск з боку польскіх магнатаў, нарэшце ўсвядоміў, што без рэлігійна-культурнай адметнасці Вялікае Княства Літоўскае ніколі не пазбавіцца ад палітычных прэтэнзій Кароны і не зможа захаваць сваёй дзяржаўнай незалежнасці. Працягваючы, як у папярэднія часы, фінансаваць польскамоўныя выданні Берасцейскай друкарні Цыпрыяна Базыліка, Нясвіжскай друкарні Даніэля з Ленчыцы, віленскі ваявода пачынае звяртацца да беларускай мовы. Няйнакш вынікам пераасэнсавання ім свайго ранейшага стаўлення да мовы выданняў было з'яўленне ў 1562 г. вядомага пратэстанцкага «Катэхізіса» на беларускай мове.

Аднак цалкам рэалізаваць свае новыя задумы М. Радзівілу так і не ўдалося. Перашкодзілі бурныя ўнутрыпалітычныя падзеі 1564 г. і вайна з Маскоўскім княствам. У 1565 г. пасля працяглай хваробы віленскі і трокскі ваявода, канцлер Вялікага Княства Літоўскага князь М. Радзівіл адышоў у нябыт. Распачатую ім справу пашырэння рэфармацыйных ідэй на Беларусі працягнуў яго старэйшы (дваюрадны) брат Мікалай Радзівіл Руды.

Такім чынам, М. Радзівіл, выяўляючы ўнікальную дасведчанасць у патрыстыцы («святаойчай» літаратуры) і надзвычайную экзэгетычную падрыхтаванасць, фактычна першым з рэфармацыйных дзеячаў Беларусі абверг тэарэтычную дактрыну Каталіцкага касцёла і дастаткова поўна і абгрунтавана паказаў «перавагі» новага вучэння над асноватворнымі канцэпцыямі іншых існуючых канфесій. Ён, вядома, не ставіў пытанне аб ліквідацыі Касцёла ці рэлігіі наогул, як нярэдка памылкова лічыцца, а настойваў на замене адной рэлігіі на іншую, якая, на думку яе стваральнікаў, з'ўлялася больш дасканалай, чым папярэднія.

7.4. Гістарыясофія Мацея Стрыйкоўскага (1547–1593)

Аб Мацее Стрыйкоўскім напісана шмат. Цікавасць да яго асобы і творчасці ўзнікла, бадай, адразу пасля яго смерці, якая наступіла прыблізна ў 1593 г. [Starowolski 1625]. «Хроніку Польскую, Літоўскую, Жамойцкую і ўсяе Русі» [Stryjkowski 1582] М. Стрыйкоўскага шматлікія гісторыкі пачалі кампіляваць адразу ж пасля яе выхаду ў свет у 1582 г. у Каралеўцы (Кёнігсберг). Раней быў апублікаваны другі абшырны твор Стрыйкоўскага «Sarmatiae Europeae descriptio» (Cracovia, 1578 г.) пад прозвішчам яго непасрэднага начальніка ў Віцебскім гарнізоне, італьянца Аляксандра Гвагніна (Gwagnin, Gvanini) [Gwagnin 1578]. Стрыйкоўскі неаднаразова публічна абвінавачваў свайго камандзіра ў плагіяце [Stryjkowski 1846a: XV, XXX, XXXIX, XLIII, 83, 245 і г. д.], аднак гістарыяграфічная традыцыя дагэтуль прыпісвае вышэйзгаданую працу пяру італьянца. Паводле Прывілея караля Стэфана Баторыя ад 14 ліпеня 1580 г., дзесяць гадоў ніхто не меў права друкаваць без волі аўтара Хроніку, а таксама «Librum De Sarmatia Europea latine conscriptum...» [Stryjkowski 1846a: XXX]. Такім чынам, сам кароль прызнаваў аўтарскае права Стрыйкоўскага на «Апісанне еўрапейскай Сарматыі». Творы Стрыйкоўскага [Stryjkowski 1978], а таксама Бельскага, Кромера і іншых польскіх гісторыкаў далі штуршок у XVI–XVII стст. да стварэння шматлікіх гістарычных і генеалагічных сінтэзаў ва ўсёй Рэчы Паспалітай і за яе межамі [Переводная литература 1903; Казакова 1981; Казакова 1980; Ptaszycki 1933; Рогов 1963].

Асноўныя вехі біяграфіі вядомага гісторыка і авантурыста XVI ст. Мацея Стрыйкоўскага выкладзены ў дзвюх спецыяльных манаграфіях [Radziszewska 1978; Wojtkowiak 1990] і некалькіх артыкулах [Bardach 1967a; Bardach 1967b; Bardach 1970b; Bardach 1979; Budka 1969; Kulisiewicz 1981; Jablonskis 1933; Ptaszycki 1903; Sajkowski 1969; Sajkowski 1981; Wojtkowiak 1980; Zaborskaite 1965; Семянчук 1995; Семянчук 2002b]. Польскі знаўца творчасці Стрыйкоўскага Збыслаў Вайткавяк адзначаў, што «сучасная літаратура змяшчае яго ў другім эшалоне старапольскіх храністаў» [Wojtkowiak 1990:5]. Як бы адказваючы на пытанне: «Чаму?», назваў сваю кнігу «Мацей Стрыйкоўскі – гісторык Вялікага Княства Літоўскага», слушна лічачы нашага героя асобай, важнай перш за ўсё для гістарыяграфіі ВКЛ. Аднак Мацея Стрыйкоўскага можна назваць гісторыкам усёй Усходняй Еўропы: у сваім галоўным творы «Польская хроніка» ён надае шмат увагі гісторыі славянскіх народаў, а таксама Вялікага княства Мас-

коўскага. Цяжка знайсці ў гэты перыяд другога гісторыка, які на такім шырокім гістарычна-геаграфічным матэрыяле паказаў бы мінулае ўсяго рэгіёна, прычым зрабіў бы гэта самым сучасным спосабам.

Даследчыкі значна менш увагі надавалі крытычнаму аналізу інфармацыі Стрыйкоўскага. Бадай, найбольш глыбока даследавалі звесткі твораў Стрыйкоўскага А. І. Рогаў [Рогов 1966; Рогов 1967; Рогов 1976; Рогов 1965] і М. М. Улашчык [Улащик 1985]. Цікавасць да творчай спадчыны гісторыка ўзрастае, нягледзячы на крытычнае стаўленне да яго даследчыкаў XIX і XX стст. Гэта звязана не столькі з правядзеннем паглыбленага аналізу твораў, колькі з далучэннем да вывучэння Стрыйкавіяны больш шырокага кола даследчыкаў з краін, якія лічаць сябе спадкаемцамі культуры і гістарычнага мінулага Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай [Семянчук 1995; Семянчук 2002b; Borek 2002; Goleman 1996; Kiaupiene 2000; Narbutas 1998; Толочко 1996; Шабульдо 2000]. Аднак ніхто пакуль не займаўся вывучэннем ідэалогіі ці гістарыясофіі гэтага надзвычай папулярнага аўтара.

У «Польскай хроніцы» [Stryjkowski 1846a: XIII–XXIII], а таксама ў яшчэ адной працы, якая не была апублікаваная пры жыцці аўтара, – «Аб пачатках... літоўскага народа» [Stryjkowski 1978:588–591] Стрыйкоўскі грунтоўна выкладае сваю біяграфію, апісвае, як ён апынуўся далёка ад родных мясцін, на ўсходніх рубяжах Вялікага Княства Літоўскага. Пры гэтым ён дэманструе шчырую сімпатыю і глыбокую зацікаўленасць гісторыяй і традыцыямі сваёй новай радзімы, дзе ён жыў з 16 гадоў. Як некаторыя іншыя палякі (А. Ратундус, С. Будны, Я. Ласіцкі, Ц. Базылік і інш.), ён хутка адаптаваўся да новых умоў і назаўсёды звязаў сваё жыццё з ВКЛ. Абараняў яго са зброяй у руках падчас Інфлянцкай вайны, у тым ліку і ў віцебскім замку пад камандаваннем Аляксандра Гваґніна, выконваў функцыі рыскуна (шпега) на мяжы Вялікага Княства Літоўскага і Вялікага княства Маскоўскага ў перыяд Інфлянцкай вайны [Bardach 1967a; Bardach 1970b; Семянчук 2002b]. Вопыт разведчыцкай работы прыдаўся яму падчас пасольства ў Турцыю на чале з Андрэем Тараноўскім (1574–1575 гг.), пасля чаго ён вярнуўся ў Літву і працягваў свае гістарычныя і літаратурныя заняткі. У гэты час ён напісаў «Sarmatiae Europeae Descriptio», над якім працаваў амаль восем гадоў. Аднак рукапіс знікнуў у Харошчы (пад Беластокам) «у часы пана Аляксандра Хадкевіча» (найбольш верагодна, быў скрадзены А. Гваґнінам і выдадзены пад ягоным прозвішчам у 1578 г.).

Такі каласальны праект, як напісанне і выданне «Хронікі Польскай, Літоўскай, Жамойцкай і ўсяе Русі» можна было прадпрыняць толькі пры падтрымцы вядомых і ўплывовых людзей. Беларускія і літоўскія магнаты і паны (Хадкевічы, Алелькавічы-Слуцкія, М. Гедройц і інш.) выступілі ў ролі мецэнатаў маладога гісторыка [Bardach 1970]. Не выключана, што менавіта яны натхнілі Стрыйкоўскага на гэтую справу. Спачатку, паводле ўласных слоў, ён проста збіраўся перакласці на польскую мову хроніку М. Кромера [Stryjkowski 1978:589] альбо Я. Длугаша [Stryjkowski 1846a: XV], аднак хутка зразумеў, што гэтага недастаткова для стварэння новага гістарычнага дыскурсу ВКЛ. «Таму я, ласкавы Чытач, з маладосці маёй ingenuis literis eruditus; caelestiumque influxu ac divino quodam aestro percitus, et naturali ad quaevis ardua assequenda ingenio corroboratus, узяўся за гэта з вялікай ахвотай і руплівай працай, спачатку ў «Ганцы цноты» аб мужнасці літоўскіх князёў кароткае маё меркаванне вершам падаў. Таксама ў кнігах «De Sarmatia Europaea», ненавідзячы гультайства, амаль восем гадоў даследаваў паслядоўны парадак гісторыі і гераічны лёс літоўскага народа. Хаця я быў заўжды чалавекам вольным, але пераўзышоў жыдоў у руплівасці сваёй, над чыімі шыямі ў Егіпце падчас выраблення цэглы прыставы з кіямі і бічамі стаялі. І як жыдам, і плеў за гэтую работу не давалі, толькі самі мусілі па сцяблінцы саломы хто дзе збіраць, але штуку сваю вырабіць, так і мне ніхто да гэтай работы ні плеў, ні найменшай рэчы не даваў, а сам я добраахвотна, не жаднай няволяй, але ласкавай і прыроджанай да гэтага народа добразычлівасцю падбухтораны, скончыў працу. Сваімі плевамі, як жыды, гэта значыць сам на сябе зарабляў, а таксама на *пахолкаў*, якіх выхоўваў немалы час, амаль восем гадоў, для перапісвання па некалькі разоў скрыптаў маіх, з вялікай цяжкасцю супастаўляў некалькі дзясяткаў экзэмпляраў рускіх, маскоўскіх і літоўскіх летапісцаў, а таксама іншых лацінскіх, грэчаскіх, шведскіх, дацкіх, польскіх, прускіх, ліфляндскіх etc. гісторыкаў, у адно іх зводзячы і ўзгадняючы для здабывання праўды, доказаў і сведчанняў даўніны, дзеля чаго паўсюль паставіў capitula, libros, folia ect. пры кожным доказе. Так што самых разнастайных папераў, там-сям напісаных, не сабраў бы на вялікі фурманскі воз» [Stryjkowski 1846a: XL].

У гэтым урыўку аўтабіяграфіі з уласцівым яму самахвальствам Мацей Стрыйкоўскі раскрывае «сакрэты» свайго навуковага варштату. Натуральна, каб некалькі разоў перапісваць свае аб'ёмныя

працы, яму спатрэбіліся «пахолкі». Вядома, што Ян Длугаш меў цэлую канцылярыю тэхнічных супрацоўнікаў дзеля напісання сваіх «Аналаў». Нічога дзіўнага, што меў іх і наш гісторык. Значна важней, што, як ён сам прызнаецца, усе гістарычныя крыніцы, якімі ён карыстаўся, не змясціліся б «на вялікі фурманскі воз». Прычым гэта былі дакументы рознага паходжання, г. зн. ён быў настаўлены на аб’ектыўнае адлюстраванне гістарычных падзей і збіраўся іх асвятляць на максімальна шырокім матэрыяле. Кожны, хто сумняваўся ў гэтай аб’ектыўнасці, мог праверыць аўтара праз спасылкі на «capitula, libros, folia ect.» Праўда, часам за спасылкай на некалькіх аўтараў на самай справе стаяў толькі адзін. Але імкненне параўноўваць інфармацыю розных крыніц, знаходзіць доказы праўдзівасці папярэднікаў сведчаць аб Стрыйкоўскім як аб сур’ёзным даследчыку.

Навуковы варштат Стрыйкоўскага прайшоў эвалюцыю ад «Ганца цноты» праз «Sarmatia Europaea descriptio» да «Польскай хронікі». Можна давяраць альбо не давяраць прызнанню храніста, што за каласальную працу над гісторыяй ВКЛ узяўся ён «сам добраахвотна, не жаднай няволяй, але ласкавай і прыроджанай да гэтага народа добразычлівасцю падбухтораны». На самай справе, мецэнаты Стрыйкоўскага належалі да розных «палітычных партый», але ўплыў кожнага з іх на яго ідэалогію, як падкрэсліваў Ю. Бардах, не быў выключным і абсалютным [Bardach 1970b:68–70]. Усім зместам сваёй хронікі Стрыйкоўскі ўзмацняў пазіцыі літоўскіх магнатаў і шляхты, якія пасля Люблінскай уніі імкнуліся падкрэсліць сваё важнае значэнне ва ўніфікаванай дзяржаве. Яшчэ напярэдадні паездкі ў Турцыю Стрыйкоўскі напісаў гістарычна-маралізатарскі твор «Goniec cnoty do prawych szlachciców» («Ганец цноты», Кракаў, 1574 г.), у якім ужо выпрацаваў сваю гістарыяграфічную канцэпцыю, развітую потым у працах «Аб пачатках...» і «Польскай хроніцы». Квінтэсенцыю яго канцэпцыі можна вызначыць як спробу пагадзіць і аб’яднаць гістарыяграфічныя канцэпцыі Вялікага Княства Літоўскага і Польскага Каралеўства з мэтай стварэння новага вобраза мінуўшчыны ўніфікаванай Рэчы Паспалітай. Гэты твор складаецца з 8 раздзелаў, сярод якіх гісторыя ўласна Вялікага Княства Літоўскага змешчана ў апошнім, восьмым. Згодна з уяўленнямі свайго часу, Стрыйкоўскі найперш звяртаецца да Славы:

Sława trabi na lewa i na prawa strone,
O złych głos zły, a dobrym dawa czci korone.
Tej sławy, jedni broniac ojczyzny, szukali,

Szturmy i wojska zwodzac, tak wieniec wygrali.
On fendel na mur wznosi, ten z włócznia harcuje,
Philozoph też z nauki w wieńcu tryumphuje.
Na słoniach w Rzym hetmany z triumphy wożono,
Piramides i słupy drugim wystawiono.
Które od wieków dawnych i dziś całe trwaja,
Cnote sławiac, drugich tym do niej pobudzaja.

Сам Стрыйкоўскі спадзяваўся «трыумфаваць у вянцы навукі», бо, са зброяй у руках баронячы Вялікае Княства Літоўскае, вайсковай славы яму атрымаць не ўдалося. У эпоху Рэнесансу змяніліся ўяўленні аб рыцарскай доблесці і славе. Цяпер яе шукалі не з шабляй у руках. Гуманістам з Рэчы Паспалітай не давала спакою слава вялікіх пісьменнікаў мінулых эпох. Так зарадзілася ідэя Стрыйкоўскага абаперці сваю грандыёзную працу «Аб пачатках ... літоўскага народа» на творы Вяргілія «Энэіда». Відавочна, кінулася ў вочы падабенства падарожжа грэчаскага цара Энэя на Апеніны і 500 сем’яў рымскіх патрыцыяў на нёманскія берагі. Не давалі спакою і пісьменніцкія лаўры, якія, падобна Авідзію, Тарквата Тасо, Дантэ Аліг’еры, можна было здабыць вершатворствам. Таму і «Аб пачатках...», і «Ганец цноты» былі напісаны вершамі. У ахвяру прыгожаму пісьменству часта прыносілася гістарычная дакладнасць і верагоднасць. Зразумеўшы гэта, Стрыйкоўскі пазней адмовіўся ад вершаванай формы нарацыі, у «Польскай хроніцы» ужываючы рыфмы толькі ў моманты асаблівай эмацыйнай напружанасці дзеля стварэння патрэбнага эфекту (апісанне Грунвальдскай і іншых бітваў) ці з маралізатарскай мэтай. Дарэчы, маралізатарства не бракуе на старонках «Ганца цноты», таксама як выхвалення сваёй эрудыцыяй. Веданне Бібліі, антычных класікаў, сярэднявечных філосафаў ляжала ў падставу не толькі схаластыкі, але і рэнесанснай адукаванасці. Доказам сваёй эрудыцыі Стрыйкоўскі зрабіў першы раздзел «Ганца цноты», палова якога ўяўляе сабой акрастых з зашыфраваным іменем і «прыдомкам» аўтара: «Matjas Strykowius Praekonides». Тут ён заклікае следаваць шляхам цноты, праўды і мудрасці. Але разбудоўвае сваю «інтэлектуальную» канструкцыю, дадаючы маці-цноце дзесяць дачок – веру, надзею, ласку, справядлівасць, меру, разумнасць, сталасць, моцнасць, цярплівасць і стрыманасць. Часам саслізгвае з філасофскіх вышыняў да фальклорных матываў: «Przy mnie też Prawda, Sława i Minerwa, Siostry mieszkaja, na których zły Wyrwa Srogo wojuje, choc go zawżdy zbijem, Bez ługu zmyjem».

Стрыйкоўскі быў пачынальнікам навуковай традыцыі ў гістарыяграфіі гісторыі ВКЛ. Адначасова ягоныя працы з’яўляюцца важнымі крыніцамі па гісторыі Беларусі, Украіны, Літвы, Расіі і іншых краін. Неабходна адрозніваць гэтыя два аспекты ў творчай спадчыне Стрыйкоўскага, а падчас крыніцазнаўчага аналізу прац гісторыка трэба ўлічваць асаблівасці фарміравання яго ідэалогіі.

Як крыніцы творы гісторыка сапраўды трэба выкарыстоўваць вельмі асцярожна. Іх крыніцазнаўчую інфармацыю можна падзяліць на некалькі катэгорый зыходзячы з арыгінальнасці паведамленняў: 1) будучы сведкам важных падзей альбо атрымліваючы інфармацыю аб іх з першых вуснаў, аўтар паўтараў яе ў сваіх творах, што часткова робіць іх крыніцай аўтэнтычнай інфармацыі; 2) некаторыя гістарычныя крыніцы захаваліся толькі ў пераказе альбо даслоўным выкладзе Стрыйкоўскага (хроніка тыпу Быхаўца, іншыя летапісныя паведамленні), некаторыя з вядомых сёння ён упершыню ўвёў у навуковы зварот («Хроніка Прускай зямлі» Пятра Дуйсбурга і інш.), што таксама падымае рэйтынг хронікі сярод падобных твораў; 3) у цэлым Стрыйкоўскі будуе свае працы на інфармацыі ўсходнеславянскіх летапісцаў і польскіх храністаў, таму неабходна найперш правяраць ступень іх верагоднасці і адэкватнасці; 4) у творах Стрыйкоўскага прысутнічае таксама агромністы масіў інфармацыі, што належыць да праблем этнагенезу розных народаў, які трэба разглядаць як навуковыя тэорыі таго часу альбо легендарныя ўяўленні. Яны, аднак, таксама патрабуюць глыбокага крыніцазнаўчага аналізу, паколькі нясуць у сабе, як паказалі ў сваіх працах А. С. Мыльнікаў [Мыльников 1996b; Мыльников 1999] і Д. Карнаухаў [Карнаухов 2000; Карнаухов 2006], рэальную навуковую інфармацыю XVI ст.

Першы раздзел першай кнігі «Хронікі Польскай, Літоўскай, Жамойцкай і ўсяе Русі» Мацей Стрыйкоўскі пачынае так, як да яго рабілі Мяхоўскі, Кромер, Бельскі і іншыя гісторыкі – з пошукаў продкаў народаў, прычым пачынае здалёк: «Аб стварэнні свету неабсяжнага, зямлі, неба, і пачатках рэчаў, якія ёсць на іх... Меркаванні і высновы філосафаў і паэтаў язычніцкіх». Цытуе Авідзіевы «Метамарфозы»: «Ante mare et terras et quod tegit omnia coelum, Unus erat toto natura vultus in orbe Quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles, etc.» Далей прыводзіць меркаванне Фалеса, які, на яго думку, «быў мудрэйшым між сямі грэчаскіх мудрацоў» і лічыў, што ўсё паходзіць з вады. Супрацьлеглую, як кажа Стрыйкоўскі,

думку выказваў Геракліт Эфескі: усё паходзіць з агню і вады, а Эмпідокл, Дэмакрыт, Дыяген, Зянон, Піфагор, Анаксімен і іншыя называлі розныя іншыя рэчы. У доказ вечнасці гэтага свету Стрыйкоўскі прыводзіць меркаванні Арыстоцеля, Цыцэрона, Ксенафана, Аўэроэса. «І толькі адзін з іх, Платон, альбо чытаў Біблію Святую, альбо меў гэта з Божага натхнення, але яўна гаворыць *in Timoeo*, што свет быў Богам пачаты... чаму быў названы Боскім Філосафам» [Stryjkowski 1846a:2]. На гэтым экскурс у класічную філасофію заканчваецца і далей ідзе традыцыйнае біблейскае тлумачэнне. «Таму і мы больш пэўнага, даўняга, грунтоўнага і доказнага фундаменту, пачаткаў, вывадаў і парадку Гісторыі нашай Сармацкай, Літоўскай, Рускай, Славенскай, Жамойніцкай і немалой часткі Польскай etc. з вялікай працай, доўгім і чуйным стараннем, моцным і шчырым жаданнем прадпрынятай, Чытачу ласкавы, скласці і для нашчадкаў выставіць не можам, адно з *Святога Пісання*, як з студні і крыніцы паведамленняў і навукі аб Богу, які ёсць Стваральнікам, Спраўцам, Размнажальнікам і пачаткам усіх рэчаў» [Stryjkowski 1846a:2].

Крыніцай этнагенетычных ведаў Стрыйкоўскага, як і ягоных папярэднікаў, было «Пяцікніжжа Майсеева». Але трактоўкі крыху адрозніваліся. Так, М. Мяхоўскі лічыў продкам славян Эліза – сына Явана, унука Яфетава. Ад Явана, на думку Мехавіты, пайшлі таксама і грэкі. Стрыйкоўскі ж адзначае: «Мосах... шосты сын Яфета, унук Ноя... ёсць айцом і патрыярхам усіх народаў Маскоўскіх, Рускіх, Польскіх, Валынскіх, Чэшскіх, Мазавецкіх, Балгарскіх, Сербскіх, Харвацкіх і ўсіх, колькі іх ёсць Славенскай мовы і паходжання» (Stryjkowski 1846a:19–20). Продкамі літоўцаў Стрыйкоўскі лічыў Цымбраў, Гепідаў, Аланаў і Готаў [Stryjkowski 1846a:27], якія былі «ад Яфета, сына Ноева, і ад Гамера Яфетавага, таксама ад Тагормы Гамеравага сына». Далей Стрыйкоўскі крытычна супастаўляе погляды ранейшых аўтараў на паходжанне «Літоўскага слаўнага Рускага і Жамойніцкага народа» [Stryjkowski 1846a:27]. У гэтых разважаннях адчуваецца ўплыў аўтарытэтнага польскага гісторыка XVI ст. Вармінскага біскупа Марціна Кромера, які пачынае свой гістарычны твор «De origine et rebus gestis Polonorum» ад паходжання палякаў, а таксама іншых славянскіх, і не толькі, народаў. Стрыйкоўскі вельмі шанаваў М. Кромера і цалкам давяраў ягонай інфармацыі. Супастаўляючы «Длугашава і Кромерава меркаванне аб Літве» [Stryjkowski 1846a:48], Стрыйкоўскі не бачыў аніякай розніцы паміж імі («Длугаш піша ў сваёй Хроніцы тое ж, што і Кромер lib.3 fol.61

primae, secundae vero editionis 24 folio, пацвярджае»). Але розніца была прынцыповая: у адносінах да Палямона (Публія Лібона) – цэнтральнай постаці беларуска-літоўскага летапісання, «родапачынальніка» літоўскай шляхты. Длугаш увогуле яго не ведаў, таксама як Мехавіта. Упершыню аб ім у друкаваным выданні ўзгадвае Кромер, а ўжо ад яго, знайшоўшы гэтае імя ў летапісах, у тым ліку ў летапісу, падобным да «Хронікі Быхаўца», Лібона (Публія Лібона, Палямона) увёў Стрыйкоўскі.

Палямон для Стрыйкоўскага быў вянцом яго этнагенетычнай канструкцыі, якая, што і казаць, ва ўсіх сваіх частках мела не зусім навуковы характар. Але па трапным назіранні Д. Карнаухава, «з'явіўшыся ў гэтым актуальным палітычным кантэксце, этнагенетычныя гіпотэзы польскіх гісторыкаў фарміравалі абсалютна новы вобраз усходніх славян, адлюстроўвалі эвалюцыю поглядаў польскай эліты на іх ролю ў славянскім свеце» [Карнаухов 2000:76]. Больш таго, аб'яднаўшы славян і літоўцаў адзінай сармацкай тэорыяй, Стрыйкоўскі забяспечыў сабе любоў і павагу наступных пакаленняў шляхты Рэчы Паспалітай.

Сучасная як на тыя часы метода працы храніста з крыніцамі спрашчае пошукі яго канкрэтных інфарматараў: у сваіх працах ён карыстаўся сістэмай спасылак на палях. Але праблема ў тым, што з 128 інфарматараў, якіх ён указвае ў спісе на пачатку «Польскай хронікі», некаторых ён увогуле не выкарыстоўваў, а некаторыя не трапілі ў ягоны спіс. Так, Стрыйкоўскі 25 разоў узгадвае імя Вінцэнта, званага Кадлубкам, у якасці свайго інфарматара, аднак яго працы не чытаў, прынамсі, не меў пад рукой, калі пісаў сваю хроніку. Не ведаў ён дакладна і твораў Гала Аноніма і Межвы («Miarecius»), якім не быў знаёмы такі легендарны персанаж, як Мосах. Стрыйкоўскі ж, узгадваючы Мосаха, спасылаецца менавіта на іх. Часцей за ўсё вышэйназваных аўтараў ён цытуе ўслед за Марцінам Кромерам. Калі супаставіць Стрыйкоўскага з Длугашам, Мяхоўскім, Кромерам, Бельскім альбо Дэцыем ці Герберштэйнам, можна прыйсці да высновы, што, маючы некалькі крыніц і ведаючы, якая з іх была першаснай, а якая другаснай, храніст тым не менш не мог альбо не хацеў абаперціся на першакрыніцу. Ведаючы, што Кромер і Мехавіта выкарыстоўвалі Длугаша, а Бельскі – Вапоўскага (адносна гэтага, зрэшты, памыляўся), Стрыйкоўскі павінен быў звярнуцца да Длугаша і Вапоўскага, а Кромера і Мехавіту выкарыстоўваць там, дзе яны даюць уласную інфармацыю. Але Стрыйкоўскі гэтага не рабіў.

Ён часта карыстаўся творам малавядомага гісторыка Гербурта, які прызнаваўся, што «імітуе» Кромера. Такім чынам, Стрыйкоўскі імітаваў Гербурта, які імітаваў Кромера, які імітаваў Длугаша. Аднак гэта яшчэ зусім не сведчыць, што наш гісторык шукаў простых шляхоў. Важна зразумець у кожным канкрэтным выпадку, чаму ён гэта рабіў. Можна здагадвацца, што на рабочым варштаце Стрыйкоўскага ляжалі пэўныя выданні Кромера, Мяхоўскага, М. Бельскага, Гербурта, а таксама шматлікія спісы ўсходнеславянскіх летапісаў і інш. Длугаша ён адназначна чытаў, але пад рукой у патрэбны момант не меў. Стрыйкоўскі не карыстаўся непасрэдна «Гісторыяй» Длугаша яшчэ і таму, што, па-першае, гэта быў занадта вялікі твор; па-другое, мог вычытаць у Кромера не надта добрыя словы аб Длугашы. На самай справе аграмадны рукапісны твор Длугаша, які ўсяго толькі ў некалькіх спісах знаходзіўся ў розных кнігасховішчах, цяжка было здабыць гісторыку, які працаваў у Літве. Аднак ёсць звесткі, якія былі ўзяты Стрыйкоўскім непасрэдна з «Гісторыі» Длугаша. Магчыма, ён чытаў яе і рабіў нататкі яшчэ раней, напрыклад калі знаходзіўся ў Кракаве ў 1574 г. перад ад'ездам у Турцыю. Так, Стрыйкоўскі паведамляе: «Піша Длугаш у хроніцы сваёй на лісце 25, у першай кнізе, што Аданацар, рускі князь, захапіў Рым і трымаў яго. Тое ж самае я знайшоў у Валатарана, кн.2; але ён называе гэтага князя іменем Адаацар, няшмат змяніўшы, аднак не русінам яго называе, а італьянцам, і нібыта з дапамогай готаў Рым узяў і панаваў у ім 14 год. А пра гэта няхай Длугаш з Валатаранам спрачаюцца, я ў іхныя справы не мяшаюся» [Stryjkowski 1846a:111].

Іншым следам Длугаша ў хроніцы Стрыйкоўскага можна лічыць інфармацыю аб тым, што «...ёсць лісты ... Данілы, рускага караля, продка князёў Астрожскіх, да Папы Інацэнта, шырока апісаныя ў Длугаша ў хроніцы; а таксама каторыя (лісты. – *А. С.*) папа да Данілы пісаў прыгожымі словамі, нагадваючы, каб верна ў сваім хрысціянстве і каралеўскім стане прабываў». Длугаш крыху паблытаў даты, паведамляючы пад 1246 г. аб тым, што Даніла ўпрошваў папскага легата Апізо каранаваць яго, а потым пад 1249 г., што папа прызначыў Альберта арцыбіскупам рускім да князя Русі Данілы, але той адмовіўся падпарадкавацца Інацэнту IV і выправадзіў легата ад сябе. Стрыйкоўскі запазычыў у Длугаша інфармацыю аб падзеях 1246 г., а таксама аб каранацыі Данілы ў 1253 г. у Драгічыне, прычым спаслаўшыся па сваёй звычцы на Длугаша, Мяхоўскага і Кромера [Stryjkowski 1846a:291].

Непасрэдна з «Гісторыі» Длугаша была ўзята інфармацыя аб Гарадзельскай уніі 1413 г. і грамаце Вітаўта, паводле якой літоўскія роды прынялі польскія гербы, пачынаючы са слоў: «Praeterea Nos Alexander alias Witowdus de consensus Serenissimi etc.» У канцы гэтага ўрыўку Стрыйкоўскі ад сябе дадае: «А тут кожны па гербе можа знайсці сваіх продкаў».

Аднак ён не параўноўваў не толькі Длугаша з Кромерам, але і Длугаша з Мяхоўскім (Мехавітам). Часта Стрыйкоўскі наракае на памылкі Мехавіты, не ведаючы, што гэта на самай справе памылкі Длугаша, якія Мехавіта механічна спісаў. Так, паведамляе, што Мацей Мяхоўскі быццам бы піша: «...італьянцы самыя першыя пабудавалі горад Вільню..., а ад імя князя Вілюса..., назвалі Вільна» [Stryjkowski 1846a:49], не ведаючы, што аб гэтым пісаў Длугаш. Альбо, напрыклад, памылку Мехавіты аб смерці Гедыміна ў 1307 г. лічыць памылкай друку альбо апіскай пісара, не здагадваючыся, што вінаваты ў гэтым Длугаш. Зрэшты, далей Мехавіта піша пад 1329 г. аб Гедыміне як аб цалкам жывым саюзніку Уладзіслава Лакетка і Карла Вянгерскага ў вайне з крыжакамі.

Ці, скажам, Стрыйкоўскі піша: «Першым літоўскім біскупам быў нейкі Вітус, невядома немец ці паляк» [Stryjkowski 1846a:289]. Сапраўды, ані Кромер, ані Мяхоўскі не гавораць аб нацыянальнай прыналежнасці Віта, аднак Длугаш паведамляў, што першага літоўскага біскупа пасвяціў папскі легат Апізо ў вёсцы Казлова, і быў ён палякам-дамініканцам. Тым не менш Стрыйкоўскі паўсюль спасылаецца на сведчанні Длугаша, бо ведаў, што апошні з'яўляўся інфарматарам і Кромера, і Мяхоўскага. Але часам памыляўся, як, напрыклад, у эпізодзе з бунтам смалян і пацыфікацыяй іх Казімірам Ягелончыкам [Stryjkowski 1846b:208–209], аб чым Длугаш не пісаў, а Кромер узяў інфармацыю непасрэдна з беларуска-літоўскіх летапісаў. Стрыйкоўскі і тут спасылаецца на Cromerus lib.21 і Длугаша.

Пры гэтым храніст супастаўляў паміж сабой Кромера і Мехавіту. Але пра Мехавіту піша, што «ў яго кожную рэч, як у лабірынце, трэба шукаць, таму што ўсё confuso напісаў, а адну і тую ж рэч у чатырох і ў пяці раздзелах змясціў, раздзяляючы яе, а мог бы ў адной змясціць» [Stryjkowski 1846b:245]. Стрыйкоўскі не ведаў, што падобны хаатычны парадак быў наступствам таго, што Мехавіта пакінуў храналагічны спосаб апісання фактаў і перайшоў да іншага прынцыпу. Гэтага Стрыйкоўскі не заўважыў, відавочна, лічачы, што немагчыма пісаць гісторыю інакш, чым усім вядомым храналагічным спосабам. Мяхоўскі і Кромер да 1480 г. бралі інфармацыю ў Длугаша, але не тую ж самую. Больш крытычны Кромер значна лепш яе адбіраў, галоўную ўвагу засяроджваў на гісторыі Польшчы, аб Літве і Русі паведамляў пераважна, калі падзеі датычыліся Польшчы. Унутраная гісторыя Літвы і Русі, іх барацьба з крыжакамі альбо полаўцамі і т. п. яго цікавілі менш. На шчасце для Стрыйкоўскага Мехавіта быў менш паслядоўным і крытычным. У яго наш храніст запазычыў мноства звестак па літоўскай і рускай гісторыі. Перш за ўсё Мехавіта спатрэбіўся падчас апісання мінуўшчыны Русі, калі Стрыйкоўскаму не ставала інфармацыі, якая была ў летапісах. Пачынаючы з чацвёртага раздзела пятай кнігі хронікі, г. зн. з першай паразы «русакоў» ад полаўцаў у 1058 г. [Stryjkowski 1846a:169], Стрыйкоўскі неадрыўна трымаецца хронікі Мяхоўскага. Часам ён вымушаны быў супастаўляць інфармацыю розных аўтараў, каб указаць правільную дату, паколькі Мехавіта не заўсёды прыводзіў даты. Напрыклад, паход рускіх князёў Уладзіміра, Давіда, Алега, Валадара і Яраслава 1101 г. Стрыйкоўскі з-за адсутнасці даты ў Мехавіты памылкова датуе на 20 гадоў раней [Stryjkowski 1846a:172–173]. Акрамя таго, запазычвае ў Мяхоўскага інфармацыю аб ваенных сутычках літоўцаў, крыжакоў і палякаў. Метода гэтых запазычванняў вельмі характэрная для Стрыйкоўскага як аўтара ў цэлым. Сухую інфармацыю Мехавіты ён добра ўзбагачае ўласнымі заўвагамі. У раздзеле «Аб паражэнні полаўцаў» Стрыйкоўскі піша: «За полаўцамі... прусы і язычнікі літоўцы з ятвягамі (як Длугаш і Вінцэнт Кадлубак, а таксама Мяховіюс сведчаць) на Русь у вялікай колькасці прыйшлі 28 жніўня лета Гасподня 1089, і ўздоўж і ўпоперак рускія княствы каля Луцка, Уладзіміра і Львова разарыўшы, з агромністай здабычай вярнуліся дадому» [Stryjkowski 1846a:175]. Аб гэтым паходзе прусаў гаворыць Мяхоўскі, не ўзгадваючы, аднак, літоўцаў, ятвягаў і населеныя пункты (Кадлубак, натуральна, пра гэта маўчыць). А ўвесь гэты эпізод, узяты Мяхоўскім з Длугаша, усяго толькі кур'ёзная памылка: Длугашавы «прузы» на самай справе – саранча. Стрыйкоўскі ж сваім, аднаму яму характэрным спосабам, дадае ў саюзнікі гэтым міфічным прусам літоўцаў і ятвягаў як «роднасныя народы», спяшаючыся вывесці іх на міжнародную арэну [Stryjkowski 1846a:60].

Часам Стрыйкоўскі быў нават больш крытычны, чым ягоныя папярэднікі. Напрыклад, Длугаш, а за ім Мяхоўскі два разы ўзгадваюць

аб адным факце пад рознымі датамі. Паход Эльнера, каменданта Бальгі, на Падляшша і паджог замка Дэрсемэ камендантам з Істэнбургу Мяхоўскі за Длугашам паўтарае двойчы – пад 1370 і 1371 гг., а Стрыйкоўскі піша толькі адзін раз [Stryjkowski 1846b:48–49]. А вось аб смерці брата польскага караля Уладзіслава Лакетка, лэнчыцкага князя Казіміра Стрыйкоўскі піша два разы (пад 1294 і 1304 гг.), ад сябе дадаючы: «Уладзіслаў Лакетак, па словах Мяхоўскага, павінен быў мець двух братоў Казіміраў» [Stryjkowski 1846a:344]. Для параўнання, ніводны з кур'ёзных паўтораў Длугаша не трапіў у хроніку Марціна Кромера, які быў куды больш крытычным аўтарам, чым Мяхоўскі і Стрыйкоўскі. Дарэчы, Кромер быў другім паводле важнасці пасля Мяхоўскага інфарматарам Стрыйкоўскага. Магчыма нават, што Кромеру Стрыйкоўскі больш абавязаны, чым Мяхоўскаму. З яго хронікі ён бярэ ўсю інфармацыю па гісторыі Польшчы і адносінах Польшчы з Руссю і Літвой.

Акрамя Мехавіты і Кромера да 1506 г. Стрыйкоўскі выкарыстоўвае «Хроніку ўсяго свету» Марціна Бельскага. Можа таксама паказацца, што ён карыстаўся яшчэ хронікай Б. Вапоўскага, паколькі часта на яго спасылаецца, але тут сітуацыя такая ж, як з Кадлубкам. У «Хроніцы ўсяго свету» Стрыйкоўскі вычытаў назву раздзела «Пачынаецца Хроніка Польская Берната Вапоўскага, калісьці прэлата кракаўскага касцёла» і вырашыў, што гаворка ідзе пра пераклад хронікі Вапоўскага. Таму ў Стрыйкоўскага часта можна сустрэць спасылкі на Вапоўскага, на самай справе – на другое і трэцяе выданне «Хронікі ўсяго свету» М. Бельскага.

Пасля 1506 г. галоўнай крыніцай інфармацыі Стрыйкоўскага на бліжэйшыя 10 гадоў (1506–1516) становіцца Й. Л. Дэцый. Ягоны твор «De Sigismundi regis temporibus» паслужыў крыніцай для напісання XXIII і значнай часткі XXIV кнігі «Польскай хронікі». Напрыклад, апісанне Аршанскай бітвы 1514 г. Стрыйкоўскі запазычыў у Дэцыя [Stryjkowski 1846a:385–386–Д.29]. Пазней гэтае месца так спадабалася Яўхіму Бельскаму, што ён адышоў ад тэксту бацькі з «Хронікі ўсяго свету» і спісаў яго са Стрыйкоўскага, не ведаючы, што першакрыніцай з'яўляўся Дэцый. Дзеля справядлівасці трэба адзначыць, што Йост Людвік Дэцый у сваёй працы карыстаўся матэрыяламі Мацея Мяхоўскага. К. Бучак меркаваў, што імпульсам для напісання хронікі Мяхоўскага паслужыла бліскучая перамога літоўска-польскіх войскаў пад Оршай 8 верасня 1514 г. Акрамя Дэцыя і Бельскага пасля 1516 г. Стрыйкоўскі карыстаўся матэрыяламі

Герберштэйна, якога раней ужо цытаваў Бельскі ў раздзеле сваёй хронікі аб маскоўскім народзе.

Гісторыя Русі ў Стрыйкоўскага пачынаецца толькі ў IV кнізе «Аб Белай і Чорнай Русі». У гэтай кнізе ён змяшчае раздзел пад назвай «Аб старадаўніх цырымоніях альбо хутчэй шаленствах рускіх, польскіх, жамойцкіх, літоўскіх, лівонскіх і прускіх абывацеляў язычнікаў», дзе апісвае язычніцкія вераванні старажытных літоўцаў, прусаў і ў значнай ступені русінаў і палякаў. На наш погляд, не выпадковы сам факт змяшчэння гэтага раздзела ў кнізе, які мае падтытул «Правільныя і даказальныя паходжанні ўсіх славянскіх народаў». Гістарыясофская канцэпцыя Стрыйкоўскага яшчэ поўнасцю не вывучана. Падбор фактаў, іх інтэрпрэтацыя, парадак выкладання ў галоўных гістарычных творах храніста не зводзяцца толькі да храналагічнага прынцыпу, але пакліканыя адлюстраваць агульнасць традыцый і вераванняў насельніцтва ВКЛ. Для дадзенага раздзела крыніцай стала «Хроніка Прускай зямлі» Пятра Дусбурга, якую Стрыйкоўскі ўвёў у навуковы зварот, надрукаваўшы яе ў скарочаным выглядзе ў першым выданні сваёй хронікі (але ўзгадвае ўжо ў працы «Аб пачатках...», што атрымаў дадзеную хроніку ад «віленскага пана» А. Ратундуса) [Stryjkowski 1978:203]. Праўда, большая частка паведамлення пра язычніцтва была сабрана хранiстам падчас яго падарожжаў па Літве і Беларусі, дзе сапраўды былі яшчэ жывымі рэшткі і нават практыкі старажытных вераванняў, легенды і паданні. Менавіта на падставе іх М. Стрыйкоўскі рэканструяваў пантэон язычніцкіх багоў [Семянчук 1998:202].

У свой час А. І. Рогаў, а таксама М. М. Улашчык займаліся аналізам паведамленняў Стрыйкоўскага, узятых з рукапісных летапісаў. А. І. Рогаў прыйшоў да высновы, што гісторык меў не толькі вядомыя сёння летапісы, але і нейкія іншыя, «у складзе якіх змяшчаліся больш падрабязныя звесткі па гісторыі заходнерускіх земляў, летапісы, якія грунтаваліся на якіхсьці запісах з гарадоў Заходняй Русі». Рогаў даказаў таксама, што Стрыйкоўскі меў некалькі летапісаў кшталту «Хронікі Быхаўца».

На думку М. М. Улашчыка [Улащик 1985], гісторыю Вялікага Княства Літоўскага Стрыйкоўскі пісаў галоўным чынам абапіраючыся на летапісы. Але ўсё ж больш ён давяраў паведамленням Длугаша, Мехавіты, Кромера і іншых польскіх аўтараў. Напрыклад, аб тым, што Брачыслаў Ізяславіч, пляменнік Яраслава Уладзіміравіча, паўстаў супраць свайго стрыя і апанаваў Ноўгарадам Вялікім,

Стрыйкоўскі піша ў V кнізе, раздзел II, заўважаючы, што «гэтага ў рускім летапісу няма, толькі ў Длугаша і Мяхоўскага folii 25». Пераказваючы прамову Святаслава перад дружынай, удакладняе: «Падобную прамову Святаслава Herberstein fol.5 de rebus Moschoviticus спісаў са старой маскоўскай хронікі, якой і я маю асобнік» [Stryjkowski 1846a:122]. Як падлічыў Улашчык, у тэксце і на маргінесах хронікі Стрыйкоўскі змясціў каля 200 спасылак на летапісы, якія ён выкарыстаў [Улащик 1985:82–83].

7.5. Леў Сапега (1557–1633)

«Естесмо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли», – гэтыя словы належаць аднаму з выдатнейшых еўрапейскіх палітычных дзеячаў, прававедаў, мысліцеляў XVI – першай паловы XVII ст. – Льву Сапегу. Яны з'яўляюцца парафразай вядомага выказвання Цыцэрона і змяшчаюць у сабе бясспрэчную норму існавання цывілізаванага грамадства. У наш час многа гаворыцца і пішацца пра прававую абароненасць чалавека, між тым яшчэ ў другой палове XVI ст. лепшыя розумы беларускай грамадска-палітычнай думкі, і ў іх ліку Леў Сапега, былі перакананы, што асабістая і маёмасная свабода чалавека можа быць забяспечана толькі ў прававой дзяржаве, што ў грамадстве, дзе «право або статут гору маеть, там сам Бог всим владнеть» [Статут 1989:44].

Свабода як фундаментальны прынцып беларускага Адраджэння. Сапраўдны мысліцель – заўсёды першаадкрывацель, генератар новых ідэй, філосаф, якому дадзена зазірнуць ў рэчаіснасць і гістарычную перспектыву глыбей і далей за сваіх сучаснікаў. Гэта высокае званне заслужана носяць такія выдатныя дзеячы Беларусі, як Кірыла Тураўскі, які адкрыў боскую прыгажосць у зямным жыцці; Еўфрасіння Полацкая, якая сцвярджала сваім падзвіжніцтвам чалавечую духоўнасць; Францыск Скарына, які галоўнай годнасцю чалавека абвясціў свабоду, першым пачаў абуджаць нацыянальную самасвядомасць беларусаў; Васілій Цяпінскі, які геніяльна выявіў боль народа за сваю культуру і гарачую любоў да Радзімы; Лаўрэнцій Зізаній і Мялецій Сматрыцкі, якія пісалі, што родная мова «з'яўляецца асновай нацыянальнай культуры і ключом да пазнання». У шэрагу названых мысліцеляў па праве стаіць Леў Сапега.

Новае, рэнесансна-гуманістычнае мысленне, якое пачало складвацца ў Беларусі ў эпоху Адраджэння, грунтавалася галоўным чынам на прынцыпе свабоды. Упершыню сутнасць дадзенага паняцця ў беларускай думцы была ўсвядомлена Францыскам Скарынам, які ў сваіх прадмовах да Біблії выступіў з патрабаваннем істотнага пашырэння межаў духоўнай свабоды чалавека, менавіта свабоды рэлігійнай, маральнай, творчай, нацыянальна-культурнай. Вялікім беларускім пачынальнікам быў вызначан той шлях, па якому пайшло развіццё перадавой грамадска-філасофскай думкі Беларусі ў наступны перыяд.

Думаем, не памылімся, калі скажам, што па сваім значэнні ў беларускай культуры XVI ст. Леў Сапега займае другое месца пасля Скарыны. Калі Скарына аддаваў прыярытэт арганічным, маральна-духоўным аспектам свабоды, то ў Сапегі на першы план выступаюць фактары фармальныя, палітыка-юрыдычныя, прававыя. Сапега быў глыбока перакананы, што свабода, – а пад ёй ён, як і яму падобныя, разумеў у першую чаргу асабістую бяспеку і недатыкальнасць прыватнай маёмасці, – можа быць забяспечана толькі добра і кваліфікавана сфармуляванымі законамі, а выкананне законаў можа гарантаваць толькі моцная і справядлівая ўлада. Дабро, любоў, справядлівасць і іншыя высакародныя маральныя агульначалавечыя каштоўнасці не будуць мець, на думку Сапегі, рэальнай сілы ў грамадстве, калі яны не будуць падмацаваны дзяржаўным правам, калі ўлада не будзе абараняць асабістую бяспеку, маёмасць, годнасць кожнага чалавека незалежна ад таго, да якога стану ён належыць. Усе ў грамадстве – ад апошняга чалядніка і да караля – павінны падпарадкоўвацца моцы закону, права. Толькі ў гэтым выпадку будзе захавана свабода. Ідэя прававой дзяржавы і вяршэнства закону – асноўны і каштоўнейшы здабытак сапегаўскай думкі.

Род Сапегаў. У навуковай літаратуры сустракаецца меркаванне аб паходжанні Сапегаў ад Гедымінавічаў. Але ж гэта меркаванне памылковае. Акты Метрыкі Вялікага Княства Літоўскага (каля 600 тамоў дакументаў вялікага князя, паноў-рады, сейма, дзяржаўных устаноў і прыватных асоб, якія ахопліваюць перыяд XIV–XVIII стст.) сведчаць аб тым, што калыскай роду Сапегаў была Смаленшчына, дзе ў канцы XV ст. яны валодалі Апакавам і Ельняй [Sapiegowie 1890].

Першым з роду Сапегаў, чыё імя зафіксавана ў актах і хроніках таго часу, з'яўляецца Сямён Сапега, пісар караля Казіміра Ягелончыка, які жыў у першай палове XV ст. Яго сын, Багдан Сапега, у 1475 г. ажаніўся з дачкой праваслаўнага беларускага князя Фёдара Фёдаравіча Друцкага-Сакалінскага-Бабіча-Канаплі. У якасці пасагу ён атрымаў уладанні ў Віцебскай зямлі, у прыватнасці Чарэйскі

манастыр з вёскамі і землямі, якія яму належалі. Ад Багдана пайшла чарэйская лінія роду Сапегаў, да якой адносіцца і Леў Сапега. На працягу стагоддзяў гэты род у выніку шлюбных альянсаў са знатнымі і багатымі княжацкімі і магнацкімі сем'ямі (Друцкімі-Сакалінскімі, Талачынскімі, Гальшанскімі, Вішнявецкімі-Палубіньскімі, Хадкевічамі, Дарагастайскімі, Глебавічамі і інш.), куплі, каралеўскіх і велікакняжацкіх наданняў стаў уладальнікам вялікай зямельнай маёмасці і па сваім багацтве і палітычнай ролі ў грамадстве амаль што зраўняўся з Радзівіламі. Сапегі мелі зямельныя ўладанні ў Аршанскім, Асвейскім, Бельскім, Берасцейскім, Браслаўскім, Віленскім, Віцебскім, Драгічынскім, Кіеўскім, Ковенскім, Мерачскім, Полацкім, Рэчыцкім, Троцкім і іншых паветах Вялікага Княства Літоўскага, у Падляшшы і да т. п. Бацька Льва – Іван Сапега, стараста Драгічынскі (памёр у 1580 г.). Маці – Багдана Канстанцінаўна, з беларускага княжацкага роду Друцкіх-Сакалінскіх, дачка Канстанціна Фёдаравіча Канаплі (памерла ў 1584 г.). Бацькі Льва Іванавіча былі праваслаўнымі, аб чым сведчыць тое, што яны пахаваны ў Чарэйскім праваслаўным манастыры.

Пачатак кар'еры. Не толькі знатнасць, але галоўным чынам выдатныя асабістыя здольнасці абумовілі той факт, што Леў Іванавіч Сапега паслядоўна займаў усе буйныя пасады ў беларуска-літоўскай феадальнай дзяржаве: сакратара Вялікага Княства Літоўскага (1580–1581 гг.), пісара (1581–1585 гг.), падканцлера (1585–1589 гг.), канцлера (1589–1623 гг.), віленскага ваяводы (1621–1633 гг.), вялікага гетмана (1625–1633 гг.). Да таго ж ён быў старастам Слонімскім, Мядзельскім, Берасцейскім, Магілёўскім і інш.

Нарадзіўся Леў Сапега 4 красавіка 1557 г. (тут і далей лік і месяц даюцца па ст. ст.) у Астроўні ў маёнтку сваіх бацькоў (цяпер Бешанковіцкі р-н Віцебскай вобл.). Быў узяты на выхаванне ў сям'ю магната-кальвініста Мікалая Радзівіла Чорнага, вучыўся ў Нясвіжскай пратэстанцкай школе і ў 13-гадовым узросце быў аддадзены на вучобу ў Лейпцыгскі ўніверсітэт. Відаць, яшчэ ў нясвіжскім атачэнні Сапега пакідае праваслаўе і пераходзіць у пратэстантызм (кальвінізм). Пасля заканчэння ўніверсітэта ён прыехаў на радзіму. Сапега звяртае на сябе ўвагу караля Стэфана Баторыя (1576–1586 гг.), паколькі вызначаецца сярод іншых здольнасцямі, адукаванасцю, бліскучым веданнем моў, у тым ліку лацінскай, польскай і, канешне, беларускай. Прыхільнасць да пратэстантызму пакуль што не шкодзіць яго кар'еры. У той час такое было магчыма амаль што толькі

ў Вялікім Княстве Літоўскім, якое з'яўлялася самай талерантнай дзяржавай ва ўсёй Еўропе. У 1580 г. таленавіты і славалюбівы дваццацітрохгадовы беларускі арыстакрат прызначаецца на пасаду сакратара Вялікага Княства Літоўскага. Малады Сапега прыняў удзел у Лівонскай вайне, сфарміраваўшы на свае сродкі полк конных гусараў. У ратнай справе ён паказаў сябе з лепшага боку, вызначыўся пад Вялікімі Лукамі, Завалоччам і Псковам. У складзе пасольства Сапега вёў перамовы ў Маскве аб заключэнні перамір'я, якое было падпісана 15 студзеня 1582 г. на даволі выгадных умовах для Рэчы Паспалітай: Полацкая зямля і Лівонія заставаліся за апошняй. У выніку Сапега атрымаў павышэнне – пасаду пісара. У 1585 г. дваццацівасьмігадовы пісар становіцца падканцлерам. У наступным годзе Сапега бярэ шлюб з дачкой люблінскага кашталяна Даротай Фірлей. Кароль Стэфан Баторый шчодра абдарыў свайго ўлюбёнца, надаўшы яму ў якасці вясельнага падарунка Слонімскае староства.

Зоркавы час – стварэнне Трыбунала і выданне Статута. Канцлер Вялікага Княства Літоўскага. Стэфан Баторый не толькі пераможна завяршыў Лівонскую вайну, але і шмат зрабіў для ўмацавання палітычнай і эканамічнай незалежнасці ВКЛ. Ён адмяніў некаторыя рашэнні Люблінскай (1569 г.) уніі, дазволіўшы ВКЛ праводзіць свае вальныя сеймы і сеймікі, мець свой асобны Статут, адпаведна якому чынілася мясцовае судаводства, даў згоду на стварэнне Галоўнага Трыбунала ВКЛ (1581 г.), заснаванне Віленскага ўніверсітэта (1579 г.) і інш. Усё гэта ператварала Рэч Паспалітую ў канфедэратыўную дзяржаву, у якой як Карона, так і Літва карысталіся пэўным суверэнітэтам. Рэфарматарская дзейнасць Баторыя адбывалася пад уплывам беларускіх і літоўскіх магнатаў і шляхты і адно з першых месцаў у гэтай справе належала Астафею Валовічу і Льву Сапегу. Менавіта па іх ініцыятыве быў створаны Галоўны Трыбунал ВКЛ. Пад кіраўніцтвам падканцлера Сапегі дзейнічала аўтарытэтная камісія, у задачу якой уваходзіла падрыхтоўка трэцяй рэдакцыі Статута ВКЛ. Неспадзяваная смерць ў Гародні 12 студзеня 1586 г. Стэфана Баторыя парадзіла праблему пераемніка. Прэтэндэнтамі на пасаду караля і вялікага князя выступілі аўстрыйскі эрцгерцаг Максіміліян, сын Івана IV Грознага маскоўскі цар Фёдар, сын Кацярыны Ягелонкі (роднай сястры вялікага князя і польскага караля Жыгімонта Аўгуста) і шведскага караля Яна III Вазы. Падканцлер Сапега пасля некаторага вагання (спачатку ён лабіраваў кандыдатуру цара Фёдара) падтрымаў Жыгімонта Вазу, выставіўшы

яму пэўныя ўмовы, агульны змест якіх зводзіўся да захавання адноснай дзяржаўнай незалежнасці ВКЛ. Пад уплывам Сапегі новы вялікі князь і кароль ухваліў трэцюю рэдакцыю Статута ВКЛ, які быў надрукаваны на беларускай мове ў друкарні знакамітых кнігавыдаўцоў братоў Мамонічаў у 1588 г. на сродкі падканцлера. Асноўная ідэя гэтага Статута – вяршэнства закону – была геніяльна сфармулявана ў сапегаўскіх прадмовах. Статут 1588 г. змяшчаў знакаміты акт Варшаўскай канфедэрацыі, які абвяшчаў свабоду ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў Рэчы Паспалітай.

У 1588 г. у сувязі са змяніўшыміся сацыяльна-палітычнымі ўмовамі, у прыватнасці з узмацненнем контррэфармацыйнага руху, Сапега пакідае пратэстантызм і пераходзіць у каталіцызм. Пэўны ўплыў на яго рашэнне аказалі Пётр Скарга і жонка, заўзятая каталічка. Не апошнюю ролю тут, магчыма, адыгралі і кар'ерысцкія меркаванні, паколькі праз год, у красавіку 1589 г., Леў Іванавіч Сапега прызначаецца каралём на пасаду канцлера Вялікага Княства Літоўскага. Да яго гэта пасада знаходзілася ў руках князя-кальвініста Крыштофа Радзівіла. Зрэшты, апошняга кароль кампенсаваў гетманскай булавой.

У 1591 г. памёрла першая жонка канцлера, пакінуўшы яму двухгадовага сына. Яна завяшчала мужу вялікую маёмасць, а таксама 30 тыс. злотых. Праз восем гадоў, у 1599 г., Сапега ажаніўся ў другі раз, узяўшы князёўну Гальшку Радзівілаву, дачку таго самага Крыштофа Радзівіла, у якога ён у свой час адабраў пасаду канцлера. Вяселле адбылося ў Вільні, а Сапега стаў уладаром Друі, Чурыловіч, Дзедзіна, Залесся, Асвеі.

Усходняя палітыка. Інтэграцыйная ўтопія. Як адзначалася, 25-гадовы Сапега з'яўляўся адным з уплывовых членаў пасольства, якое вяло перамовы з Іванам IV Грозным аб перамір'і. Падпісаны 15 студзеня 1582 г. мірны дагавор паклаў канец Лівонскай (Інфлянцкай) вайне, але ж не вырашыў супярэчнасцей паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай. Ва ўплывовых колах Польшчы і ВКЛ існаваў план пераадолення гэтых супярэчнасцей не толькі з дапамогай ваеннай зброі, але і палітычным шляхам, менавіта шляхам дынастычнай уніі, абрання на каралеўскі прастол рускага цара, які будзе гаспадаром аб'яднанай, хутчэй за ўсё канфедэратыўнай дзяржавы. Гэты інтэграцыйны план пэўны час падзяляў Сапега і ў сваёй дзейнасці на чале ўрада ВКЛ намагаўся яго рэалізаваць, як вядома, у часы першага бескаралеўя (пасля смерці Жыгімонта II Аўгуста).

У якасці аднаго з прэтэндэнтаў на каралеўскі прастол разглядалася кандыдатура царэвіча Фёдара. Ужо тады яскрава выявіўся ўтапізм гэтай задумы. Умовамі абрання былі пераход Фёдара ў каталіцтва і вяртанне Рэчы Паспалітай Смаленска і Полацка. Калі першае было катэгарычна адвергнута, то другое вельмі насмяшыла Івана Groзнага, які адказаў паслам, што Фёдар «не красна девица», каб за ім даваць пасаг. Пасля смерці Стэфана Баторыя Фёдар, цяпер ужо цар, зноў з'яўляўся адным з галоўных кандыдатаў на каралеўскі трон, і Рада ВКЛ, і канцлер Сапега настойвалі на яго выбранні. Велікакняжацкія палітыкі, і перш за ўсё сам Сапега, наіўна разлічвалі, што аб'яднанне з Маскоўскай дзяржавай пазбавіць ВКЛ і наогул Рэч Паспалітую ад тэрытарыяльных і іншых прэтэнзій з Усходу, што рускі самадзержац застанецца ў Маскве, а справамі ў Княстве і Кароне будуць запраўляць мясцовыя ўлады. Усё гэта было надта не рэальна і здзіўляе, што такі глыбокі і дальнабачны палітык Сапега працяглы час не мог пазбавіцца ад гэтай ілюзіі. Раўнапраўнае аб'яднанне дзвюх дзяржаў з розным палітычным ладам і менталітэтам было практычна немагчыма, што і прадэманстравала далейшая гісторыя адносін паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай. У рэальнасці існавалі два гістарычныя выхады: або Рэч Паспалітая здолее ўсімі магчымымі сродкамі захаваць сваю тэрыторыю і палітычную незалежнасць, а разам з тым захавае сваю адносную незалежнасць і ВКЛ, або яна падпадае пад уладу Рускай дзяржавы, якая – і гэта добра разумеў Сапега – з кожным годам набірае моц.

Аднак пазіцыя, занятая Сапегам, мае і сваё апраўданне. Папершае, Сапега быў галоўным чынам не вайскоўцам, а палітыкам, таму сур'ёзныя і складаныя міждзяржаўныя справы ён лічыў за лепшае вырашаць палітычнымі і дыпламатычнымі сродкамі. Падругое, перад вачыма канцлера быў аналагічны вопыт адносін ВКЛ з Польшчай, які даў свой пэўны пазітыўны плён на падставе палітычнага кампрамісу. Па-трэцяе, пачаўшаяся ў Рускай дзяржаве ў канцы XVI – пачатку XVII ст. «смута», якая гранічна аслабіла маскоўскую ўладу, стварала бачнасць, што рускае баярства і дваранства і наогул рускае грамадства пагадзіцца на інтэграцыю з Рэччу Паспалітай – цяпер ужо не пад эгідай цара, а караля. Усімі гэтымі меркаваннямі і тлумачыцца інтэграцыйна-палітычная дзейнасць канцлера Сапегі. Як вядома, у 1600 г. Сапега на чале дэлегацыі прыбыў у Маскву з прапановай «вечнага міру» і стварэння канфедэрацыі дзвюх дзяржаў на падставе свабоды пражывання, заняцця

дзяржаўных пасад, веравызнання, будавання праваслаўных і каталіцкіх храмаў. Аднак, як і можна было чакаць, баярская дума адмовілася ад гэтай прапановы.

Інтэграцыйны аспект прысутнічаў і ў палітычнай авантуры з Лжэдзмітрыем І, якую падтрымала група магнатаў і шляхты Літвы і Кароны. Канцлер не падтрымаў гэтай авантуры (хоць ёсць і адваротныя сведчанні), але, калі вайна паміж Рэччу Паспалітай і Рускай дзяржавай стала фактам, прыняў у ёй удзел, спадзяваючыся далучыць да ВКЛ Смаленскую і Северскую землі. У выніку ваеннай авантуры Рэчы Паспалітай у сувязі з Лжэдзмітрыем ІІ план мірнай, палітычнай інтэграцыі ператварыўся ў план інтэграцыі прымусовай. 4 (14) лютага 1610 г. тушынскае кіраўніцтва, рускія баяры на чале з патрыярхам Філарэтам падпісалі з каралём і вялікім князем Жыгімонтам ІІІ Вазам дагавор аб заняцці маскоўскага трона сынам караля Уладзіславам, які, як меркавалася, будзе кіраваць Маскоўскай дзяржавай разам з Баярскай думай. Пасля таго, як у Маскве быў скінуты з трона цар Васілій Шуйскі, «сямібаяршчына», або баярская рада, як часовы ўрад у жніўні 1610 г. падпісала з тым жа Жыгімонтам дамову, згодна з якой Уладзіслаў афіцыйна быў абвешчаны рускім царом [Грыцкевіч 1994:200–201]. І нават калі на Маскоўскі трон быў у 1613 г. Земскім саборам абраны Міхаіл Раманаў, каралевіч Уладзіслаў фармальна захаваў на яго права, што юрыдычна апраўдвала інтэрвенцыю Рэчы Паспалітай.

Абараняючы інтарэсы ВКЛ, канцлер Сапега на Вальным сейме, які адбыўся ў 1613 г., унёс пратэстацыю, у якой ён не прызнаваў за Польшчай права на Смаленскую і Северскую землі, а лічыў, што яны павінны ўвайсці ў склад ВКЛ. Калі ў 1617 г. вайна паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай аднавілася, канцлер Сапега быў прызначаны дарадчыкам пры маладым галоўнакамандуючым каралевічы Уладзіславе. Як і належала чакаць, прымусовая інтэграцыя і наогул інтэграцыя дзвюх дзяржаў пацярпела поўную няўдачу. Па Дзеўлінскім перамір'і (1618 г.) да ВКЛ адыходзілі, за некаторым выключэннем, Смаленскія землі, а да Польшчы – Ноўгарад-Северскія і Чарнігаўскія землі.

У 1621 г. Леў Сапега становіцца віленскім ваяводам. Аднак праз два гады, улічваючы свой узрост (66 гадоў), просіць караля вызваліць яго ад абавязкаў канцлера Вялікага Княства Літоўскага. 3 лютага 1623 г. адстаўка была прынята. 34 гады знаходзіўся Сапега на гэтай пасадзе і лепшымі вынікамі яго дзяржаўна-палітычнай дзейнасці,

канешне, з'яўляюцца Галоўны Трыбунал і Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588 г., а не ўтапічны план інтэграцыі з Рускай дзяржавай, які пацярпеў поўнае фіяска.

«Віцебская справа». Апошнія гады. Аднак ёсць падставы трактаваць адстаўку Сапегі не толькі ўзростам. Яна, відаць, з'яўлялася ўскосным пратэстам супраць рэлігійнай палітыкі караля і пэўнай часткі неталерантна арыентаваных царкоўна-феадальных колаў. Справа ў тым, што па рашэнні Брэсцкага царкоўнага сабора 1596 г. у межах Вялікага Княства Літоўскага адбываўся працэс унізацыі, г. зн. масавага пераводу прадстаўнікоў праваслаўнага веравызнання ў новую канфесію. Як афіцыйная асоба, тым больш канцлер, Сапега, зразумела, з'яўляўся прыхільнікам уніі. Аднак як мудры і асцярожны палітык ён быў глыбока перакананы, што пераход праваслаўнага насельніцтва ў унію павінен адбывацца добраахвотна і паступова, сродкамі пераканання і ўсялякага заахвочвання. Між тым у кіруючых колах перамагла жорсткая лінія, быў узяты курс на фарсіраваную і прымусовую ўнізацыю беларускага і ўкраінскага насельніцтва Вялікага Княства і Польшчы. У Беларусі адным з праваднікоў гэтай палітыкі з'яўляўся Полацкі ўніяцкі архіепіскап Іасафат Кунцэвіч. У сувязі з гэтым рэзка ўзмацніліся незадаволенасць сярод праваслаўных беларусаў і ўкраінцаў усіх станаў, сталі частымі выпадкі адкрытага непаслушэнства ўладам і супраціўлення палітыцы прымусовай унізацыі, асабліва сярод гараджан, жыхароў Полацка, Віцебска, Магілёва, Оршы і інш. Вопытнаму дзяржаўнаму дзеячу Льву Сапегу няцяжка было прадугледзець, да чаго ўсё гэта можа прывесці. 12 сакавіка 1622 г. ён накіроўвае Кунцэвічу прыватны ліст, у якім папярэджвае, што палітыка прымусовай унізацыі непазбежна прывядзе да народнага бунту. Сапега заклікаў Кунцэвіча да стрыманасці, памяркоўнасці, талерантнасці, хрысціянскага чалавекалюбства. Ён нагадваў архіепіскапу, што Хрыстос прыцягваў людзей да свайго вучэння любоўю і дабрынёю, а не насіллем і прымусам. Але разважлівае папярэджанне канцлера не было прынята ў разлік Кунцэвічам. Праследаванні праваслаўных узмацніліся, у выніку чаго выбухнула паўстанне гараджан Віцебска (1623 г.), у час якога ўніяцкі архіепіскап і некаторыя з яго асяроддзя былі забіты. Адбылося тое, што прадбачыў канцлер і аб чым ён папярэджваў.

Па загадзе караля для расследавання «віцебскай справы» была створана спецыяльная камісія, якую ўзначаліў Леў Сапега. І тут ён ужо дзейнічаў як прадстаўнік улады, суровы суддзя, абаронца

існуючага правапарадку. Рымскі Папа, звяртаючыся да караля Жыгімонта ІІІ, пісаў: «...да будзе пракляты той, хто стрымае свой меч ад крыві... дзяржаўны кароль, ты не павінен утрымацца ад мяча і агня». Вырок суда быў вельмі суровы: звыш 70 чалавек прыгаворваліся да пакарання смерцю (праўда, многія паспелі схавацца, і былі пакараны смерцю 20 чалавек), астатнія ўдзельнікі паўстання таксама панеслі жорсткае пакаранне. Віцебск пазбавілі магдэбургскага права, г. зн. самакіравання, была разбурана гарадская ратуша.

Віцебскае паўстанне нанесла ўдар па гуманістычных ідэалах мысліцеля, пахіснула яго веру ў магчымасць пераўтварэння існуючага грамадства на падставе правапарадку, законнасці, сацыяльнай згоды, агульнай цярпімасці, хрысціянскай любові. Не без душэўнага болю ён быў вымушаны прымірыцца з сацыяльна-палітычнай рэальнасцю. Менавіта гэтая душэўная драма, па нашым меркаванні, абумовіла рашэнне Сапегі пакінуць пасаду канцлера. Аб тым, што не старасць (66 гадоў!) была прычынай адстаўкі Сапегі, сведчыць і такі факт: калі пачалася вайна са шведамі, каралеўскі ўрад звярнуўся да яго паслуг. У 1625 г. Сапега быў прызначаны вялікім гетманам і пастаўлены на чале арміі, якая абараняла Лівонію ад шведаў. Жорсткая расправа з віцяблянамі не прымірыла праваслаўных беларусаў з уніяй. 13 студзеня 1627 г. Жыгімонт ІІІ зноў папярэджвае Сапегу, што «аршанскія мяшчане ўступілі ў згавор з магілёўскімі мяшчанамі і робяць адкрытыя і вялікія бунты супраць свецкай улады, а таксама супраць улады айца Антонія Сялявы, архіепіскапа Полацкага».

Леў Сапега памёр 7 ліпеня 1633 г. Пахаваны ў Вільне, у касцёле Св. Міхаіла ў сямейным склепе. Пакінуў пасля сябе двух сыноў – старэйшага Яна і малодшага Казіміра.

«Не подлуг уподобанья своего, а водле прав наших». Ідэя прававой дзяржавы. Леў Сапега з'яўляўся прадстаўніком памяркоўна-гуманістычнай плыні айчыннай думкі. У ёй адлюстраваны інтарэсы тых пластоў грамадства, якія ўсведамлялі неабходнасць частковых змен у жыцці краіны, некаторых сацыяльных, палітычных, прававых рэформ. У светапоглядзе ідэолагаў гэтай плыні (Ф. Скарыны, С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Волана і інш.) даволі выразна праступалі элементы раннебуржуазнай, прававой свядомасці, звязаныя з уплывам культуры і думкі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі. Істотную ролю ў фарміраванні новай самасвядомасці і думкі Беларусі XVI–XVII стст. побач з рэфармацыйна-гуманістычнымі дактрынамі адыгрывалі этыка-палітычныя вучэнні Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона, якія пераасэнсоўваліся беларускімі мысліцелямі ў духу часу. Адным з патрабаванняў ідэолагаў памяркоўна-гуманістычнай плыні было патрабаванне прававой свабоды. Спробы вырашэння гэтай праблемы стымулявалі актыўную праватворчую дзейнасць ідэолагаў феадальнага грамадства, выклікалі да жыцця Статуты Вялікага Княства Літоўскага 1529, 1566, 1588 гг.

Як па-новаму мыслячы дзяржаўны і палітычны дзеяч Леў Сапега лічыў, што асноўная задача кожнага грамадства – гарантаваць чалавеку бяспечнае матэрыяльнае і духоўнае жыццё, абароненае валоданне маёмасцю згодна з яго саслоўным статусам. Але ж, на думку Сапегі, гэта магчыма толькі ва ўмовах такой дзяржавы, дзе ўсё і ўсе падпарадкоўваюцца закону. Гэта – цэнтральная ідэя яго прадмоў да Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г.

Тры прадмовы – тры брыльянты самай высокай годнасці ў прававой кароне дзяржавы, чым з'яўляецца Статут 1588 г. Аўтар усіх іх – Леў Сапега, хоць пад першай прадмовай фармальна стаіць подпіс караля. У ёй гаворыцца, што «новопоправленый» Статут даецца «всим посполите и кождому зособна нынешним и налогом будучим», «всим станом Великого князьтва Літовскага». Кароль публічна заяўляе, што лічыць сваім абавязкам «права, вольности и свободы их не толко цело и непорушно держати, але што бы наболей прымножати» и «прибавляти» [Статут 1989:42–43].

У другой прадмове, якая адрасуецца «наяснейшаму пану Жигимонту третьему», г. зн. каралю і вялікаму князю, выкладзена сапегаўская канцэпцыя прававой дзяржавы. Былі часы, піша Леў Сапега, калі ў чалавечых згуртаваннях, або грамадствах, гаспадары, выконваючы ўладу над людзьмі, карысталіся «не правом, яким описаным або статутам, але толькі своим зданьем и уподобаньем». Менавіта гэта, лічыць мысліцель, нараджала тыранічныя рэжымы, сваволле, знявагу да «сполнага добрага» (агульнага дабра), чалавечай свабоды, жыцця, маёмасці. Шчаслівае і цывілізаванае жыццё, мяркуе Сапега, магчыма толькі на грунце законапраўя. Калі ж гэтага няма, калі ўсё залежыць ад волі, інтарэсаў і настрою аднаго чалавека, такое грамадства ўжо не можа лічыцца чалавечым.

На думку Сапегі, права – гэта сапраўдны розум, кіруючыся якім, чалавек мае магчымасць зрабіць правільны маральны выбар у жыцці, зрабіць учынак, які не прычыняе шкоды свабодзе, асобе, маёмасці іншага чалавека. Між тым не ўсіх людзей прырода надзяліла такім

розумам. Таму многія ў жыцці кіруюцца сваімі карыслівымі інтарэсамі, эгаістычнымі прыхільнасцямі, жывёльнымі інстынктамі. Права і ёсць «удило або монштук», які стрымлівае гэтых людзей ад злачынства, абараняе ад іх усіх маральных і добрых. Толькі тыя «панства и королевства стоять и в целости своей захованы бывають, где лихие помсту, а добрые заплату относять», г. зн. аснова ўстойлівасці, стабільнасці ўсякага грамадства, дзяржавы – прававая абароненасць чалавека. Гэта «ест цель и конец всих прав на свете» [Статут 1989:44].

Разбурэнне правапарадку выклікала пагібель старажытнарымскай рэспублікі. І прычынай гэтаму былі легкадумныя людзі, галоўным чынам юнакі, якія па сваёй недамысленасці і эгаізму аддалі перавагу каралеўскай ласцы перад правам, законам. Мы ж, звяртаецца мысліцель да караля, «за щасливый народ себе быти почитаем», таму што жывём пад уладай гаспадароў, якія ў сваёй дзейнасці кіруюцца галоўным чынам правам, менавіта яно азначыла «певную границу панованья их над нами».

І нарэшце, трэцяя прадмова да Статута 1588 г. прысвячаецца «всим вобец станом Великого князства Литовского», г. зн. не толькі магнатам, шляхце, але і «люду простому, посполитому», купцам, рамеснікам, сялянам. Мудрацы ўсіх часоў і народаў, сцвярджае Леў Сапега, лічылі, «же в кождой речы посполитой человеку почстивому ничого не маеть быти дорожшого над вольность» [Статут 1989:47]. Таму, абараняючы сваю вольнасць, або свабоду, людзі не шкадавалі не толькі маёмасці, але і ўласнага жыцця. Больш таго, яны вынайшлі самы надзейны «монштук або удило на погамованье кождого зуфальцу» – законы, якія «для того суть постановлены», каб кожны чалавек змог пазбегнуць «гвалту и збытку», «абы можному и потужному не все было вольно чинити». Сапега спасылаецца на Цыцэрона, які «поведил, иж естесмо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли», г. зн. каб карыстацца свабодай, мы з'яўляемся рабамі законаў. Толькі там, дзе вяршэнствуе права, захоўваецца годнасць, бяспека, маёмасць і наогул свабода чалавека. Па меркаванні Сапегі, «цель и скуток усих прав ест и маеть быти на свете, абы кождый добрую славу свою, здоровье и маетность в целости мел, а на том всем жадного ущирбку не терпел» [Статут 1989:47]. Кожны правіцель, начальнік, чыноўнік павінен кіравацць не «подлуг уподобанья сваего», а «водле прав наших». Хто б дзейнічаў інакш, «тот бы вжо не паном нашим, але сказителем прав и вольностей наших был, а мы бысмо невольниками его быти мусели» [Статут 1989:47]. Усякая ўлада павінна падпарадкоўвацца праву, закону, гэта тычыцца як простага чыноўніка, так і самога караля і вялікага князя. «Сам господар пан наш, – піша Сапега, – жадное звирхности над нами заживати не может, одно только, колько право допущаеть» [Статут 1989:47].

Сапега ставіць праблему народнай правасвядомасці. Прычым першым у беларускай грамадска-палітычнай думцы. «Прото маючы таковый скарб в руках нашых, который жадною сумою преплачон быти не может (маецца на ўвазе Статут 1588 г. – *С. П.*), – піша ён, – пристоить кождому почестивому чоловеку, абы о нем ведал, а будучи добре ведомый, абы яко сам себе и попудливости свои гамовал и водлуг права писаного справовалсе, а никого не кривдил» [Статут 1989:47]. Тым больш, працягвае ён, сорамна не ведаць сваіх законаў беларусам, бо «не обчым (не іншым. – *С. П.*) якім языком, але своим власным права списаныя маем и кождого часу, чого нам потреба ку отпору всякое кривды, ведати можем» [Статут 1989:48].

Ідэя нацыянальна-культурнай і рэлігійнай свабоды. Асаблівасцямі светапогляду канцлера Сапегі з'яўляюцца даволі акрэслена выяўленыя нацыянальна-культурная самасвядомасць і рэлігійная талерантнасць. Сам факт выдання Статута на асабістыя сродкі («в том той потребе кождого обывателя фольгуючы и пожитку речы посполитое служечы, важыломсе того тую працу на себе подняти а кошту и накладу своего не жалуючы, абых то в друк подал»), гонар за тое, што гэтае выданне надрукавана на беларускай мове, – яскрава сведчаць аб нацыянальна-культурнай арыентацыі сапегаўскага светапогляду. Сапега ніколі не быў канфесіянальным фанатыкам, даволі вольна, без адчувальнага душэўнага канфлікту пераходзіў ад адной веры да другой. Лічыць гэта беспрынцыповасцю было б спрашчэннем і сведчыла б пра адсутнасць элементарнага пачуцця гістарызму. Па сваім духоўным складзе Сапега з'яўляўся чалавекам рэнесансным, для якога першынствуючае значэнне мелі сацыяльна-палітычныя, маральныя, агульначалавечыя прынцыпы, зафіксаваныя ў хрысціянстве наогул, а не факт прыналежнасці да таго ці іншага вузкага выравызнання. Дадзеная акалічнасць, у прыватнасці, збліжала яго са Скарынам, нягледзячы на час, які іх раздзяляў. Перайшоўшы ў 1588 г. з пратэстантызму ў каталіцызм, Сапега, зразумела, апякаў католікаў, езуітаў, з'яўляўся прыхільнікам царкоўнай уніі. Ён лічыў, што апошняя будзе садзейнічаць прымірэнню прадстаў-

нікоў каталіцкага і праваслаўнага веравызнання на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. У той жа самы час ён меркаваў, што пераход праваслаўных ва ўніяцтва павінен ажыццяўляцца на добраахвотных пачатках, павольна. Сапега даволі цярпіма адносіўся да іншых веравызнанняў, ніколі не з'яўляўся прыхільнікам рэлігійнага прымусу, а тым больш праследаванняў за веру. У яго канцылярыі, у прыватнасці, працавалі людзі розных веравызнанняў, напрыклад каралеўскі сакратар А. Волан, які да апошніх дзён свайго жыцця заставаўся кальвіністам. У канцы жыцця Сапега склаў тэстамент, або завяшчанне, у якім не абышоў сваёй увагай праваслаўнае духавенства. У прыватнасці, ён пісаў, што ўсё раней дараванае ім «рускай царкве» павінна застацца і надалей у яе валоданні.

У лісце да ўніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча (а яго ў нейкай ступені можна параўнаць з лістом Ул. Салаўёва да рускага цара Мікалая II) [Новый мир 1989:231–234] Сапега сцвярджаў наступныя ідэі. Па-першае, рэлігійная талерантнасць ёсць грунт усякага цывілізаванага грамадства. Па-другое, свабодны рэлігійны выбар з'яўляецца неад'емным правам кожнага чалавека. «Пан Бог, – пісаў Сапега, – не прымае слуг, якіх яму дастаўляюць шляхам прымусу і насілля». І далей: «Пан Бог не выключаў з ліку веруючых схізматыкаў, бо Дух Божы дзьме там, дзе пажадае»; «да таго, што мы не можам змяніць, неабходна адносіцца талерантна»; «нельга сілай душыць чалавечае сумленне, зачыняць цэрквы, забараняць богаслужэнне» і г. д. Па-трэцяе, у грамадстве павінны быць строга акрэслены кампетэнцыі свецкай і духоўнай улад. Прычым прыярытэт павінен належаць свецкай уладзе. Царква як рэлігійна-ідэалагічная ўстанова, сцвярджаў Сапега ў сваім лісце да Кунцэвіча, павінна падпарадкоўваць сваю дзейнасць больш высокім мэтам і задачам грамадства і дзяржавы, інтарэсам агульнага дабра. «У сваіх дзеяннях, – звяртаецца канцлер да Кунцэвіча, – Вы кіруецеся амбіцыяй і асабістай нянавісцю, а не братэрскай любоўю, інтарэсамі караля, грамадства, дзяржавы»; «усё, што не згаджаецца з мірам і грамадскай карысцю, павінна разглядацца як злачынства»; «мір стане няўстойлівым, калі мы будзем ставіць людзям перашкоды ў веравызнанні» і г. д. Гэта былі глыбокія, высакародныя ідэі, якія апярэджвалі свай час і рабілі гонар тагачаснай беларускай філасофскай і грамадска-палітычнай думцы. Яны з'яўляліся сведчаннем новага мыслення на айчыннай глебе.

7.6. Ідэя «саюзнай дзяржавы» ў XVI – пачатку XVII ст.: геапалітычны праект Льва Сапегі

Гісторыя народаў на рэгіянальным і сусветным ўзроўнях – гэта часта аповед пра войны з перапынкамі для пасляваеннага аднаўлення і падрыхтоўкі да новай вайны. Паводле Бібліі, вайна пачалася ля пачатку Быцця, калі старшы сын нашых прааймцоў Каін забіў па зайздрасці малодшага брата Авеля (Быц. 4:1–11). На ранніх этапах гісторыі войны былі формай выжывання аднаго племені за кошт другога. Але і цывілізацыі часта вырашалі свае спрэчкі, эканамічныя і сацыяльныя праблемы метадамі вайны, найболей паміж суседнімі дзяржавамі.

На этапах старажытнасці і Сярэднявечча ўзніклі вялікія імперыі, у рамках якіх хацелі пазбавіцца прыроднага стану bellum omnia contra omnes (Т. Гобс), каб забяспечыць прымусовы і хоць бы адносны мір. Але імперыі карысталіся метадамі падаўлення і асіміляцыі заваяваных народаў. Мабыць таму яны заканамерна распадаліся. І тады спрацоўвала дыялектыка пераходу пана ў раба, і наадварот – раба ў пана. Закон гісторыі, на які звярнуў увагу Г. Гегель у сваёй «Філасофіі права». У эпоху Рымскай імперыі ўзнікла сістэма «саюзніцтва» – гэта калі імперыя, заваяваўшы суседнія народы, звязвала іх з сабою «саюзнай дзяржавай», часовай і нестабільнай.

Але спрадвеку Бог надзяліў сваіх выбраннікаў пачуццём праўды і сумлення. Пасля прыняцця хрысціянства ўзнік рух да салідарнасці паміж народамі, хоць дзяржавы заставаліся па сваёй сутнасці язычніцкімі, эгаістычнымі структурамі. Вялікае Княства Літоўскае ўзнікла на мяжы хрысціянства і язычніцтва. Спакваля набываў дамінаванне ўнітарны (уніяцкі) шлях – утварэнне саюзнай дзяржавы на аснове дагаворнага права, пры захаванні суверэннасці аб'яднаных народаў, іх рэлігіі і этнічнай культуры.

Паняцце «ўнія» (познелацінскае unio – адзінства, яднанне) хрысціянскага паходжання. Зямное, недасканалае, але ўсё ж здзяйсненне запавету Нябеснага Настаўніка сваім вучням – першым хрысціянам: «Хай будзе ўсё адзінае: як Ты, Войча, у ва Мне і Я ў Табе...» (Іаан 17:21), уніяцкая ідэя была ля вытокаў ВКЛ на ўсіх этапах яго гістарычнага лёсу. Княства стала агульнай калыскай узгадавання беларускага, літоўскага, украінскага і іншых этнасаў, іх этнічных культур. Лакальныя канфлікты былі заўсёды. Але гэтае хрысціянскае адзінства зберагала іх ад узаемнага знішчэння і асіміляцыі, а таксама ад міжэтнічных ваенных канфліктаў, бо гарантам іх гістарычнага выжывання была агульная Айчына – магутная дзяржава

Альгерда, Вітаўта і іх спадкаемцаў. Больш за гэта, яна стала фактарам стабільнасці для Цэнтральнай і Усходняй Еўропы, геапалітычным заслонам ад экспансіі з боку германскіх народаў (рыцарскія ордэны) і татара-мангольскай Залатой Арды, якая ў сярэдзіне XIII ст. захапіла ўсходнія і паўднёвыя рэгіёны Русі (цяперашняй цэнтральнай Расіі і часткі Украіны), пакінула свой фарпост – Крымскае ханства.

Геапалітычная напруга і лакальныя канфлікты ўзнікалі паміж ВКЛ і Каралеўствам Польскім. На Захадзе ўзмацнялася пагроза для абедзвюх дзяржаў з боку Тэўтонскага і Лявонскага ордэнаў. Пазней на Усходзе аналагічная напруга ўзмацнялася ў выніку прэтэнзіі Маскоўскага княства на сярэднявечную Беларусь і Украіну. Крэўская ўнія 1385 г. паміж ВКЛ і Каралеўствам Польскім на аснове суверэннасці абодвух народаў забяспечыла іх перамогу над Тэўтонскім ордэнам у Грунвальдскай бітве (у беларускіх летапісах – Дубровенская бітва, 15 ліпеня 1410 г.).

Але ўзнікла небяспека з Усходу і Поўдня – з боку вызваленай ад татара-мангольскага палону Маскоўскай дзяржавы і з боку Крымскага ханства. У войнах Масквы з ВКЛ 1500–1503 гг., 1507–1508 гг., 1512–1537 гг. маскоўскія князі Іван III і Васілій III, якія абвясцілі імперскую ідэалогію «Масква – трэці Рым», імкнуліся заваяваць беларускія і ўкраінскія рэгіёны ВКЛ, спасылаючыся на адзінства веры і агульную «Древнюю Русь». Толькі дзякуючы бліскучым перамогам у бітве пад Оршай (1514 г.) над маскоўскім войскам, пазней – перамозе пад Крычавам (1536 г.), а раней – перамозе над крымскімі татарамі пад Клецкам (1506 г.) удалося вярнуць страчаныя раней беларускія рэгіёны (Гомельскі і іншыя паветы) і адбіць напады крымчакоў.

Пагроза адзінству ВКЛ узмацнілася ў шматгадовай Лівонскай вайне (1558–1583 гг.) Маскоўскага царства з Інфлянцкім рыцарскім ордэнам і ВКЛ за прыморскія тэрыторыі сучасных Латвіі і Эстоніі. На першым этапе вайны Іван IV заняў Полаччыну, разрабаваў Полацк і вывез вялікі палон (1563 г.). ВКЛ аказалася пад пагрозай акружэння з боку Маскоўскага царства, Швецыі і Крымскага ханства – васала Турцыі. У гэтых умовах па ініцыятыве палявога сейма беларускай шляхты пад Віцебскам пачалася падрыхтоўка да Люблінскай уніі (1569 г.), паводле якой ВКЛ і Польскае Каралеўства аб'ядналіся ў федэратыўную Рэч Паспалітую. У выніку новай уніі была выйграна Лівонская вайна, вызвалена Полаччына, а Інфлянцкія землі далучаны да Рэчы Паспалітай.

Якраз тады Леў Сапега на пасадзе падканцлера ВКЛ выканаў важнае дыпламатычнае даручэнне: узначаліў пасольства ў Маскву, дзе пасля смерці Івана IV было заключана перамір'е з новым царом Фёдарам Іванавічам. Да гэтай гістарычнай падзеі ВКЛ мела за сабою амаль два стагоддзі стварэння і падтрымкі дзяржаўнай уніі – аб'яднання эканамічных і ваенных сіл «саюзнай дзяржавы» на ўмовах захавання суверэнітэту яе стваральнікаў. Празорлівы палітык, патрыёт, дыпламат, адзін з аўтараў і рэдактараў Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г. Леў Сапега быў нашым першым «хрысціянскім дэмакратам», рыцарам яднання народаў Цэнтральна-Усходняй Еўропы, змагаром за адзінства хрысціянскай рэлігіі. Гэтым пафасам яднання на аснове хрысціянскага брацтва тлумачыцца яго падтрымка Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г. На Брэсцкім царкоўным саборы Л. Сапега быў каралеўскім камісарам. Падобна свайму папярэдніку, беларускаму асветніку і ўсходнеславянскаму першадрукару Ф. Скарыне, ён у сваіх праектах дзяржаўнага і рэлігійнага яднання аказаўся, умоўна кажучы, хрысціянскім рамантыкам. У скарыназнаўстве была абгрунтавана гіпотэза, паводле якой пасля выдання ў Вільні зборніка «Апостал» з каментарыямі (1525 г.) Ф. Скарына пабываў у Маскве, каб пашырыць там кнігі Святога Пісання [Брага 1993]. Наш асветнік быў сярод першых беларускіх місіянераў на абшарах Русі. Тады яго місія, як мяркуюць, закончылася выгнаннем асветніка і часовым спыненнем кнігадрукарскай справы ў ВКЛ.

Ідэя канфедэрацыі Маскоўскага царства і Рэчы Паспалітай узнікла на другім этапе Інфлянцкай (Лівонскай) (1558–1583 гг.) вайны пасля смерці апошняга прадстаўніка Ягелонскай дынастыі па мужчынскай лініі караля і вялікага князя Жыгімонта II па ініцыятыве гетмана польнага Крыштофа Радзівіла па мянушцы Пярун (1547–1603), які ахоўваў паўночна-ўсходнюю мяжу дзяржавы, быў прыхільнікам большай самастойнасці ВКЛ. Дальні прыцэл гетмана меў на ўвазе аслабіць дамінаванне Польшчы ў федэрацыі, а з другога боку – звязаць рукі Масквы абавязкам «саюзнай дзяржавы». Але мэта цара Івана IV была процілеглай: ён хацеў заключыць сепаратны саюз з ВКЛ, інакш кажучы, падкласці міну пад федэратыўную Рэч Паспалітую.

Пасля нечаканай смерці Стэфана Баторыя ў Гародні (12 снежня 1586) Сапега зрабіў «ход канём» у сваім геапалітычным праекце: прапанаваў выбраць вялікім князем літоўскім і каралём польскім маскоўскага цара Фёдара – сына Івана IV (1587 г.). Канцлера Сапегу

падтрымаў гетман Крыштоф Радзівіл Пярун – цесць Сапегі, які ў трэцім шлюбе меў жонку Гальшку Лізавету – дачку гетмана. Праект Сапегі і Радзівіла падтрымалі паны-рада ВКЛ. Пасля сустрэчы ў Маскве з Фёдарам Л. Сапега не без іроніі казаў пра яго: «Вялікі князь малы ростам, гаворыць ціха і надта марудна. Розуму ў яго, здаецца, небагата, а іншыя кажуць – зусім няма».

Калі б геапалітычны праект Сапегі рэалізаваўся, то не Польшча тады, не Масква, а ВКЛ аказалася б цэнтрам самай вялікай у Еўропе «саюзнай дзяржавы». Тым больш, што маскоўскі двор, асабліва не да канца пабітая Іванам Жахлівым апазіцыя, пагаджаліся на чыста намінальную ўладу цара ў Рэчы Паспалітай. Маскоўскі пасол казаў: «Толькі выберыце сабе ў гаспадары нашага цара, будзеце пад яго царскаю рукою, а ўсім кіруйце самі ў Кароне Польскай і ў Вялікім Княстве па сваіх правах». Перамагла партыя Замойскага на элекцыйным сейме 1587 г.: каралём польскім і вялікім князем літоўскім быў выбраны шведскі каралевіч Жыгімонт Ваза – унук па матчынай лініі Жыгімонта Старога [Беларусіка 1992].

Пасля няўдачы свайго геапалітычнага праекта Л. Сапега і К. Радзівіл «адыграліся» на выдатнай падзеі 1588 г.: быў зацверджаны насуперак польскай партыі Статут ВКЛ, які на канстытуцыйным узроўні пацвердзіў суверэнітэт ВКЛ. У Статут (раздзел III, артыкул 12) уключана пастанова «Около недаванья чужоземцом достоеньств и врядов всяких, и приходнем з инших паньствах и оселости не давати». Забаранялася даваць іншаземцам ва ўладаннях ВКЛ маёнткі і землі, урадавыя, земскія, царкоўныя і прыдворныя пасады, «а только Литве, Руси, Жомойти, родичом старожитным и уроженцом Великого Князства Литовского и иных земель, тому Великому Князству належачых паньствах». Новы Статут захаваў раздзелы папярэдняй яго рэдакцыі пра дзяржаўны статус беларускай мовы (раздзел IV, артыкул 1). На гэтай мове выдадзены ў друкарні Мамонічаў тэкст Статута [Статут ВКЛ 1989].

Супраць экспансіі «саюзных дзяржаў» уключаны асобны артыкул: «Мы, господар, обецуем розмножати Великое Князство Литовское, и што было разобрано и отышло, зась ку нему привернуть. Теж добра паньства того Великого Князства Литовского не уменшым, и то, што будеть через неприятелей розобрано и ку иншому паньству от того паньства нашего коли кольвек упрошоно, то засе ку властности того Великого Князства привести, привлащити и границы направити обецум» (раздзел III, артыкул 4).

У агульнаеўрапейскім геапалітычным аспекце няўдача праекта Л. Сапегі і К. Радзівіла азначала, што ў блізкай і далёкай перспектыве захаваецца і будзе ўзмацняцца палярызацыя ва Усходняй Еўропе дзвюх грамадска-палітычных сістэм і двух культурна-гістарычных тыпаў. Дальнабачныя палітыкі (сярод іх быў Л. Сапега) прадбачылі, што арэнай гэтай канфрантацыі стане ВКЛ і найперш памежжа з Расіяй – Беларусь. Палітычная інтуіцыя падказвала ім, што ваенная перавага ў перспектыве хутчэй за ўсё акажацца на баку ўнітарнай і дэспатычнай Расіі. Да канца свайго жыцця Л. Сапега рабіў усё, каб у той ці іншай форме рэалізаваць свой праект, а ў выпадку няўдачы аслабіць Маскоўскае царства дыпламатычнымі і ваеннымі сродкамі, прымусіць яго да геапалітычнага адступлення – адмовы ад імперскай ідэі «Масква – трэці Рым».

Напярэдадні вайны Рэчы Паспалітай са Швецыяй (1600–1629 гг.) Л. Сапега ўзначаліў пасольства ў Маскву. Пасля смерці маскоўскага цара Фёдара Іванавіча (1598) Л. Сапега спрабаваў выставіць кандыдатуру Жыгімонта III Вазы на маскоўскі трон. Але Барыс Гадуноў перамог баярскую апазіцыю і арганізаваў сваё абранне царом, дасціпна ўвасобленае Аляксандрам Пушкіным у драме «Барыс Гадуноў». Тады Л. Сапега прапанаваў праект шлюбу караля Жыгімонта Вазы (ён аўдавеў у пачатку 1589 г.) з царэўнай Ксеніяй Гадуновай, каб у перспектыве заключыць дзяржаўную ўнію Рэчы Паспалітай з Маскоўскім царствам. Але гэтае царства прэтэндавала на «ўсю Русь», баялася ўніі і Рэчы Паспалітай [Грыцкевіч 2007].

У пачатку вайны Рэчы Паспалітай са Швецыяй (1600–1629 гг.) Л. Сапега ўзначаліў пасольства ў Маскву (1600–1601 гг.) і ў выніку цяжкіх перамоў заключыў перамір'е на 20 гадоў, якое ратавала краіны ад вайны на два франты. У пачатку XVII ст. ён стараўся выкарыстаць на карысць свайго геапалітычнага праекта «Смутное время» ў Расіі, асабліва пасля няўдачы Лжэдзмітрыя I, разгрому войска Васілія Шуйскага і стварэння ўрада баярскай апазіцыі («сямібаяршчына»), якая па прапанове Л. Сапегі абвясціла каралевіча Уладзіслава царом Расіі. Яму прысягнулі прадстаўнікі Масквы і іншых гарадоў.

Прайшлі два гады нерашучасці, якія былі на карысць апалчэння Дзмітрыя Пажарскага. Новы паход на Маскву 1612 г. з удзелам Л. Сапегі не меў вынікаў, бо адносна невялікі атрад быў разлічаны толькі на падтрымку баярскай апазіцыі – прыхільнікаў намінальнага цара Уладзіслава. Асноўныя ваенныя сілы краіны тады змагаліся са Шве-

цыяй за дамінаванне на Балтыйскім моры (1600–1629 гг.). Гэта вайна закончылася на карысць Швецыі. У вайне Рэчы Паспалітай з Расіяй (1609–1618 гг.) да ВКЛ была далучана Смаленшчына, да Польшчы – ноўгарад-северскія і чарнігаўскія землі Украіны. Страчаныя раней беларускія рэгіёны ВКЛ былі вернуты Княству. Спроба маскоўскага цара Міхаіла Раманава адваяваць Смаленшчыну ў вайне 1632–1634 гг. закончылася наўдачай. Але паводле Палянаўскага міру (чарговай «вечнай дамовы») Уладзіслаў, цяпер ужо кароль і вялікі князь, адмовіўся ад прэтэнзіі на маскоўскі трон, атрымаўшы кантрыбуцыю ў суме 200 тыс. рублёў. На гэтым этапе скончылася спроба рэалізацыі геапалітычнага праекта Л. Сапегі стварэння «саюзнай дзяржавы» ў форме канфедэрацыі Рэчы Паспалітай і Маскоўскага царства. Наступствы няўдачы гэтага смелага, але з пазіцыі сучаснага вопыту рамантычнага праекта былі трагічнымі: найперш для Беларусі, а ў канечным выглядзе для ўсёй федэратыўнай краіны.

У вайне з Рэччу Паспалітай (1654–1667 гг.) адбылася дэмаграфічная катастрофа ў Беларусі. Колькасць насельніцтва скарацілася больш чым у два разы, у шмат якіх гарадах і мястэчках – на 70–90% [Сагановіч 1999]. Пазней (у канцы XVII – XIX ст.) яны засяляліся іншымі, больш дынамічнымі, этнічнымі меншасцямі і эмігрантамі. У XIX – пачатку XX ст. беларусы складалі толькі 10–20% гарадскога і мястэчковага насельніцтва, якое так і не інтэгравалася ў кантэкст беларускай ментальнасці, нашай роднай мовы. Нарэшце, у 1772–1795 гг. Рэч Паспалітая была падзелена тады яшчэ маладымі імперыямі – Расійскай, Аўстрыйскай, Прускай.

«Historia est magistra vitae», – гаварылі старажытныя рымляне. На жаль, у мінуўшчыны – дрэнныя вучні. Унія Вялікага Княства Літоўскага і Каралеўства Польскага – гэта правобраз сучасных рэальных (Еўрасаюз) і патэнцыйных саюзаў дзяржаў, якія яднаюцца на аснове агульных эканамічных, сацыяльна-палітычных, духоўных каштоўнасцей і для вырашэння глабальных праблем. Яе дасягненні і няўдачы варта даследаваць і ацаніць, каб выкарыстаць і пазбегнуць негатыўных наступстваў.

Няўдачы геапалітычнага праекта Л. Сапегі, падтрыманага К. Радзівілам Перуном, іншымі беларуска-літоўскімі лідарамі, заняпад ВКЛ у канцы XVII ст., урэшце, раздзел Рэчы Паспалітай – таксама павучальная гістарычная драма, асабліва для сучасных спадкаемцаў дзяржавы. На жаль, голубам міру заўсёды было цяжка ўстаяць перад драпежнікамі вайны, а роўным чынам – іконе дабра перад

сякерай зла. Толькі ў другой палове XX ст. Заходняя Еўропа ўзяла на сябе ініцыятыву стварэння агульнаеўрапейскай уніі – ад Парыжскага пагаднення 1954 г. да сённяшніх паэтапных уключэнняў дзяржаў Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Глабальны вынік гэтай уніі – свабодная ад ваенных канфліктаў Еўропа за апошнія 60 гадоў. Тая Еўропа, дзе ў першую палову XX ст. адбыліся дзве Сусветныя вайны.

Выдатны прававвед і правідзец Л. Сапега быў апалагетам прававой дзяржавы і свабоды людской асобы – тых каштоўнасцей, на якіх трымаецца хрысціянская цывілізацыя. У пісьме да караля Жыгімонта II, прыкладзеным да Статута ВКЛ 1588 г. як прадмова, ён пісаў пра адзінства свабоды і права. І развіваў гэтую думку ў «Звароце да ўсіх станаў Вялікага Княства Літоўскага»: «Нашая вольнасць, якую мы хвалім сярод іншых народаў хрысціянскіх, у тым, што маем гаспадара, які пануе не паводле волі сваёй, а паводле права нашага... І таму, маючы такі скарб у руках нашых, каторы нельга купіць ні за якую суму, належыць кожнаму прыстойнаму чалавеку ведаць пра яго... Сорамна народу не ведаць сваіх законаў, асабліва нам, бо не на чужой якой мове, а на сваёй уласнай маем пісанае права. І кожнага моманту пры патрэбе даць адпор усялякай крыўдзе, мусім ведаць права». І далей – пра вяршэнства права над уладай: «Калі чалавеку прыстойнаму нічога няма даражэй за тое, каб яго добрай славы не зганьбілі, целу ды здароўю не прычынілі шкоды, каб не маглі пакрыўдзіць яго маёмасці – тады толькі праву, а не чаму іншаму павінен быць аддадзены» [Статут ВКЛ 1998].

Свой геапалітычны праект дзяржаўнай уніі дзвюх вялікіх краін Еўропы Л. Сапега хацеў падрыхтаваць рэлігійным збліжэннем – царкоўнай уніяй, заключанай у Брэсце ў 1596 г. Пра гэта сведчыць яго красамоўны ліст да Полацкага ўніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча ад 12 сакавіка 1622 г. Канцлер ВКЛ пацвердзіў, што ён быў «аўтарам» гэтай уніі, але заўсёды выступаў толькі за паступовае збліжэнне каталіцтва і праваслаўя на грунце хрысціянскай згоды. Ён прадбачыў Віцебскае паўстанне 12 лістапада 1623 г., хацеў папярэдзіць Кунцэвіча дасціпнымі парадамі («спяшайся паволі», «рабіць зло – гэта шукаць уласнай гібелі»; «да таго, што мы не можам змяніць, трэба адносіцца цярпліва і не ганьбіць»). Раіў уніяцкаму біскупу кіравацца ў сваёй дзейнасці шматцярплівай хрысціянскай любоўю. Аднак жа Л. Сапега заставаўся палітычным рамантыкам, калі падазраваў, быццам бы царкоўная ўнія ў ВКЛ «адштурхнула народ маскоўскі ад Яго Высокасці каралевіча (Уладзіслава. – *У. К.*)»

і, такім чынам, быццам бы з’явілася не апошнім фактарам няўдача ўніі Рэчы Паспалітай і Масквы. У менталітэце беларусаў парадаксальна сумяшчаецца цвярозы прагматызм, сялянскі рэалізм і спрадвечны для іх элітны рамантызм. Леў Сапега таксама быў дэмакратычным прагматыкам і адначасова палітычным рамантыкам. Наш прагматызм – ад хрысціянскага vitaізму, паводле якога жыццё вышэй дзяржаўных, а тым больш імперскіх амбіцый. А наш спрадвечны рамантызм – ад незавершанасці беларускай ідэі як выяўлення нашага нацыянальнага лёсу. Паэт і філасоф Ігнат Канчэўскі (1896–1923) у філасофскім эсэ «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду» (1921 г.) пісаў пра гістарычную драму беларускай нацыі, якая апынулася паміж двума «місіянерскімі» тыпамі дзяржаўнасці і культуры – усходнім і заходнім, арыентаванымі у першым, усходнім, варыянце на абагаўленне соцыуму (імперскай дзяржавы і грамадскай агульнасці), а ў заходнім – на абсалютызацыю асабовага пачатку, асабістай карысці.

Трагічная няўдача геапалітычнага праекта Л. Сапегі якраз у яго гераічных намаганнях згарманізаваць гэтыя полюсы праз канфедэратыўную ўнію Рэчы Паспалітай – парламенцкай манархіі з расійскай самадзяржаўнай манархіяй. Але як казаў яшчэ адзін філасоф і паэт Ф. Ніцшэ: «Паважаць сваю вялікую няўдачу – у гэтым заключаецца мая ўзнёслая мараль». Тым больш што гэта яднанне застаецца для нас і сёння нявырашанай глабальнай праблемай.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Эпоха айчыннага Адраджэння XVI – першай паловы XVII ст. з’яўляецца адным з важнейшых этапаў станаўлення нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа. Яе важнейшымі кампанентамі становяцца ідэі інтэлектуальнага і маральнага ўдасканалення чалавека ў кантэксце яго прыналежнасці да хрысціянскай культуры, пэўнай радзімы, народа; грамадскага і рэлігійнага міру і згоды; сінтэзу ідэалаў Усходу і Захаду; каштоўнасці прыроды роднага краю, нацыянальнай духоўнай культуры і мовы, магутны імпульс якім далі еўрапейская і айчынная рэнесансна-гуманістычная і рэфармацыйная думка, і ў першую чаргу дзейнасць Францыска Скарыны, яго сучаснікаў і паслядоўнікаў – В. Цяпінскага, С. Буднага, М. Гусоўскага і інш. Носьбітамі нацыянальнай і злучанай з ёю грамадзянскай самасвядомасці з’яўляліся прадстаўнікі інтэлектуальнай і ліберальна арыентаванай эліты грамадства, шляхецкая і гарадская інтэлігенцыя.

Прапанаваная праца і робіць спробу пазіцыянаваць сябе менавіта як філасофскую работу і зыходзіць з таго, што гэты філасофскі аналіз павінен быць накіраваны не на загадзя няпоўную аб’ектывацыю мінулага, але на актуалізацыю нашага канкрэтна-гістарычнага досведу таго, што сышло, але засталося дарагім. У рамках дадзенага тома карыснымі для рашэння праблемы сінхранізацыі сённяшняга ўспрымання мінулага аказаліся дзве канцэптуальныя схемы. З аднаго боку, гэта «ўзнёслы гістарычны досвед» галандскага філасофа Рудольфа Анкерсміта, а з іншага – «сацыялогія сімвалічных форм» французскага сацыёлага П’ера Бурдзьё. З такога пункту гледжання наша бачанне гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі – гэта двухсастаўная суб’ект-аб’ектная канструкцыя, дзе суаднесенасць гістарычнага наратыву з актуальным для чытача «досведам зносін» ці ўспрыманнем мінулага азначае дасягненне

гістарычнай праўды. Менавіта фарміраванне вакол генеалогіі традыцыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі стварае адпаведнае навуковае поле, якое з'яўляецца сімбіёзам адміністрацыйнай, інтэлектуальнай і культурнай улады. Гэтае ж поле закладвае базавыя падставы легітымацыі саміх атрыманых ведаў, якія раскрываюцца ў гэтай кнізе праз варыянты разумення гістарычнага досведу для інтэлектуальнай дынамікі культуры Беларусі эпохі Протарэнесансу і Адраджэння.

Другі том «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» працягвае традыцыю папярэдняга тома, паслядоўна праводзячы прынцып метадалагічнага плюралізму. Ужыванне падобнага падыходу дазваляе, з аднаго боку, падтрымліваць неабходную складанасць і стабільнасць суб'ект-аб'ектнага кантынууму існага навуковага поля, а з іншага боку – даць усім удзельнікам дадзенай навуковай карпарацыі свабоду творчасці і самавыяўлення. Такая канфігурацыя ў кнізе забяспечыла шматгранную рэпрэзентацыю эпохі як з канцэптуальнага пункту гледжання, так і з факталагічнага. Аўтары робяць спробу адлюстраваць усю разнастайнасць і стракатасць Протарэнесансу і Адраджэння ў Беларусі праз магчымасць убачыць розныя бакі такіх знакавых постацей гэтага этапа айчыннай інтэлектуальнай гісторыі, як Францыск Скарына, Сымон Будны, Леў Сапега, Мікалай Радзівіл Чорны, Мацей Стрыйкоўскі і г. д.

Акрамя таго, канцэптуальны каркас дадзенага даследавання дазволіў адысці ад традыцыйнай структурызацыі гістарычнага тэксту як пераходзячых адна ў другую дат і перыядаў. Культура ВКЛ, разгледжаная ў дадзеным томе (а зрэшты, і ўся гісторыя Беларусі пачынаючы ад яе вытокаў і да пачатку XX ст.), нават пры гэтым вельмі спрэчным з сучасных ідэалагічных пазіцый падзеле дзейсных асоб на галоўных і другарадных, не можа быць уціснута ў хоць мала верыфікаваныя рамкі «просталінейнай гісторыі». Ідэі, падзеі, культурныя і цывілізацыйныя арыенціры, як правіла, не змяняліся ў межах інтэлектуальнай культуры гэтага рэгіёна, а напластоўваліся адзін на аднаго, прычым гэты працэс напластоўвання закранаў не толькі штодзённую свядомасць ці культуру маўклівай большасці, але карэнным чынам ахопліваў інтэлектуальную эліту Вялікага Княства Літоўскага.

Звычаёвае права, элементы кіева-рускай спадчыны, наступствы каталіцкай інкультурацыі на старабеларускіх землях, рэнесансныя ідэі і інавацыі, новыя тэхналогіі і сакрэты палітычнага кіравання існавалі тут у нейкага кшталту непарыўным сімбіёзе. Ён забяспечваў не толькі ашаламляльную шматстайнасць светапоглядных падыходаў, ідэалагічных парадыгм і ідэйных канцэпцый. Плюралізм нярэдка быў здабыткам адной дзейснай асобы, калі ў тэксце, які належыць пяру аднаго аўтара, мы знаходзім тую ж шматзначнасць, мультыкультуралізм і тэмпаральную разарванасць.

Тая першасная аснова, на якую накладваліся ўсе пазнейшыя інтэлектуальныя ўплывы, – гэта традыцыйная ці архаічная культура, базавыя светапоглядныя параметры якой забяспечвала сістэма звычаёвага права ці так званы комплекс праўд, прывязаны да пэўных этнічных структур. Узнікшая на шляху дэсакралізацыі міфалагічнай свядомасці традыцыйная культура будавала сваю светапоглядную парадыгму не праз характэрныя для рэлігіі і міфалогіі ўзаемадачыненні зямнога і нябеснага, але праз своеасаблівую разметку штодзённасці. Архаічная свядомасць заснавана на вельмі выразнай разгорнутасці чалавечых патэнцый ад цэнтра свету (дома) праз блізкі свет суседскай абшчыны да свету далёкага, які ўключае ў сябе ўвесь свет – спазнаны і неспазнаны. Менавіта гэтыя кагнітыўныя структуры штодзённасці забяспечваюць той фон, калі падабенствы заўсёды пераважаюць над адрозненнямі. Аналіз дакументальных матэрыялаў Вялікага Княства Літоўскага XV–XVI стст. дазваляе заўважыць другую важную заканамернасць – у прынцып велікакняжацкай палітыкі было ўзведзена правіла непарушнасці «старыны», звычаяў і парадкаў, што склаліся на працягу дзесяцігоддзяў. Як абяцаў вялікі князь, «бо мы новин не уводим, а старины не рухаем». Прынцып «старыны» быў не толькі важным элементам афіцыйнай ідэалогіі, але і неад'емнай рысай тагачаснай масавай свядомасці, менталітэту насельніцтва ўсёй дзяржавы.

У XV ст. Вялікае Княства Літоўскае ўвайшло ў сітуацыю нават не двух-, а трохвер'я з напаўязычніцкімі (*semipaganus*) праваслаўем і каталіцызмам і жывым яшчэ мясцовым язычніцтвам, хаця інстытуцыйныя асновы апошняга былі падарваныя. Аднак лакальна мясцовае язычніцтва працягвала існаваць, а часам і паспяхова канкурыраваць з хрысціянствам і ў наступныя стагоддзі. У XVI–XVII стст. у ВКЛ назіраецца нават своеасаблівы язычніцкі «рэнесанс». Такім чынам, калі гуманісты Германіі і Польшчы, а потым і ВКЛ на ўзор сваіх італьянскіх настаўнікаў сталі звяртацца да ўласнай антычнасці Паўднёва-Усходняй Прыбалтыкі і ўсяго рэгіёна ВКЛ, яны міжвольна сутыкаліся з фактамі бытавання яшчэ жывой язычніцкай традыцыі.

І без іх апісання не абыходзіцца ніводзін гістарычны трактат канца XV – XVI ст. У гэтых апісаннях абавязкова праводзіцца параўнанне вераванняў, звычаяў, а таксама мовы тагачасных літвінаў з адпаведнымі звычаямі, вераваннямі і мовай старажытных рымлян. Гэта былі каштоўныя першыя вопыты з кампаратыўнай міфалогіі і кампаратыўнай лінгвістыкі, якія набылі самастойны дысцыплінарны статус толькі ў XIX ст.

Адным з істотных кампанентаў нацыянальнай самасвядомасці беларусаў эпохі Протарэнесансу і Адраджэння з'яўляецца этнічная самаідэнтыфікацыя. Этнапалітанімія беларусаў мела шматузроўневы характар. У адносінах да традыцыйнай культуры вяршыня думкі, узнікненне якой звязана з пачаткам інвазіі новых ідэй гуманізму і антрапацэнтрызму з уласцівымі ім прагрэсіўнымі спосабамі спекулятыўнага ці эстэтычнага засваення свету, надаюць як рэгіянальнай культуры, так і злучанай з ёю персанальнасці новыя індывідуальныя адрозненні. Гуманісты ВКЛ у імкненні ідэалагічна абгрунтаваць права сваёй дзяржавы на незалежнасць супрацьпастаўляюць польскаму «сармацкаму» міфу свой уласны гістарычны міф, які ў літаратуры атрымаў назву «рымскага». Яго сутнасць – у сцвярджэнні аб італійскім (рымскім) паходжанні дынастый літоўскіх князёў і літоўскага народа. Упершыню яго пераказаў Ян Длугаш. У больш позніх версіях «рымскага міфа» з'яўляецца новы герой, заснавальнік велікакняжацкай традыцыі палеманідаў – Палямон, правадыр рымскіх перасяленцаў. Больш-менш разгорнутыя версіі легенды пра Палямона ўтрымліваюцца ў так званых «беларуска-літоўскіх» летапісах другой рэдакцыі.

Важнай навацыяй духоўнай культуры эпохі Адраджэння стала развіццё рэнесанснага вальнадумства, што знаходзіла выраз перш за ўсё ў сцвярджэнні гуманістычнага светапогляду. Філасофскім сінкрэтызмам рэлігійнага традыцыяналізму і вальнадумства валодае светапогляд Скарыны. Грамадска-філасофскія погляды мысліцеля характарызуюцца рэнесансным антрапацэнтрызмам, пашырэннем межаў духоўнай свабоды чалавека, але без крайнасцей індывідуалізму; дэмакратызмам і патрыятызмам. Айчыннае вальнадумства другой паловы XVI ст. развівалася як у рэлігійных, так і свецкіх формах. Вядучым выразам вальнадумства выступаў рэнесансны гуманізм, які меў, як правіла, кампрамісны і супярэчлівы характар. Адмысловае месца ў шырокім спектры выяўлення вальнадумства займае атэістычная тэндэнцыя. Гуманістычны і рэфармацыйны рух

XVI ст. з'явіўся асновай для распрацоўкі ў айчыннай думцы канцэпцыі свабоды асобы, кампанентам якой з'яўлялася ідэя рэлігійнай свабоды, што мела істотнае значэнне для складанай у этнаканфесійных адносінах дзяржавы – ВКЛ.

У кантэксце ўзаемазвязаных працэсаў, якія адбываліся ў грамадскім жыцці ВКЛ у сярэдзіне XVI ст. (палітычная эмансіпацыя шляхты, ускладненне міжканфесійных адносін у ходзе станаўлення рэфармацыйнага руху, рэформы ў сферы дзяржаўна-прававога ладу і ў першую чаргу падрыхтоўка ўніі паміж ВКЛ і Польскім Каралеўствам), паўстае сацыяльна-палітычны твор «Размова Паляка з Літвінам». Ідэйна-тэарэтычнымі перадумовамі фарміравання твора сталі, з аднаго боку, рэнесансна-гуманістычная традыцыя з характэрнай для яе тэндэнцыяй да асіміляцыі антычных ідэй, з другога – контррэфармацыйная ідэалогія.

Пры аналізе праблемы дзяржаўна-палітычнага ўладкавання ў «Размове Паляка з Літвінам» у якасці найлепшага тыпу дзяржавы пастулюецца манархія, абмежаваная духоўнай і свецкай арыстакратыяй, засяроджанай у спецыяльным органе дзяржаўнага кіравання – Радзе. Падобная мадэль дзяржаўнага ўладкавання разглядаецца як найбольш эфектыўная.

Такім чынам, канец XV – пачатак XVI ст. гісторыі Беларусі ўяўляе сабою новы рэвалюцыйны скачок, бо менавіта з гэтага часу пасля дзвюх хрысціянскіх інвазій мы зноў назіраем кардынальную ломку светапоглядных арыенціраў, імклівае назапашванне адукаванасці грамадства, выразнае пазначэнне магчымасцей быць «выбітнымі людзьмі». З іншага боку, тут мы можам заўважыць і відавочную сінхранізацыю духоўнай культуры ВКЛ з галоўнымі трэндамі еўрапейскага гуманізму. Усе гэтыя працэсы разглядаюцца як феномен другой феадальнай рэвалюцыі, якая ў нашых пэўных умовах становіцца «культурай Адраджэння Беларусі».

Суаднесенасць гістарычнага наратыву з актуальным для чытача досведам зносін ці ўспрымання мінулага азначае дасягненне гістарычнай праўды. Гісторыя філасофіі як дысцыпліна традыцыйна можа быць зразумета ў двух асноўных сэнсах. Спачатку як гісторыя (доксаграфія), г. зн. скрупулёзнае збіранне элементаў, падобных на спекуляцыі, рэфлексіі і асэнсаванні, і, нарэшце, гісторыя як філасофія, г. зн. як нейкая татальная спекуляцыя над мінулым, самавыяўленне індывідуальнага ці калектыўнага суб'екта, які філасофствуе. Дадзены том уяўляе менавіта гэтую апошнюю працу: погляд

сучасных беларускіх гуманітарыяў з сучаснасці і для сучаснасці на беларускі Протарэнесанс і Адраджэнне, пошукі там не праўдзівых, але сакральных для сённяшняга існавання сэнсаў – праўды, волі, узаемнай павагі, патрыятызму, узаемадапамогі і салідарнасці.

Перыяд Протарэнесансу і Адраджэння ў гісторыі Беларусі заўсёды меў адмысловае значэнне. Напэўна, з часоў станаўлення нашага сучаснага нацыянальнага наратыву мы заўсёды з нейкім прыдыханнем глядзелі на гэтую далёкую эпоху, спрабуючы адшукаць у ёй пачатак свайго лёсу, свайго гонару, сваёй надзеі. Але той далёкі перыяд з'яўляецца добрай глебай не толькі для ідэалагічных эксплікацый, але і змяшчае матэрыял, вельмі прыдатны для навуковых даследаванняў. У дадатак пры ўсёй сваёй неадназначнасці гэтая эпоха дзіўным чынам гамагенная нашай сённяшняй Беларусі як сваёй шматграннасцю і супярэчлівасцю, так і такімі выбітнымі рысамі, як мультыкультурнасць і поліканфесійнасць, пошукамі адэкватнай прававой мадэлі. І нарэшце, эпоха Рэнесансу – гэта той прамежак гісторыі, калі на нас з глыбінь часоў упершыню глядзіць Асоба, якая мае не толькі цалкам рэальныя і нават цялесныя выявы, але і свае жыццёвыя пазіцыі, веды, перакананні, уласнаручна атрыбутаваныя тэксты.

ЛІТАРАТУРА

Абдзіраловіч 1993 – Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.

Абламейка 1994 – Абламейка, С. Хай усе будуць адно / С. Абламейка // Беларуская мінуўшчына. – 1994. – № 4. – С. 33–36.

Аверинцев 1970 – Аверинцев, С. Христианство / С. Аверинцев // Филос. энциклопедия. – 1970. – Т. 4.

АВАК-VII 1874 – Акты, издаваемые Виленскою Археографическою Коммиссiею. – Вильна: Въ Типографiи А. Г. Сыркина, 1874. – Т. VII: Акты Городненскаго гродскаго суда. – 614, 80 с.

Агiевiч 1999 – Агiевiч, У. У. Сімволіка гравюры Скарыны / У. У. Агiевiч. – Мінск: Беларус. навука, 1999. – 320 с.

Агiевiч 2002 – Агiевiч, У. У. Імя і справа Скарыны / У. У. Агiевiч. – Мінск: Беларус. навука, 2002. – 319 с.

Акты 1848 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1848. – Т. 3. – 342 с.

Акты 1851 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – 574 с.

Акты 1853 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1853. – Т. 5. – 316 с.

Акты 1872 – Акты, издаваемые комиссиею, высочайше учрежденною для разбора древних актов в Вильне. – Вильна: Тип. Губ. правл., 1872. – Т. 6. – LXIX, 593, 77 с.

Акты 1875 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. П. А. Кулиша, 1875. – Т. 8. – 423, 23 с.

Акты 1889 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1889. – Т. 14. – 902, 39 с.

Акты СВР 1964 – Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1964. – Т. III: Акты мелких владельцев, 1964. – 688 с.

Алексютовіч 1958 – Алексютовіч, М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд / М. А. Алексютовіч. – Мінск: Выд-ва Акад. навук БССР, 1958. – 146 с.

Андреева 2007 – Андреева, Л. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л. Андреева. – М.: Ладомир, 2007. – 307 с.

Анкерсмит 2007 – Анкерсмит, Франклин Рудольф. Возвышенный исторический опыт / Франклин Рудольф Анкерсмит; ред. А. Олейников. – М.: Европа, 2007. – 609 с.

Анталогія даўняй беларускай літаратуры 2003 – Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя / навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 1015 с.

Античные риторики 1978 – Античные риторики / под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – 352 с.

Антология 1969 – Антология мировой философии: в 4 т. – М., 1969.

Антология педагогической мысли Белорусской ССР 1986 – Антология педагогической мысли Белорусской ССР / сост. Э. К. Дорошевич [и др.]. – М.: Педагогика, 1986. – 460 с.

Анушкин 1970 – Анушкин, А. И. На заре книгопечатания в Литве / А. И. Анушкин. – Вильнюс: Минтис, 1970. – 196 с.

Апісанне земляў 1993 – Апісанне земляў (З Дублінскага рукапісу XIII ст.) / коммент. и послесл. В. Чемерицкого // Спадчына. – 1993. – № 6. – С. 63–68.

Аристотель 1978 – Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. / Аристотель. – М., 1978. – Т. 2.

Аристотель. Большая этика 1983 – Аристотель. Большая этика / Аристотель // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4.

Аристотель. Никомахова этика 1983 – Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4.

Аристотель. Политика 1983 – Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4.

Аристотель. Политика 1998 – Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Минск: Литература, 1998. – 1392 с.

Артемий 1908 – Артемий. Послания старца Артемия XVI века / Артемий // Русская историческая библиотека, издаваемая императорской археологической комиссией. – СПб., 1878. – Т. IV.

Археографический сборник документов 1867 Т. 2 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. –Т. 2. – 394 с.

Археографический сборник документов 1867 Т. 4 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. –Т. 4. – 364 с.

Археографический сборник документов 1870 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1870. –Т. 7. – 375 с.

Архив Юго-Западной 1859–1911 – Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1859–1911. – Ч. 1–8.

Архив Юго-Западной России 1871 – Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Унив. тип., 1871. – Ч. 1, т. 4. – 99, 746 с.

Архив Юго-Западной России 1883 – Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1, т. 6. – 182, 938 с.

Архив Юго-Западной России 1887 – Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – XVI, 802 с.

Архив Юго-Западной России 1914 – Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – Ч. 1, т. 8. – Вып. 1.

Ассман 2004 – Ассман, Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман / пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с. – (Studia historica).

Біблія 1990–1991 – Біблія: у 3 т. – Мінск: БелСЭ, 1990–1991. – Т. 1–3 (Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выд. Ф. Скарынам у 1517–1519 гг.)

Багдановіч 1968 – Багдановіч, М. Зб. тв.: у 2 т. / М. Багдановіч. – Мінск, 1968. – Т. 2: Проза, літаратурна-крытычныя і публіцыстычныя артыкулы, пісьмы.

Багушэвіч 1991 – Багушэвіч, Ф. Творы: вершы, паэма, апавяданні, артыкулы, лісты / Ф. Багушэвіч. – Мінск: Маст. літ., 1991. – 309 с.

Бажэнаў 2001 – Бажэнаў, Ю. Герасім / Ю. Бажэнаў // Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. – Мінск: БелЭн, 2001. – С. 73.

Бантыш-Каменский 1805 – Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении / Н. Бантыш-Каменский. – М.: Синод. тип., 1805. – 454 с.

Барац 1910 – Барац, Г. М. Критико-сравнительный анализ договоров Руси с Византией / Г. М. Барац. – Киев: Тип. 1-й Киевской артели печ. дела, 1910. – 266 с.

Бардах 1976 – Бардах, Ю. Литовские статуты – памятник права периода Возрождения / Ю. Бардах // Культурные связи народов восточной Европы в XVI в. (Проблема взаимоотношения Польшы, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения). – М.: Наука, 1976. – С. 71–93.

Бардах 1994 – Бардах, Ю. Дачыненьні паміж каталікамі і праваслаўнымі ў Вялікім Княстве Літоўскім (канец XIV – XVII ст.) / Ю. Бардах // Беларускі гістарычны агляд. – 1994. – Т. 1, сш. 1. – С. 66–81.

Бардах 2002 – Бардах, Ю. Штудыі з гісторыі Вялікага княства Літоўскага / Ю. Бардах / пер. М. Раманоўскага і А. Істоміна; прадм. Г. Сагановіча. – Мінск, 2002. – 459 с.

Батвінік 1970 – Батвінік, М. Брацкія школы / М. Батвінік // Полымя. – 1970. – № 9.

Баткин 1978 – Баткин, Л. М. Итальянские гуманисты. Стиль жизни и мышления / Л. М. Баткин. – М., 1978.

Беккер 2004 – Беккер, С. Россия и концепт империи / С. Беккер // Новая имперская история постсоветского пространства: Сб. ст. / под ред. И. Герасимова [и др.]. – Центр Исследований Национализма и Империи, 2004. – С. 67–80. – (Библиотека журнала Ab Imperio).

Беларусіка 1993 – Беларусіка – Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – 403 с.

Беларусістыка 1992 – Беларусістыка: Беларусь у Вялікім Княстве Літоўскім. – Мінск: 1992. – 124 с.

Беларуская літаратура 1997 – Беларуская літаратура: падруч. для 10 кл. / В. Я. Ляшук, А. А. Майсейчык, К. М. Мароз [і інш.]; пад рэд. В. Я. Ляшук. – Мінск: Рэдакцыя часопіса «Крыніца», 1997. – 608 с.

Беларуская мова 1994 – Беларуская мова: энцыкл. / Беларус. Энцыкл.; пад рэд. А. Я. Міхневіча. – Мінск: БелЭн, 1994. – 655 с.

Беларуская энцыклапедыя 1996–2004 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1996–2004.

Беларуская энцыклапедыя 1999 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. – Мінск: БелЭН, 1999. – Т. 9.

Беларуская энцыклапедыя 2000 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. – Мінск: БелЭН, 2000. – Т. 10.

Беларускія летапісы і хронікі 1997 – Беларускія летапісы і хронікі: пер. са старажытнарускай, старабеларус. і польск. / уклад. У. Арлова; прадм. В. Чамярыцкага. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 1997. – 432 с.

Беларусы 2001 – Беларусы / В. К. Бандарчык, В. М. Бялявіна, Г. І. Каспяровіч [і інш.]. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – Т. 4: Вытокі і этнічнае развіццё. – 433 с.

Белова 2008 – Белова, Т. В. Энциклопедия белорусской кухни / Т. В. Белова. – Минск: Беларус. Энцыкл. імя Петруся Броўкі, 2008. – 717 с.

Белоруссия в эпоху феодализма 1959 – Белоруссия в эпоху феодализма. Сб. док. и материалов: в 3 т. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1959. – Т. 1. – 516 с.

Белоруссия в эпоху феодализма 1960 – Белоруссия в эпоху феодализма. Сб. док. и материалов: в 3 т. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1960. – Т. 2. – 560 с.

Белорусская ССР 1979 – Белорусская ССР. Краткая энцикл.: в 5 т. / редкол.: П. У. Бровка [и др.]. – Минск: Гл. ред. Белорус. Сов. Энцикл., 1979. – Т. 1. – 768 с.

Белорусский архив древних грамот 1824 – Белорусский архив древних грамот. – М.: Тип. С. Селивановского, 1824. – Ч. 1. – 17, 148 с.

Белы 2000 – Белы, А. Хроніка «Белай Русі». Нарыс гісторыі адной геаграфічнай назвы / А. Белы. – Мінск: Энцыклапедыкс, 2000. – 238 с.

Белы 2001 – Белы, А. В. Фларэнтыйская унія 1439 / А. В. Белы // Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. – Мінск: БелЭн, 2001. – С. 339–340.

Белы 2005 – Белы, А. Белая Русь / А. Белы // Вялікае княства Літоўскае: энцыкл.: у 2 т. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – С. 306–308.

Бембо 1980 – Бембо, Пьетро. Рассуждения в прозе о народном языке / Пьетро Бембо // Литературные манифесты западноевропейских классицистов / пер. М. Л. Андреев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 33–49.

Бёмиг 2007 – Бёмиг, Михаэла. Между многоязычием и мультикультурностью: в поисках европейского канона / Михаэла Бёмиг // НЛО: Независимый филол. журнал. – 2007. – № 85.

Бенеш 1973 – Бенеш, О. Искусство Северного Возрождения: его связь с соврем. духовными и интеллектуальными движениями / О. Бенеш; авт. ст. В. Н. Гращенков, ред. Н. А. Гращенков, пер. с англ. Н. А. Белоусова. – М.: Искусство, 1973. – 222 с.

Бердяев 1990 – Бердяев, Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М., 1990. – (Репринт. издания 1918 г.).

Бершадский 1882 – Бершадский, С. А. Документы и регесты к истории литовских евреев: [Из актовых книг: метрики литовской, Вилен. центр. архива и некоторых печ. изд.] / С. А. Бершадский. – СПб.: типо-лит. А. Е. Ландау, 1882. – Т. 1–2.

Бершадский 1883 – Бершадский, С. А. Литовские евреи: история их юрид. и обществ. положения в Литве от Витовта до Любл. унии. 1388–1569 / С. А. Бершадский. – СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1883. – 432 с.

Библіа 1581 – Библіа, сиречь Книгы Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. – [Астрог], 1581.

Бирало 1971 – Бирало, А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII вв. / А. А. Бирало. – Минск: Изд-во БГУ, 1971. – 180 с.

Біблія 1991 – Біблія: Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Ф. Скарынам ў 1517–1519 гг.: у 3 т. – Мінск: Беларус. энцыкл., 1991. – Т. 3.

Блинова 1989 – Блинова, Т. Б. Из истории религии, свободомыслия и атеизма на Гродненщине в XVI – XVII вв. / Т. Б. Блинова // Научный атеизм и атеистическое воспитание: Сб. ст. / сост. А. А. Зарицкий; под ред. А. А. Круглова. – Минск, 1989. – С. 67–76.

Блок 1986 – Блок, М. Феодальное общество / М. Блок // Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. – М.: Наука, 1986. – С. 122–181.

Богданов 1970 – Богданов, Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии / Б. В. Богданов. – М.: Наука, 1970. – 240 с.

Боргош 1966 – Боргош, Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. – М., 1966.

Боротьба Південно-Західної Русі і України 1988 – Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – 287 с.

Бортник 2008 – Бортник, И. А. Проблема толерантности в православной полемической мысли Речи Посполитой 1596–1632 гг. / И. А. Бортник // Studia Historica Europae Orientalis: Исслед. по истории Восточной Европы. – Минск: БГУ, 2008. – С. 185–202.

Бортнік 2005a – Бортнік, І. А. Эвалюцыя падыходаў да аналізу праблемы талеранцыі ў праваслаўнай сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ XVI–XVII стст. / І. А. Бортнік // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 2005. – № 5, ч. 2. – С. 12–14.

Бортнік 2005b – Бортнік, І. А. Праблема талеранцыі ў дыскурсе контррэфармацыйнага руху на геакультурнай прасторы Беларусі, Літвы і Польшчы / І. А. Бортнік // Вестн. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А. Гуманит. науки. – 2005. – № 1. – С. 94–102.

Бортнік 2006 – Бортнік, І. А. Канцэпцыя талеранцыі ў рэнесанснай сацыяльна-палітычнай думцы Беларусі, Літвы і Польшчы / І. А. Бортнік // Вестн. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А. Гуманит. науки. – 2006. – № 1. – С. 70–76.

Бортнік 2007a – Бортнік, І. А. Праблема талеранцыі ў пратэстанцкай сацыяльна-палітычнай думцы Вялікага княства Літоўскага і Польскага каралеўства XVI–XVII стст. / І. А. Бортнік // Беларус. гіст. часопіс. – 2007. – № 8(97). – С. 28–35.

Бортнік 2007b – Бортнік, І. А. Ідэя ненасілля ў кантэксце праблемы талеранцыі ў грамадскай думцы ВКЛ і Польшчы XVI–XVII стст. / І. А. Бортнік // Весн. Брэсцкага дзярж. ун-та імя А. С. Пушкіна. Сер. гуманіт. і грамад. навук. – 2007. – № 1 (28). – С. 127–132.

Бортнік 2007c – Бортнік, І. А. Пытанне ролі дзяржаўнай улады ў сістэме рэлігійных адносін паводле «Сандамірскай канфесіі» / І. А. Бортнік // Ягелоны: дынастыя, эпоха, спадчына. – Мінск, 2007. – С. 288–310.

Бортнік 2008a – Бортнік, І. А. Праблема талеранцыі ў праваслаўнай тэалагічнай і сацыяльна-палітычнай думцы Рэчы Паспалітай другой паловы XVI ст. / І. А. Бортнік // Иппокрена. – 2008. – № 1. – С. 84–90.

Бортнік 2008b – Бортнік, І. А. Верацярпімасць як сутнаснае вызначэнне талеранцыі ў радыкальна-рэфармацыйным вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» / І. А. Бортнік // Вестн. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А. Гуманит. науки. – 2008. – № 7. – С. 85–94.

Ботвинник 1973 – Ботвинник, М. Лаврентий Зизаний / М. Ботвинник. – Минск: Наука и техника, 1973. – 200 с.

Брага 1963 – Брага, С. Доктар Скарына ў Маскве / С. Брага. – Нью-Йорк; Мюнхен: Беларус. ін-т навукі і мастацтва, 1963.

Брага 1993 – Брага, С. Доктар Скарына ў Маскве / С. Брага; прадм. Г. Сагановіча. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 48 с.

Брагина 1984 – Брагина, Л. М. Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль / Л. М. Брагина // Античное наследие в культуре Возрождения. Сб. науч. тр. – М.: Наука, 1984. – С. 20–27.

Бродель 1986 – Бродель, Ф. Структура повседневности. Возможное и невозможное / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1986. – 592 с.

Бромлей 1983 – Бромлей, Ю. В. Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.

Бромлей 1990 – Бромлей, Ю. В. Человечество – это народы / Ю. В. Бромлей, Р. Г. Подольный. – М.: Мысль, 1990. – 391 с.

Будны 1562 – Будны, С. Катихисіс, то ест Наука стародавная хрістіаньская от Светого Писма для простых людей языка руского въ пытаніях и отказех събрана / С. Будны. – Нясвіж, 1562.

Будны 1993 – Будны, С. Вызнанне Хрысціянскага збору Вялікага Княства аб уладзе і ўсялякім урадзе, коратка пацверджанае Святым Пісьмом / С. Будны // Саверчанка, І. В. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар. – Мінск: Універсітэцкае, 1993 – (Дадатак. – С. 202–211).

Будный, Крышковский 1562 – Будный, С. Катехисис то ест наука стародавна христианьская от светого письма для простых людей языка руского, в пытаниях и отказех собрана / С. Будный, Л. Крышковский, М. Кавеченский. – Несвиж, 1562.

Булыка 1990 – Булыка, А. М. Беларуская мова канца XV – пачатку XVI ст. / А. М. Булыка // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 157–208.

Булыка 1990 – Булыка, А. М. Мова выданняў Францыска Скарыны / А. М. Булыка, А.І. Жураўскі, У. М. Свяжынскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 252 с.

Булыко 1994 – Булыко, А. Н. Лексическое наследие Ф. Скорины / А. Н. Булыко // Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. – М.: Подвиг, 1994. – С. 59–65.

Бунташный век 1983 – Бунташный век. Век XVII / сост., предисл. и коммент. В. С. Шульгина. – М.: Молодая гвардия, 1983. – 572 с.

Бурдье 1998 – Бурдье, П. Структура, габитус, практика / П. Бурдье // Журнал социологии и социальной антропологии. – М.: Фак-т социологии С.-Петербургского ун-та, 1998. – Т. 1, № 2.

Бычков 1977 – Бычков, В. В. Византийская эстетика: теоретич. проблемы / В. В. Бычков. – М.: Искусство, 1977. – 198 с.

Бярозкіна 1990 – Бярозкіна, Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання Беларусі (XVI – пачатак XX ст.) / Н. Ю. Бярозкіна. – Мінск: Беларус. навука, 2000. – 199 с.

Валачобныя песні 1980 – Валачобныя песні / склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. – Мінск, 1980. – 590 с.

Васюк 1991 – Васюк, Г. В. Православная церковь в ВКЛ и Польше в XIV–XVIII вв. / Г. В. Васюк, Д. В. Карев // Наш Радавод / под ред. Д. В. Карева. – Гродно, 1991. – Кн. 3, ч. 2. – С. 203–210.

Ващук 2009 – Ващук, Д. «Абыхмо держали ихъ подле права ихъ земъли» (Населення Київщини та Волині і великокнязівська влада в XV–XVI ст.) / Д. Ващук. – Київ: Ін-т історії НАНУ, 2009. – 320 с.

Ведров 1877 – Ведров, С. В. О денежных пенях по Русской правде сравнительно с законами салических франков / С. В. Ведров. – М.: Имп. об-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1877. – 143 с.

Великая хроника 1987 – «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв.: (Пер. и коммент.) / под. ред. В. Л. Янина; сост. Л. М. Попова, Н. И. Щавелева. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – 264 с.

Великое княжество Литовское 1993 – Великое княжество Литовское: материалы «круглого стола» // Родина. – 1993. – № 3. – С. 81–93.

Вержбовский 1885 – Вержбовский, Ф. Христофоръ Варшевицкій (1543–1603) и его сочиненія / Ф. Вержбовский. – Варшава, 1885.

Верэшчака 1913 – Верэшчака, Ю. Беларускі радавод / Ю. Верэшчака // Наша ніва. – 1913. – № 16–17. – С. 3.

Вестник Юго-Западной и Западной России 1862 Август – Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип И. и А. Давиденко, 1862. – Август, год первый. – Т. 2, кн. 3. – С. 61–150.

Вестник Юго-Западной и Западной России 1862 Декабрь – Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. ун-та, 1862. – Декабрь, год первый. – Т. 2, кн. 6. – С. 71–284.

Виноходов 2009 – Виноходов, Д. О. Этногонический миф белорусов в источниках XIX – начала XX века / Д. О. Виноходов // Доклад на XVII конф. «Санкт-Петербург и белорусская культура», 15 июня 2009 г.

Вішнеўская 2004 – Вішнеўская, І. У. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі: дап. для студэнтаў выш. навуч. устаноў/ І. У. Вішнеўская. – Мінск: Тэсей, 2004. – 272 с.

Вішнеўская 2008 – Вішнеўская, І. У. Палітычная і прававая думка Беларусі на мяжы еўрапейскіх цывілізацый (IX – пачатак XXI стст.) / І. У. Вішнеўская. – Мінск: Тэсей, 2008. – 296 с.

Вішнеўскі 1998 – Вішнеўскі, А. Ф. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі ў дакументах і матэрыялах: (Са старажытных часоў да нашых дзён): вучэб. дап. / А. Ф. Вішнеўскі, Я. А. Юхо. – Мінск: Акад. МУС РБ, 1998. – 311 с.

Владимиров 1888 – Владимиров, П. В. Доктор Франциск Скорина: его пер., печ. изд. и язык / П. В. Владимиров. – СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1888. – 351 с.

Возняк 1921 – Возняк, М. Історія української літератури / М. Возняк. – Львов: Просвита, 1921. – Т. 2, ч. 1. – 416 с.

Вялікае княства Літоўскае 2005 – Вялікае княства Літоўскае: энцыкл.: у 2 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – 688 с.

Вялікае княства Літоўскае 2006 – Вялікае княства Літоўскае: энцыкл.: у 2 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2006. – Т. 2. – 792 с.

Вячорка 1991 – Вячорка, В. Што суседзі кажуць? / В. Вячорка // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 141–149.

Гайденко 2000 – Гайденко, П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. – СПб.: Университет. книга, 2000. – 456 с.

Галенчанка 1974 – Галенчанка, Г. Я. Астранамічныя звесткі ў «Малой падарожнай кніжцы» Скарыны / Г. Я. Галенчанка // Помнікі гісторыі і культуры Беларусі. – 1974. – № 4.

Галенчанка 1988 – Галенчанка, Г. Я. Астранамічныя звесткі ў выданнях Скарыны / Г. Я. Галенчанка // Францыск Скарына і яго час. Энцыкл. даведнік. – 1988.

Галенчанка 1992 – Галенчанка, Г. Я. Царква, канфесія і нацыянальная свядомасць беларусаў у XV–XVI стст. / Г. Я. Галенчанка // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пачатку XX стст.» (Гродна, 28 вер. – 1 кастр. 1992 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 1. – С. 45–48.

Галенчанка 1993 – Галенчанка Г. Я. Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар / Г. Я. Галенчанка; рэд. В. А. Чамярыцкі; АН Беларусі, Ін-т гіст., Ін-т літ. імя Я. Купалы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 279 с.

Галенчанка 1996 – Галенчанка, Г. Я. Эпоха Скарыны. Тэарэт. і гіст. праблемы Рэнесансу на Беларусі (традыцыі і навацыі) / Г. Я. Галенчанка // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 184–186.

Галенчанка 2008a – Галенчанка, Г. Я. Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзіны XVII ст. / Г. Я. Галенчанка. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 458 с.

Галенчанка 2008b – Галенчанка, Г. Я. Да пытання аб этнічных і этнаканфесійных катэгорыях Вялікага княства Літоўскага XIV–XVI стст.: «беларусцы», «ліцвіны» і «русіны» ў дыскурсах сучасных даследчыкаў і пісьмовых крыніцах / Г. Я. Галенчанка // Studia Historica. Исслед. по истории Восточной Европы. Науч. сб. – Минск: БГУ, 2008. – Вып. 1. – С. 9–19.

Гараджа 1975 – Гараджа, В. И. Неосхоластика и современность / В. И. Гараджа // Радев, Р. Критика неотомизма: науч. изд.: пер. с болг. / Р. Радев; отв. ред. В. И. Гараджа. – М.: Прогресс, 1975. – 446 с.

Гарэцкі 1921 – Гарэцкі, М. Гісторыя беларускай літаратуры / М. Гарэцкі. – 2-е выд. – Вільня, 1921.

Гарэцкі 1922 – Гарэцкі, М. Хрыстаматыя беларускае літэратуры. XI век – 1905 год / М. Гарэцкі. – Вільня: Выд-ва Б. Клецкіна, 1922. – 264 с.

Гегель 1935 – Гегель, Г. В. Ф. Философия истории. Соч.: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1935. – Т. VIII. – 470 с.

Гегель 1993 – Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с. – (Серия: Слово о сущем).

Герасимов 2004 – Герасимов, И. В поисках новой имперской истории / И. В. Герасимов // Новая имперская история постсоветского пространства: Сб. ст. (Б-ка журнала «Ab Imperio») / под ред. И. В. Герасимова [и др.]. – Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004. – С. 7–29.

Герберштейн 1988 – Герберштейн, Сигизмунд. Записки о Московии / Сигизмунд Герберштейн. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 430 с.

Герни 1987 – Герни, О. Р. Хетты / О. Р. Герни / пер. с англ. Н. М. Лозинской и Н. А. Толстого; послесл. В. Г. Ардзинба. – М.: Наука, Гл. ред. восточ. лит., 1987. – 240 с. – (По следам исчезнувших культур Востока).

Гісторыя 2006 – Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў: у 2 т. – Мінск: Беларус. навука, 2006. – Т. 1: Даўняя літаратура: XI – першая палова XVIII стагоддзя / навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. – 910 с.

Гісторыя Беларусі 2000 – Гісторыя Беларусі: у 2 ч. – Ч. 1: Са старажытных часоў да канца XVIII ст.: Курс лекцый / І. П. Крэнь [і інш.]. – Мінск: РІВШ БДУ, 2000. – 656 с.

Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры 1968 Т. 1 – Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры: у 2 т. – Мінск: Навука і тэхніка, 1968. – Т. 1. – 447 с.

Гісторыя філасофіі 1997 – Гісторыя філасофіі: вучэб. дап. для студэнтаў выш. навуч. устаноў / пад рэд. праф. Ч. С. Кірвеля. – Гродна: Гр. ДУ, 1997. – 917 с.

Гісторыя філасофскай думкі 1 – Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэд. кал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – Т. 1: Эпоха Сярэднявечча – 574 с.

Глушакова 1993 – Глушакова, Т. Мастацкая культура Беларусі XVII ст. як стымулюючы фактар нацыянальнай свядомасці беларусаў / Т. Глушакова // Беларусіка – Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 106–111.

Голенищев-Кутузов 1963a – Голенищев-Кутузов, И. Н. Гуманизм у восточных славян: (Украина и Белоруссия) / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 94 с.

Голенищев-Кутузов 1963b – Голенищев-Кутузов, И. Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 416 с.

Голенищев-Кутузов 1985 – Голенищев-Кутузов, И. Н. Гуманизм и Возрождение в Польше / И. Н. Голенищев-Кутузов // История всемирной литературы: в 8 т. – М.: Наука, 1985. – Т. 3. – С. 443–445.

Голенченко 1976 – Голенченко, Г. Я. Студенты Великого Княжества Литовского в Краковском университете в XV – XVI вв. / Г. Я. Голенченко // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения / под ред. акад. Б. А. Рыбакова. – М.: Наука, 1976. – С. 228–240.

Голенченко 1983 – Голенченко, Г. Я. Новые материалы по истории культурных связей Белоруссии с Украиной и Россией в конце XVI – первой половине XVII в. (Спиридон Соболь, Иван Соболь, Фома Иевлевич) / Г. Я. Голенченко // Книга в Белоруссии: Книговедение, источники, библиография: Сб. ст. – Минск: ЦНБ им. Я. Коласа, 1983. – Вып. 2. – С. 50–75.

Голенченко 1989 – Голенченко, Г. Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. / Г. Я. Голенченко – Минск: Наука и техника, 1989. – 285 с.

Головаха 1978 – Головаха, И. П. Проблема взаимосвязей в историко-философском исследовании / И. П. Головаха, В. С. Горский // Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). – Киев, 1978. – С. 21–25.

Голубев 1891 – Голубев, С. Материалы для истории Западно-русской церкви / С. Голубев. – Киев: Тип. Импер. ун-та, 1891. – Вып. 1. – 83 с.

Голубеў 2006 – Голубеў, В. «Старына» // Вялікае княства Літоўскае: энцыкл.: у 2 т. – Минск: БелЭн, 2006. – Т. 2. – С. 630.
Горский 1988 – Горский, В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горский – Киев, 1988.
Горфункель 1962 – Горфункель, А. Х. Андрей Белобоцкий – поэт и философ конца XVII – начала XVIII в. / А. Х. Горфункель // Труды Отд. древнерусской литературы. – М., 1962. – Т. 18.
Горфункель 1977 – Горфункель, А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А. Х. Горфункель. – М., 1977.
Горфункель 1980 – Горфункель, А. Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие / А. Х. Горфункель. – М.: Высш. шк., 1980. – 368 с.
Грамоты ВНП 1949 – Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Ин-т истории АН СССР, Ленинградское отд-ние; под ред. С. Н. Валка. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 407 с.
Греков 1947 – Правда Русская / ред. Б. Д. Греков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. –Т. 1. – 505 с.
Греков 1950 – Повесть временных лет / ред. Б. Д. Греков. – М.; Л: Изд-во АН СССР, 1950. – Т. 1: Текст и перевод.
Греков 1951 – Полица. Опыт изучения общественных отношений в Полице XV–XVII вв. / ред. Б. Д. Греков. – М.: АН СССР, 1951. – 381 с.
Грицкевич 1979 – Грицкевич, А. П. Социальная борьба горожан Белоруссии (XVI–XVIII вв.) / А. П. Грицкевич. – Минск: Наука и техника, 1979. – 152 с.
Громов 1981 – Громов, М. Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси / М. Н. Громов // Вест. Моск. ун-та. Сер.7. Философия. – 1981. – № 2. – С. 65–74.
Грудніцкі 1997 – Грудніцкі, Р. Андрэй Волан: Жыццё дзеля свабоды / Р. Грудніцкі // Край: Зб. – Наваполацк, 1997.
Грушевський 1993 – Грушевський, М. Історія України-Руси: в 11 т. / М. Грушевський; редкол.: П. С. Сохань [и др.]. – Київ, 1993. – Т. 4.
Грыгаровіч 1992 – Грыгаровіч, І. І. Беларуская іерархія / І. І. Грыгаровіч. – Мінск: БелЭн, 1992. – 102 с.
Грыцкевіч 1988 – Грыцкевіч, А. П. Белая Русь / А. П. Грыцкевіч // Францыск Скарына і яго час: энцыкл. давед. – Мінск: БелСЭ, 1988. –С. 263.
Грыцкевіч 1989 – Грыцкевіч, А. П. Палітычнае становішча Беларусі ў эпоху Скарыны / А. П. Грыцкевич // Спадчына Скарыны: зб. матэрыялаў першых Скарын. чытанняў (1986) / А. П. Грыцкевіч; уклад. А. І. Мальдзіс. – Мінск, 1989. – С. 21–29.
Грыцкевіч 1991 – Грыцкевіч, А. П. Пра Белую Русь / А. П. Грыцкевіч // Імя тваё Белая Русь / Уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 3–8.
Грыцкевіч 1994 – Грыцкевіч, А. П. Вайна Рэчы Паспалітай з Расіяй 1609 – 1618 / А. П. Грыцкевіч // Энцыкл. гіст. Беларусі. – Мінск, 1994. – Т. 2.
Грыцкевіч 2007 – Грыцкевіч, А. Леў Сапега: да 450-годдзя з дня нараджэння / А. Грыцкевіч // Наша слова. –2007. –21 і 28 сак.
Гудзяк 2000 – Гудзяк, Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії: пер. з англ. / Б. Гудзяк. – Львів: Ін-т історії Церкви Львівської богословської академії, 2000. – 429 с.
Гуревич 1972 – Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
Гуревич 1977 – Гуревич, А. Я. Норвежское общество в раннее средневековье: проблемы соц. строя и культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Наука, 1977. – 327 с.

Гурская 2005 – Гурская, Ю. Образ князя Витовта в народной культуре белорусов / Ю. Гурская // Tautosakos darbai. – 2005. – Т. XXX. – Р. 166–173.
Гусовский, Н. Песнь о зубре / Н. Гусовский; пер. с лат. Я. Порецкого и И. Семежона // Неман. – 1968. – № 7.
Гусоўскі 1980 – Гусоўскі, М. Песня пра зубра / М. Гусоўскі; на лац., беларус., рус. мовах [пер. на беларус. мову Я. Семяжона, пер. на рус. мову Я. Парэцкага і Я. Семяжона; пер. прысвяч. паэмы Боне Сфорца, паслясл., камент. і бібліягр. В. Дарашкевіча; іл. Я. Куліка]. – Мінск: Маст. літ., 1980. – 192 с.
Гусоўскі 1994 – Гусоўскі, М. Песня пра зубра / М. Гусоўскі; пер. с лац. У. Шатона. – Мінск: БГАКЦ, 1994. – 47 с.
Даль-1 – Даль, В. Толковый словарь живаго великорускаго языка / В. Даль. – 2-е изд., испр. и значительно умноженное по рукописи автора. – СПб.; М.: Изд. книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1880. – Т. 1. – 724 с.
Данилевский 1889 – Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культ. и полит. отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб., 1889.
Дварчанін 1991 – Дварчанін, І. С. Францыск Скарына як культурны дзеяч і гуманіст на беларускай ніве / І. С. Дварчанін. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 187 с.
Демин 1971 – Демин, А. С. Послесловие к «Апостолу» Ивана Фёдорова 1564 г. / А. С. Демин // Труды отд. древнерус. лит. – 1971. – Т. 26.
Деяния и послания апостольския 2002 – Деяния и послания апостольския, зовемия Апостолъ, з божию помощью справленная доктором Франциском Скориною с Полоцку. Bibilm, 1525 / Herausgegeben von Hans Rothe und Friedrich Scholz Padeborn. – Munhen; Wien; Zurich, 2002.
Дзмітрачкоў 1992 – Дзмітрачкоў, П. Ф. Аб паходжанні беларусаў, фарміраванні і развіцці беларускай народнасці / П. Ф. Дзмітрачкоў. – Магілёў, 1992. – 80 с.
Дзмітрачкоў 1997 – Дзмітрачкоў, П. Ф. Беларусь у складзе Вялікага княства Літоўскага (другая палова XIII – першая палова XVII стст.) / П. Ф. Дзмітрачкоў. – Магілёў, 1997. – Ч. 2. – 162 с.
Дзяржаўнасць 1999 – Дзяржаўнасць і права Беларусі са старажытных часоў да канца XVI ст. – Ч. IV: Палітычная і прававая думка Беларусі XVI–XVII стст. / рэд.: С. А. Падокшын, С. Ф. Сокал. – Мінск, 1999. – 115 с.
Дзярнович 2004 – Дзярнович, О. И. О факторе литовского языка в многокультурном обществе Великого княжества Литовского XV–XVIII стст. / О. И. Дзярнович // Исторический путь литовской письменности: тез. Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию отмены запрета литовской печати. 4–6 нояб. 2004 г. – М., 2004. – С. 20.
Документы 1865 – Документы, объясняющие историю западно-русскаго края и его отношения к России и к Польше. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1865. – CCIII, 658 с.
Дорошевич 1972 – Дорошевич, Э. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии / Э. Дорошевич, В. Конон. – М.: Искусство, 1972. – 320 с.
Дорошкевич 1979 – Дорошкевич, В. Новолатинская поэзия Белоруссии и Литвы: I пол. XVI в. / В. Дорошкевич. – Мінск, 1979.
Доўнар 2009 – Доўнар, Т. І. Гісторыя дзяржавы і права Беларусі / Т. І. Доўнар. – 3-е выд. – Мінск: Амалфея, 2009. – 400 с.
Дубровский 1979 – Дубровский, В. В. Казимир Нарбут / В. В. Дубровский. – Минск, 1979.

Дубянецкі 1993 – Дубянецкі, Э. С. Менталітэт беларусаў: спроба гіст.-псіхалагіч. аналізу / Э. С. Дубянецкі // Беларусіка – Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 192–201.
Дубянецкі 1997 – Дубянецкі, С. Д. Цяжкі шлях да адраджэння / С. Д. Дубянецкі, Э. С. Дубянецкі. – Брэст: Выд-ва С. Лаўрова, 1997. – 92 с.
Еворовский 2005 – Еворовский, В. Б. У истоков религиозной веротерпимости / В. Б. Еворовский // Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сб. док. и материалов / авт.-сост. М. В. Цвилик; под ред. В. И. Новицкого. – Минск: Четыре четверти, 2005. – С. 286–291.
Еврейская энциклопедия Т. 5 – Еврейская энциклопедия: в 16 т. – СПб., б. г. – Т. 5.
Ермаловіч 1990 – Ермаловіч, М. Старажытная Беларусь: Полацкі і Навагрудскі перыяды / М. Ермаловіч. – Мінск: Маст. літ., 1990. – 366 с.
Естественнонаучные 1978 – Естественнонаучные представления Древней Руси. – М., 1978.
ЕСУМ-3 – Етимологічний словник української мови: у 7 т. / укл.: Р. В. Болдирев та инш. – Київ: Наук. думка, 1989. – Т. 3: Кора – М. – 552 с.
Жирмунский 1967 – Жирмунский, В. М. Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературах Востока / В. М. Жирмунский // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. – М.: Наука, 1967.
Жудро 1892 – Жудро, Ф. Архиерейский дом в Могилёве / Ф. Жудро. – Могилев: Типо – Литография Фридланда, 1892. – 25 с.
Жураўскі 1967 – Жураўскі, А. І. Гісторыя беларускай літаратурнай мовы / А. І. Жураўскі. – Мінск, 1967. – Т. 1.
Жучкевич 1974 – Жучкевич, В. А. Краткий топонимический словарь Белоруссии / В. А. Жучкевич. – Минск: Изд-во БГУ, 1974. – 448 с.
З «Загараўскага зборніка» 1992 – З «Загараўскага зборніка» // Саверчанка, І. В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 165–193.
З гісторыі уніяцтва ў Беларусі 1996 – З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М. В. Біча і П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – 134 с.
Завитневич 1883 – Завитневич, В. З. Палинодия Захарии Копыстенскаго и ея место в истории Западно-Русской полемики XVI и XVII вв. / В. З. Завитневич. – Варшава, 1883. – 487 с.
Зайцаў 2004 – Зайцаў, Д. М. Погляды старца Арцемія на праблему веры і ведаў у кантэксце беларуска-расейска-ўкраінскіх узаемаадносінаў / Д. М. Зайцаў // Гістарычны альманах. – 2004. – Т. 10. – С. 169–180.
Зайцаў 2006 – Зайцаў, Д. М. Праблема веры і ведаў у светапоглядзе старца Арцемія / Д. М. Зайцаў // Вес. Нац. акад. навук Беларусі, Сер. гуманіт. навук. – 2006. – № 2. – С. 5–12.
Зайцев 2003a – Зайцев, Д. М. Принципы воспитания в учебных заведениях ордена иезуитов и православных братств Беларуси и Украины XVI–XVII вв. / Д. М. Зайцев // Адукацыя і выхаванне. – 2003. – № 10. – С. 72–76.
Зайцев 2003b – Зайцев, Д. М. Общественно-политическая и религиозно-философская мысль Беларуси, Украины и России IX–XVII вв.: учеб. пособие для учащихся и студентов всех специальностей / Д. М. Зайцев. – Минск: МГВРК, 2003. – 172 с.
Зайцев 2004a – Зайцев, Д. М. Общественно-политическая и религиозно-философская мысль Беларуси, Украины и России XVI–XVII вв.: проблема взаимосвязи и взаимовлияния / Д. М. Зайцев // Докл. Нац. акад. наук Беларуси. Сер. соц.-гуманит. наук. – 2004. – № 3. – С. 122–124.
Зайцев 2004b – Зайцев, Д. М. Мировоззрение старца Артемия в контексте восточнославянских религиозно-философских взаимосвязей / Д. М. Зайцев // Вестн. БНТУ. – 2004. – № 4. – С. 69–74.
Зайцев 2005 – Зайцев, Д. М. Политическая философия: концепции власти Ивана Грозного и Андрея Курбского / Д. М. Зайцев // Сацыяльна-эканамічныя і прававыя даследаванні. – 2005. – № 1. – С. 121–128.
Зайцев 2007 – Зайцев, Д. М. Из истории взаимовлияния восточнославянских культур. Старец Артемий и князь Андрей Курбский о религии, философии, государственности / Д. М. Зайцев. – Минск: Частн. ин-т упр. и предпр., 2007. – 105 с.
Замалеев 1987 – Замалеев, А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси / А. Ф. Замалеев. – Л., 1987.
Запруднік 1996 – Запруднік, Я. Беларусь на гістарычных скрыжаваннях / Я. Запруднік. – Мінск: Беларус. Фонд Сораса, ВЦ «Бацькаўшчына», 1996. – 326 с.
Захара 1959 – Захара, И. С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII – XVIII вв. (Стефан Яворский) / И. С. Захара. – Киев, 1982.
Зизаний 1596 – Зизаний, Л. Грамматика словенска совершеннаго искуства осми частей слова... / Л. Зизаний – Вильно, 1596.
Зизаний 1596 – Зизаний, С. Казанье святого Кирилла патріархи Іерусалимьского о антіхристе и знакох его з розширеніем науки против ересей розьных / С. Зизаний. – Вільна: друк. Брацкая, 1596.
Зимин 1958 – Зимин, А. А. И. С. Пересветов и его современники: Очерки по истории рус. обществ. полит. середины XVI в. / А. А. Зимин. – М., 1958.
Зиновий Отенский 1863 – Зиновий Отенский. Истинные показания к вопросившим о новом учении. – Казань, 1863.
Зізаній – Зізаній, Л. Грамматика словеньска совершенного искусства осми частий сатва и иных нуждых. – Ново составлена Л. З. В Вильни, в друкарни братской. Року Божего.
Иванов 1990 – Иванов, В. О связи севернославянской языковой зоны с балтийской / В. Иванов // Bałto-słowiańskie związki językowe. – Wrocław, 1990. – S. 185–186.
Иванова 1991 – Иванова, Л. С. Реформация и культурная жизнь в Белоруссии во второй половине XVI – первой половине XVII вв. / Л. С. Иванова // Наш Радавод: материалы Междунар. науч. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии». Гродно, 22 – 24.10.1991 / под ред. Д. В. Карева. – Гродно, 1991. – Кн. 3, ч. 2. – С. 247–252.
Игнатенко 1974 – Игнатенко, А. П. Борьба белорусского народа за воссоединение с Россией (вторая половина XVII – XVIII вв.) / А. П. Игнатенко. – Минск: БГУ, 1974. – 192 с.
Игнатов 2005 – Игнатов, В. К. Роль религиозных конфессий в Беларуси в формировании общеевропейской культуры / В. К. Игнатов // Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сб. док. и материа-

лов / авт.-сост. М. В. Цвилик; под ред. В. И. Новицкого. – Минск: Четыре четверти, 2005. – С. 291–298.

Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии 1977 – Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период). – Минск: Наука и техника, 1977. – 280 с.

Идейные связи 1980 – Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). – Киев: Навук. думка, 1978. –191 с.

Иевлевич 1984 – Иевлевич, Ф. Labirynt, abo Droga zawiklana, gdzie Piekna Madrosc z powinnosci swey pp. Mohylowianom y im niektогут w przedsiewzieciach swych podobnym кготsza y daleko lepsza droge pokazuie / Ф. Иевлевич // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ: Наук. думка, 1984. – С. 258–285.

Из истории 1962 – Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. // Избр. произв. XVI – нач. XIX в. / под общ. ред. В. А. Сербента [и др.]. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – 524 с.

Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии 1978 – Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / Е. С. Прокошина, Л. Л. Короткая, А. А. Чудникова [и др.]; науч. ред. Е. М. Бабосов, Г. М. Лившиц. – Минск: Наука и техника, 1978. – 344 с.

Иоффе 1996 – Иоффе, Э. Г. Страницы истории евреев Беларуси / Э. Г. Иоффе. – Минск: АРТИ-ФЕКС, 1996. – 294 с.

История Беларуси 1993 – История Беларуси: Вопросы и ответы / сост. Г. Я. Голенченко, В. П. Осмоловского. – Минск: Беларусь, 1993. – 208 с.

История белорусской дооктябрьской литературы 1977 – История белорусской дооктябрьской литературы. – Минск: Наука и техника, 1977. – 640 с.

Іванова 1996 – Іванова, Л. Гісторыка-канфесійныя традыцыі ў асвятленні палемічнай публіцыстыкі канца XVI – пачатку XVII стст. / Л. Іванова // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 212–213.

Ігнатаў 1996 – Ігнатаў, У. К. Духоўна-філасофская спадчына Кіева-Магілянскай акадэміі і беларуская думка эпохі барока / У. К. Ігнатаў // Вес. Акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 1996. – № 1. – С. 10–16.

Ігнатоўскі 1991 – Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. М. Ігнатоўскі. – 5-е выд. – Мінск: Беларусь, 1991. – 190 с.

Імя тваё Белая Русь 1991 – Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – 319 с.

Інкунабулы 2008 – Інкунабулы ў фондзе Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі [Электронны рэсурс]: каталог. Склад. Н. С. Саверчанка. – Мінск, 2008.

Інстытут рускай літаратуры – Інстытут рускай літаратуры (Пушкінскі Дом) РАН // Калекцыя І. Анацэвіча. Раздзел X, дакумент № 33.

Іофэ 1996 – Іофэ, Э. Яўрэі на Беларусі / Э. Іофэ // Беларус. гіст. часопіс. – 1996. – № 1. – С. 43–51; № 3. – С. 56–67.

Ісаєвич 1966 – Ісаєвич, Я. Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич. – Київ: Наук. думка, 1966.

Каваленка 1975 – Каваленка, В. А. Вытокі. Уплывы. Паскоранасць: Развіццё беларускай літаратуры XIX–XX стагоддзяў / В. А. Каваленка. – Мінск, 1975.

Кавалёў 1993 – Кавалёў, С. В. Героіка-эпічная паэзія Беларусі і Літвы канца XVI ст. / С. В. Кавалёў. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – 102 с.

Кавалёў 1998 – Кавалёў, С. Першы ўзор палітычнай паэзіі / С. Кавалёў // Спадчына. – 1998. – № 3. – С. 107–115.

Казакова 1980 – Казакова, Н. А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков / Н. А. Казакова // Из истории международных культурных связей России / под ред. акад. Д. С. Лихачева. – Л., 1980.

Казакова 1981 – Казакова, Н. А. Полные списки русского перевода «Хроники всего света» Мартина Бельского / Н. А. Казакова // Археографич. ежегодник за 1980 год. – М., 1981. – С. 92–96.

Калугин – Калугин, В. Второе южнославянское влияние в Древней Руси: ист.-культ. условия и книжные центры // Центр развития русского языка [Электронный ресурс]. – 22.12.2006. – Режим доступа: http://www.ruscenter.ru/594.html. – Дата доступа: 2.11.2009.

Канапацкі 1991 – Канапацкі, І. Беларускія татары: мінуўшчына і сучаснасць / І. Канапацкі // Спадчына. – 1991. – № 3. – С. 74–77.

Канапацкі 1996 – Канапацкі, М. Да пытання ўзаемаадносін беларускага і татарскага этнасаў / М. Канапацкі // Нацыянальныя меншасці Беларусі: тэматыч. зб. навук. прац / навук. рэд. С. А. Яцкевіч. – Брэст; Мінск; Віцебск, 1996. – Кн. 2: Гісторыя асадніцтва нацыянальных меншасцей і міжэтнічных зносін на Беларусі. – С. 6–8.

Каралюнас 1998 – Каралюнас: Из проблематики формирования балтийских и славянских этнонимов / С. Каралюнас // Kalbotyra. – 1998. – T. XLVII (2): Slavistica Vilnensis. – С. 7–28.

Карнаухов 2000 – Карнаухов, Д. Мифологема происхождения восточных славян в интерпретации польской просвещенной элиты XVI века / Д. Карнаухов // Вестн. Евразии. – 2000. – № 3. – С. 61–77.

Карнаухов 2006 – Карнаухов, Д. Польский историк XVI в. Мацей Стрыйковский о происхождении восточных славян / Д. Карнаухов // Рос.-польск. ист. альманах. – Ставрополь, Волгоград, 2006. – Вып. 1. – С. 18–32.

Карнейчык 1969 – Карнейчык, Я.І. Беларуская нацыя. Гіст. нарыс / Я. І. Карнейчык. – Мінск: Навука і тэхніка, 1969. – 312 с.

Кароткі 1991 – Кароткі, У. Г. Беларускія прадмовы і пасляслоўі другой палавіны XVI – першай палавіны XVII ст. / У. Г. Кароткі // Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У. Г. Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 6–22.

Карпини 1825 – Карпини Джованни ди Пьян Деи. Историческое сочинение Иоанна де Плано-Карпини, которого папа Иннокентий IV посылал к татарам в 1246 году // Собрание путешествий к татарам и другим восточным народам в XIII, XIV и XV столетиях / авт. книги Языков Дмитрий, (сост.). – СПб.: Тип. Департамента нар. просвещения, 1825.

Карский 1904 – Карский, Е. Ф. Белорусы: Введение к изучению языка и народной словесности / Е. Ф. Карский // Виленский временник. – Вильна, 1904. – Кн. I.

Карский 1921 – Карский, Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Пг., 1921. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – Вып. 2: Старая западно-русская письменность. – 242 с.

Карскій 1991 – Карскій, Е. Белая Русь / Е. Карскій // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 27–31.

Карташев 1991 – Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – 704 с.

Катлярчук 2008 – Катлярчук, А. Паганства ў Вялікім Княстве Літоўскім вачыма шведскіх і ангельскіх гісторыкаў XVI–XVII стст. / А. Катлярчук // DRUVIS. – 2008. – № 2. – С. 81.

Катэхізіс 2005 – Катэхізіс: Помнік беларускай Рэфармацыі XVI ст. / адаптаваны тэкст, пер. з старажыт. бел. мовы Н. Кабелка; рэдкал.: Н. Кабелка (навук. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Юніпак, 2005. – 312 с.

Каўка 1989 – Каўка, А. Тут мой народ: Францішак Скарына і беларус. літ. XVI – пач. XX стст. / А. Каўка. – Мінск: Маст. літ., 1989. – 255 с.

Кашуба 1976 – Кашуба, М. В. З історії боротьби проти унії XVII–XVIII стст. / М. В. Кашуба. – Київ, 1976.

Кибинь 2008 – Кибинь, А. Ятвяги в X – XI вв.: «балтское племя» или «береговое братство»? / А. Кибинь // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2008. – № 2. – С. 121.

Кибинь 2009 – Кибинь, А. Верхнее Понеманье в политической, социо-культурной и этнической истории славян и балтов VIII–XIII вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2009. – С. 10.

Київська Русь 1982 – Київська Русь: культура, традиції. – Київ, 1982.

Кирилло-Мефодиевский 1867 – Кирилло-Мефодиевский сборник. Издал А. Мартынов. – Лейпциг, 1867. – Вып. 2.

Клевченя 1978 – Клевченя, А. От «очерков» к истории: Некоторые проблемы освещения развития филос. мысли Белоруссии / А. Клевченя, А. Майхрович // Коммунист Белоруссии. – 1978. – № 1.

Клибанов 1960 – Клибанов, А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. / А. И. Клибанов. – М., 1960.

Клибанов 1977 – Клибанов, А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма / А. И. Клибанов. – М., 1977.

Климчук 1985 – Климчук, Ф. Восточнославянский этноним «литвины» / Ф. Климчук // Tarptautinė baltistų konferencija – Международная конференция балтистов. – Vilnius, 1985. – С. 168–169.

Клімаў 2001 – Клімаў, І. Друкаваныя пераклады Новага Запавету польска-беларускай Рэфармацыі XVI ст. / І. Клімаў // Скарыназнаўства, кнігазнаўства, літаратуразнаўства: матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21–25 мая, 4–7 снеж. 2000 г.) / рэдкал.: У. Конан (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 2001. – С. 53–62.

Клімчук 1996 – Клімчук, Ф. Заходнепалескі этнонім гідуны / Ф. Клімчук // Беларусь у сістэме транс'еўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н. э.: тэз. дакл. і паведамл. Міжнар. канф., Мінск, 12–15 сак. 1996 г. – Мінск: НВФ «Vaukalaka», 1996. – С. 43–45.

Кляўчэня 1993 – Кляўчэня, А. Ля вытокаў нацыянальнай свядомасці / А. Кляўчэня // Беларусіка – Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 85–90.

Кніга жыцій і хаджэнняў 1994 – Кніга жыцій і хаджэнняў / уклад., прадм. і камент. А. Мельнікава. – Мінск: Маст. літ., 1994. – 503 с.

Ковалев 1986 – Ковалев, С. И. История Рима. Курс лекций / С. И. Ковалев. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1986. – 742 с.

Козел 1998 – Козел, А. А. История философской мысли в Беларуси XII–XX вв.: учеб. пособие / А. А. Козел. – Минск: Академия МВД РБ, 1998. – 143 с.

Козел 2004 – Козел, А. А. Философская мысль Беларуси: учеб. пособие / А. А. Козел. – Минск: Амалфея, 2004. – 352 с.

Козлов 1983 – Козлов, Л. Р. Картография Белоруссии XVI–XVII вв. / Л. Р. Козлов // Книга в Белоруссии: Книговедение, источники, библиография: Сб. ст. – Минск: ЦНБ им. Я. Коласа, 1983. – Вып. 2. – С. 75–84.

Коллинз 1967 – Коллинз, А. Рассуждения о свободомыслии / А. Коллинз // Английские материалисты XVIII в. – М., 1967. – Т. 2.

Конан 1989 – Конан, У. М. Святло для людзей: род. мова і культура ў эпоху перабудовы / У. М. Конан. – Мінск, 1989. – 61 с.

Конан 1990a – Конан, У. М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны / У. М. Конан // Скарына і яго эпоха. – Мінск, 1990. – С. 311–359.

Конан 1990b – Конан, У. Боская і людская мудрасць: Францішак Скарына: Жыццё, творчасць, светапогляд / У. Конан. – Мінск: Выд. газеты «Голас Радзімы», 1990. – С. 36.

Конан 1991 – Конан, У. М. Беларуская культура XIII–XVII стст. і праблема нацыянальнага Адраджэння / У. М. Конан // Наш Радавод: материалы Междунар. науч. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии». Гродно, 22–24.10.1991 / под ред. Д. В. Карева. – Гродно, 1991. – Кн. 3, ч. 2. – С. 293–298.

Конан 1993a – Конан, У. М. Адраджэнне / У. М. Конан // Энцыкл. гіст. Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: М. В. Біч [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993. – Т. 1. – С. 58–61.

Конан 1993b – Конан, У. Архетыпы беларускага менталітэту: спроба рэканструкцыі паводле нацыянальнай міфалогіі і казачнага эпасу / У. М. Конан // Беларусіка–Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 18–28.

Конан 1994 – Конан, У. Беларуская культура: гіст. нарыс (X ст. – 1917 г.) / У. Конан // Адукацыя і выхаваньне. – 1994. – № 10. – С. 24–37.

Конан 1995 – Конан У. Гармонія нацыянальнага і ўніверсальнага ў беларускай культурнай традыцыі / У. Конан // Мастацтва. – Мінск, 1995. – № 7. – С. 2–4.

Конан 1996a – Конан У. Я. Руцкі і станаўленне уніяцкай царквы / У. Конан // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / С. Марозава, Т. Казакова, Ю. Бохан [і інш.]; пад рэд. М. В. Біча і П. А. Лойкі. – Мінск: Экаперспектыва, 1996. – С. 54–71.

Конан 1996b – Конан, У. Уніяцтва на Беларусі: да праблемы рэлігійнай адаптацыі ў нацыянальнай культуры / У. Конан // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 334–336.

Конан 1996c – Конан, У. М. Язэп Руцкі – будаўнік беларускай царквы / У. М. Конан // Крыніца. – 1996. – № 5–6. – С. 3–15.

Конан 1998 – Конан, У. М. Дабро і краса ў творчасці Францыска Скарыны / У. М. Конан // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў. – Мінск: Беларус. навука, 1998. – С. 32–35.

Конан 1998a – Конан, У. М. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі / У. М. Конан // Беларуская думка ХХ стагоддзя: Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія) / уклад., прадм. і апрац. Юры Гарбінскі. – Варшава: Druk-POL, 1998. – С. 565–588.

Конан 1998b – Конан, У. М. Беларуская нацыянальная ідэя: гіст. аспект і сучасныя праблемы / У. М. Конан // Беларуская думка ХХ стагоддзя: Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія) / уклад., прадм. і апрац. Юры Гарбінскі. – Варшава: Druk-POL, 1998. – С. 589–594.

Конан 2002 – Конан, У. М. Беларуская мастацкая культура ў кантэксце хрысціянскай цывілізацыі: гіст.-тыпалагіч. даследванне / У. М. Конан. – Мінск: Беларус. дзярж. акад. маст.; Нац. навук.-асвет. цэнтр імя Ф. Скарыны, 2002. – 90 с.

Конан 2006a – Конан, У. М. Францыск Скарына / У. М. Конан // Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзяў: у 2 т. – Т. 1: Даўняя літаратура: XI – першая палова XVIII стагоддзя / навук. рэд. тома В. А. Чамярыцкі. – 2-е выд. – Мінск: Беларус. навука, 2006. – С. 283–309.

Конан 2006b – Конан, У. М. Беларуская мастацкая культура эпохі Сярэдневякоўя і Рэнесансу / У. М. Конан. – Мінск: БДПУ імя Максіма Танка, 2006. – 176 с.

Конан 2009 – Конан, У. Погляд у вечнасць. Зб. арт. / У. Конан. – Мінск: Беларус. фонд культуры, 2009.

Кониский 1846 – Кониский, Г. История Русов или Малой России / Г. Кониский; Москва, 1846; Репринтное издание. – Киев: Дзвін, 1991. – 261, 45 с.

Конон 1978 – Конон, В. М. От Ренессанса к классицизму: Становление эстетической мысли в Белоруссии в XVI–XVIII вв. / В. М. Конон. – Минск: Наука и техника, 1978. – 158 с.

Конон 1993 – Конон, В. О белорусской идее / В. Конон // Неман. – 1993. – № 3. – С. 125–131.

Конон 1994 – Конон, В. Вера и нация: христианство в судьбе белорусов / В. Конон // Неман. – 1994. – № 5. – С. 156–164.

Конон 1996 – Конон, В. М. Становление и развитие философской мысли в X–XVIII вв. / В. М. Конон [и др.] // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX в. / П. Т. Петриков [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1996. – С. 98–116.

Конон, Дорошевич 1972 – Конон, В. М. Очерки истории эстетической мысли Белоруссии / В. М. Конон, Э. К. Дорошевич. – Минск: Искусство, 1972. – 320 с.

Конрад 1972 – Конрад, Н. И. Запад и Восток / Н. И. Конрад. – М., 1972.

Коптев [Электронны рэсурс] – Коптев, А. В. Римское право в архаическую эпоху [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://ancientrome.ru/publik/koptev/kopt17. htm.

Копысский 1966 – Копысский, З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI– первой половине XVII в. / З. Ю. Копысский. – Минск, 1966.

Копысский 1975 – Копысский, З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI– первой половине XVII в. / З. Ю. Копысский. – Минск, 1975.

Коршунов 1965 – Коршунов, А. Ф. Афанасий Филипович: Жизнь и творчество / А. Ф. Коршунов. – Минск: Наука и техника, 1965.

Костюкович 2004 – Костюкович, Елена. Продвинутый Орланд / Елена Костюкович // Новое Литературное Обозрение / ред. Ирина Прохорова. – М.: Изд-во «Новое литературное обозрение», 2004. – Т. 70.

Коялович 1859 – Коялович, М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб.: Тип. Н. Тихмеева, 1859. – Т. 1. – V, 315 с.

Коялович 1861 – Коялович, М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб., 1861. – Т. 2. – 442 с.

Коялович 1884 – Коялович, М. Чтения по истории Западной России / М. Коялович. – СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1884. – XII, 341 с.

Краінскі 1993 – Краінскі, Ян. Рэляцыя пра гаротны стан царквы Хрыстовае / Ян Краінскі // Спадчына. – 1993. – № 1. – С. 98–102.

Криштапович 1996 – Криштапович, Л. Е. Брестская церковная уния (прошлое и настоящее) / Л. Е. Криштапович, И. В. Котляров. – Минск: Белинформпргноз, 1996. – 29 с.

Кром 1991 – Кром, М. Понятие «старины» в политической и правовой культуре Великого княжества Литовского (XV–XVI вв.) / М. Кром // Наш радавод. – Гродна: БФК, Гродз. абл. адз., 1991. – Кн. 3, ч. 3. – С. 540–544.

Кром 1994 – Кром, М. «Старина» как категория средневекового менталитета (по материалам Великого княжества Литовского XIV – начала XVII вв.) / М. Кром // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей / НАНУ, Археографічна комісія. – Київ, 1994. – Т. ІІІ. – С. 68–85.

Куксевич 1973 – Куксевич, З. Развитие философской мысли в средневековой Польше / З. Куксевич // Вопр. философии. – 1973. – № 5.

Куль-Сяльвестрава 2006 – Куль-Сяльвестрава, С. Літвінская культурная традыцыя ў кантэксце беларускай культуры / С. Куль-Сяльвестрава // Дыяспара. Культуралогія. Гісторыя: матэрыялы IV міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў кантэксце культур еўрапейскіх краін» (Мінск, 6 – 9 чэрв. 2005 г.) // Беларусіка = Albaruthenica. – Мінск, 2006. – Кн. 28. – С. 140.

Культура Византии 1984 – Культура Византии: IV – первая половина VII в. / ответ. ред. чл.-кор. АН СССР З. В. Удальцова. – М., 1984.

Культурные связи 1976 – Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.: Проблемы взаимоотношения Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения / под ред. акад. Б. А. Рыбакова. – М., 1976.

Кунцевіч 1988 – Кунцевіч, И. З листа Полоцького уніатського архієпископа И. Кунцевича до канцлера Великого князівства Литовського Л. Сапеги... 1622 р., квітня 22 / И. Кунцевіч // Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 230–231.

Куоліс 2007 – Куоліс, Дарус. Масква і Літва: translation imperii, translation rei publicae / Дарус Куоліс // Беларус. гіст. агляд. – 2007. – Т. 14, сш. 1–2 (26–27). – С. 3–25.

Купальскія і пятроўскія песні 1985 – Купальскія і пятроўскія песні / уклад. А. С. Ліса, Т. Асташэвіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 631 с.

Курантов, Стяжкин 1978 – Курантов, А. П. Ульям Оккам / А. П. Курантов, Н. И. Стяжкин. – М., 1978.

Курбский 1913 – Курбский, А. М. Письма князя Курбского. – Т. 1: Сочинения оригинальные / А. М. Курбский // Рус. ист. б-ка, издаваемая имп. археолог. комиссией. – СПб., 1914.

Кутузава 1994 – Кутузава, Н. А. Праблема ўлады ў рэлігійнай палеміцы Беларусі ў першай палове XVII ст. / Н. А. Кутузава // Вес. Акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 1994. – № 1. – С. 26–33.

Кутузова 1996 – Кутузова, Н. А. Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. / Н. А. Кутузова // Гуманiт.-эканам. веснiк. – 1996. – № 2. – С. 82–88.

Кутузова 1998 – Кутузова, Н. А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – XVII вв.: учеб. пособие / Н. А. Кутузова. – Минск: Тип. «Клибр», 1998. – 111 с.

Кутузова 2005 – Кутузова, Н. А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. / Н. А. Кутузова. – Минск: Право и экономика, 2005. – 100 с.

Лабынцаў 1990 – Лабынцаў, Ю. Пачатае Скарынам: Беларус. друк. літ. эпохі Рэнесансу / Ю. Лабынцаў. – Мінск: Мастац. літ., 1990. – 333 с.

Лабынцаў 1991 – Лабынцаў, Ю. А. «Зерцало жития...»: З літ. спадчыны Францыска Скарыны / Ю. А. Лабынцаў. – Мінск, 1991.

Лакотка 1994 – Лакотка, А. І. Бераг вандраванняў ці адкуль у Беларусі мячэці / А. І. Лакотка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – 143 с.

Ламанский 1991 – Ламанский, В. «Белая Русь» / В. Ламанский // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 15–24.

Лаппо 1901 – Лаппо, И. И. Великое Княжество Литовское за время от заключения Люблинской унии до смерти Ст. Батория (1569–1586). Опыт исслед. полит. и обществ. строя / И. И. Лаппо. – СПб., 1901. – Т. 1.

Лаппо 1911 – Лаппо, И. И. Литовско-Русское государство во второй половине XVI столетия. Литовско-Русский повет и его сеймик / И. И. Лаппо. – Юрьев, 1911.

Лаппо 1938 – Лаппо, И. И. Литовский статут 1588 г. / И. И. Лаппо. – Каунас, 1938. – Т. 2: Текст.

Ластоўскі 1926 – Ластоўскі, В. Ю. Гісторыя Беларускай (Крыўскай) кнігі / В. Ю. Ластоўскі. – Коўна: Друк. Сакалоўскага і Лана, 1926. – 773 с.

Ластоўскі 1997 – Ластоўскі, В. Выбр. тв. / В. Ластоўскі; уклад., прадм. і камент. Я. Янушкевіча. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 1997. – 512 с.

Ластоўскі 1914 – Л[астоўскі], В. С пад праху векоў / В. Л[астоўскі] // Наша ніва. – 1914. – № 49. – С. 2–3.

Латышонак 2009 – Латышонак, А. Нацыянальнасць – Беларус / А. Латышонак. – Вільня, 2009. – С. 182.

Лауцявичюс 1979 – Лауцявичюс, Э. Бумага в Литве в XV–XVIII веках / Э. Лауцявичюс. – Вильнюс, 1979.

Ле Гофф 1992 – Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – 376 с.

Лебедев 1985 – Лебедев, Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе: Ист.-археолог. очерки / Г. С. Лебедев. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1985. – 286 с.

Левко 1993 – Левко, О. Средневековые погребальные памятники Оршанского Поднепровья / О. Левко // Час, помнікі, людзі: Памяці рэпрэсаваных археолагаў: тэз. дакл. Міжнар. канф., Мінск, 27–30 кастр. 1993 г. – Мінск, 1993. – С. 73–75.

Левшун 2001 – Левшун, Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. / Л. В. Левшун. – Минск: Экономпресс, 2001. – 352 с.

Легенды і паданні 1983 – Легенды і паданні / склад. М. Н. Грынблат, А. І. Гурскі; рэд.: В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.

Лекции 1973 – Лекции по истории эстетики / под ред. проф. М. Кагана. – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1973. – Кн. 1.

Леонтович 1904 – Леонтович, Ф. И. Литовско-русский сейм. Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью государства / Ф. И. Леонтович. – СПб., 1904.

Лепти 1995 – Лепти, Б. Общество как единое целое. О трех формах анализа социальной целостности / Б. Лепти // Альманах «Одиссей». – М., 1996. – С. 148–164.

Литвин 1854 – Литвин, М. О нравах татар, литовцев и москвитян / М. Литвин // Архив ист.-юридич. сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. – М.: Тип. А. Семена, 1854. – Кн. 2, вторая половина. – Отд. V. – С. 1–77.

Литвин 1994 – Литвин, Михалон. О нравах татар, литовцев и москвитян / Михалон Литвин. – М., 1994.

Літвіновіч 2003 – Літвіновіч, А. Аб гудах Усходняй Еўропы II–XX ст. н. э. Адлюстраванне іх у мове і фальклоры балтаў і ўсходніх славян / А. Літвіновіч // Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі: матэрыялы Першай Міжнар. навук. канф.: Мінск, 25–26 крас. 2003 г. / уклад. В. Ліцьвінка. – Мінск: УП «Тэхнапрынт», 2003. – С. 226–233.

Лихачев, 1967 – Лихачев, Д. С. Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV века / Д. С. Лихачев // Литературы эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. – М., 1967.

Лихачев 1970 – Лихачев, Д. С. Человек в литературе древней Руси / Д. С. Лихачев. – М., 1970.

Лихачев 1973 – Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X–XV веков: Эпохи и стили / Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1973.

Лобач 1996a – Лобач, У. Да гісторыі фарміравання негатыўнага этнастэрэатыпа адносна яўрэяў на Беларусі / У. Лобач // Нацыянальныя меншасці Беларусі: Тэматыч. зб. навук. прац. – Брэст; Мінск; Віцебск, 1996. – Кн. 2. – С. 16–21.

Лобач 1996b – Лобач, У. А. Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі / У. А. Лобач // Беларусь у сістэме транс'еўрапейскіх сувязяў у I тыс. н. э.: тэз. дакл. і паведамл. Міжнар. канф., Мінск, 12–15 сак. 1996 г. – Мінск: НВФ «Vaukalaka», 1996. – С. 49–51.

Лойка 2002 – Лойка, П. А. Шляхта беларускіх зямель у грамадска-палітычным жыцці Рэчы Паспалітай другой паловы XVI – першай трэці XVII стст. / П. А. Лойка. – Мінск, 2002.

Лосев 1963 – Лосев, А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика) / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1963.

Лосев 1978 – Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М., 1978.

Лосев 1982 – Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.

Лосев 1990 – Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – Прилож. к журналу «Вопросы философии».

Лужницький 1954 – Лужницький, Г. Українська церква між Сходом і Заходом / Г. Лужницький. – Филаделфія, 1954.

Луцкевіч 1933 – Л[уцкевіч], А. Беларускі гутарнік Піліп Смуры / А. Л[уцкевіч] // Гадавік Беларус. навук. таварыства ў Вільні. – Вільня, 1933. – Кн. I. – С. 188–189.

Лыч 1993 – Лыч, Л. Рэлігія і нацыянальная самасвядомасць беларусаў / Л. Лыч // Беларусіка–Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 58–68.

Любавский 1892 – Любавский, М. К. Областное деление и местное самоуправление Литовско-Русского государства ко времени издания первого Литовского статута / М. К. Любавский. – М., 1892.
Любавский 1900 – Любавский, М. К. Литовско-русский сейм. Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью государства / М. К. Любавский. – М., 1900.
Любавский 1915 – Любавский, М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно / М. К. Любавский – М., 1915.
Любавский 1918 – Любавский, М. К. Основные моменты истории Белоруссии / М. К. Любавский – М., 1918.
Любавский 1929 – Любавский, М. К. Кто был Михайло Литвин, написавший в первой половине XVI в. трактат «О нравах татар, литовцев и москвитян» / М. К. Любавский // Российская ассоциация науч.-исслед. ин-тов обществ. наук: Учен. зап. Ин-та истории. – М., 1929. – Т. IV. – С. 49–54.
Любавский 2004 – Любавский, М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно / М. К. Любавский. – М., 2004.
Любович 1883 – Любович, Н. Н. История Реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии (по неизданным источникам) / Н. Н. Любович. – Варшава, 1883.
Мікуліч 1996а – Мікуліч, Т. М. Рэлігійная сацыялізацыя насельніцтва Вялікага княства Літоўскага і праблема адаптацыйнай стратэгіі / Т. М. Мікуліч // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 233–234.
Майхрович 1987 – Майхрович, А. С. Проблемы исследования философской и общественно-политической мысли Белоруссии / А. С. Майхрович // Философия и обществ.-политич. мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования. – Минск, 1987.
Майхрович 1992 – Майхрович, А. С. Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск: Навука і тэхніка, 1992. – 247 с.
Майхрович 1997 – Майхрович, А. С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск: Беларус. кнігазбор, 1997. – 206 с.
Майхровіч 1995а – Майхровіч, А. С. Нацыянальнае адраджэнне і духоўныя традыцыі / А. С. Майхровіч // Беларус. думка. – 1995. – № 2. – С. 12–16.
Майхровіч 1995b – Майхровіч, А. С. Ля вытокаў нацыянальнага Адраджэння / А. С. Майхровіч // Мысліцелі і асветнікі Беларусі: Энцыкл. давед. / Беларус. Энцыкл.; гал. рэд.: Б. І. Сачанка [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1995. – С. 647–654.
Майхровіч 1998 – Майхровіч, А. С. Нацыянальная традыцыя і развіццё духоўнай культуры Беларусі / А. С. Майхровіч // Беларуская думка XX стагоддзя: Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія) / уклад., прадм. і апрац. Юры Гарбінскі. – Варшава: Druk-POL, 1998. – С. 544–557.
Макарий 1996 Кн. 5 – Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Кн. 1–7 / Макарий. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 5. – 560 с.
Макарий 1996 Кн. 6 – Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Кн. 1–7 / Макарий. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 6. – 800 с.

Макиавелли 2009 – Макиавелли, Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве / сб.; пер. с итал. – Минск, 2009.
Максимейко 1902 – Максимейко, Н. А. Сеймы Литовско-Русскаго государства до Люблинской унии 1569 г. / Н. А. Максимейко. – Харьков, 1902.
Малиновский 1912 – Малиновский, И. Рада Великого княжества Литовского в связи с боярской думой Древней России: в 2 ч. – Ч. 2: Рада Великого княжества Литовского, вып. 2: 1492–1569. – Томск, 1912.
Мальдзис 1994 – Мальдзис, А. И. Франциск Скорина как поборник идеи национального духовного единства / А. И. Мальдзис // Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. – М.: Подвиг, 1994. – С. 14–17.
Мальдзіс 1980 – Мальдзіс, А. І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: Літ. Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII стст.) / А. І. Мальдзіс. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 351 с.
Мальдзіс 1990 – Мальдзіс, А. Францыск Скарына як прыхільнік «церковной единоты» / А. Мальдзіс // Полымя. – 1990. – № 8. – С. 203–208.
Мальдзіс 1993 – Мальдзіс, А. І. Якога веравызнання быў Францішак Скарына / А. І. Мальдзіс // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пачатку XX стст.» (Гродна, 28 вер. – 1 кастр. 1992 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1993. – Кн. 5, ч. 1. – С. 211–217.
Мамоніч 1593 – Мамоніч, Л. К. Предословие в книгу сію, глаголемую Псалтыр // Псалъмы Давыда пророка и царя. – В Вильни. З друкарни дому Мамоничов, року 1593. – Арк. 3 нн. – 12 адв. нн.
Мараш 1969 – Мараш, Я. Н. Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католической церкви / Я. Н. Мараш. – Минск, 1969.
Мараш 1971 – Мараш, Я. Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569–1795) / Я. Н. Мараш. – Минск: Выш. шк., 1971. – 272 с.
Марзалюк 1996 – Марзалюк, І. А. Ментальнасць гарадского насельніцтва Беларусі ў XVI–XVIII ст. (па матэрыялах Магілёва) / І. А. Марзалюк // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XII–XX ст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.). – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 237–242.
Марзалюк 1998 – Марзалюк, І. А. Магілёў у XII–XVIII стст. Людзі і рэчы / І. А. Марзалюк. – Магілёў; Мінск: Веды, 1998. – 260 с.
Марзалюк 2000 – Марзалюк, І. Хрысціяне і габрэі Вялікага Княства Літоўскага / І. Марзалюк // ARCHE. – 2000. – № 3. – С. 33–40.
Марзалюк 2002 – Марзалюк, І. Пахавальны абрад як гістарычная крыніца па хрысціянізацыі Паўночна-Усходняй Беларусі / І. Марзалюк // Проблемы археологии и древней истории Верхнего Поднепровья и соседних территорий: Междунар. науч. конф. (30 янв. – 1 февр. 2002 г.): Доклады и сообщения. – Магілёў, 2002.
Марзалюк 2003 – Марзалюк, І. А. Людзі даўняй Беларусі: Этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVII стст.) / І. А. Марзалюк. – Магілёў: МДУ імя. А. А. Куляшова, 2003. – 324 с.
Марзалюк 2007 – Марзалюк, І. А. Этнічны і канфесійны свет беларускага горада XVI–XVIII стст. / І. А. Марзалюк. – Магілёў: МДУ імя. А. А. Куляшова, 2007. – 164 с.
Марзалюк 2009 – Марзалюк, І. А. Міфы «Адраджэнскай» гістарыяграфіі Беларусі / І. А. Марзалюк. – Магілёў: УА «МДУ імя А. А. Куляшова», 2009. – 148 с.

Маркс, Энгельс – Маркс, К. Соч. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд. полит. лит., 1955–1981. – Т. 1–39.

Марозава 1996a – Марозава, С. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839 гг.): Навуч. дап. / С. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 1996. – 111 с.

Марозава 1996b – Марозава, С. Моўная палітыка і практыка уніяцкай царквы ў Беларусі / С. Марозава // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М. В. Біча і П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – С. 104–116.

Марозава 1996c – Марозава, С. Берасцейская унія і этнічная свядомасць беларусаў / С. Марозава // Беларус. гіст. агляд. – 1996. – Т. 3, сш. 2. – С. 159–180.

Марозава 1999 – Марозава, С. Гістарычная рэлігійная альтэрнатыва Беларусі / С. Марозава // Грамадзянская альтэрнатыва. – 1999. – № 7. – С. 34–43.

Марозава 2000 – Марозава, С. В. Берасцейская царкоўная унія / С. В. Марозава // Гісторыя Беларусі: у 2 ч. – Ч. 1: Са старажытных часоў да канца XVIII ст.: Курс лекцый / І. П. Крэнь [і інш.]. – Мінск: РІВШ БДУ, 2000. – С. 413–429.

Марозава 2001 – Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гады) / С. В. Марозава / пад навук. рэд. У. М. Конана. – Гродна: ГрДУ, 2001. – 352 с.

Марозава 2002 – Марозава, С. В. Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гістарыяграфіі / С. В. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 2002. – 132 с.

Мартос 1990 – Мартос, А. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни. – Репринт. Буэнос–Айрес, 1966. – Минск: Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви, 1990. – 299 с.

Мартынаў 1999 – Мартынаў, В. У. Этнічны склад насельніцтва старажытнага Палесся / В. У. Мартынаў // Загароддзе-1: матэрыялы Міждысцыпл. навук. семінара па пытаннях даследавання Палесся: Мінск, 19 вер. 1997 г. / укл. Ф. Д. Клімчук. – Мінск: Беларус. ін-т праблем культуры, 1999. – С. 26.

Мелешко 1982 – Мелешко, В. И. Классовая борьба в белорусской деревне во второй половине XVII – XVIII вв. / В. И. Мелешко. – Минск, 1982.

Мельников 2002 – Мельников, Г. П. Мелантрих и Велеславин – крупнейшие пражские книгоиздатели XVI в. // Книга в культуре Возрождения. – М.: Наука, 2002.

Мельнікаў 2005 – Мельнікаў, А. А. З неапублікаванай спадчыны: Манаграфіі, артыкулы, вершы, матэрыялы навук. канф, успаміны сучаснікаў / А. А. Мельнікаў. – Мінск: Чатыры чвэрці, 2005.

Мельнікаў 1989. Мельнікаў, А. А. Топас і запазычанні ў «Жыціі Ефрасінні Полацкай» // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1989. – № 4.

Мельянцоў 2006 – Мельянцоў, Д. Генеза этнічнае самасвядомасці Усходняй Беларусі ў Сярэднявеччы / Д. Мельянцоў // Палітычная сфера. – 2006. – № 6. – С. 60–71.

Методологические проблемы 1977 – Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. – М., 1977.

Метрыка-560 2007 – Метрыка Вялікага княства Літоўскага: Кніга 560 (1542 год): Кніга перапісаў № 3 (копія канца XVI ст.) / падрыхт. А. І. Дзярновіч. – Мінск: Беларус. навука, 2007. – 157 с.

Мечковская 1984 – Мечковская, Н. Б. Ранние восточнославянские грамматики / Н. Б. Мечковская. – Минск, 1984.

Мікуліч 1996 – Мікуліч, Т. М. Мова і этнічная самасвядомасць / Т. М. Мікуліч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – 159 с.

Мошин 1963 – Мошин, В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. / В. Мошин // ТОДРЛ. – М.; Л., 1963. – Т. 19.

Мыльников 1996a – Мыльников, А. Земля – государство – этнос: Франциск Скорина в контексте этнографических представлений раннего Нового времени / А. Мыльников // Полацк: карані нашага радавода. – Полацк, 1996. – С. 63–72.

Мыльников 1996b – Мыльников, А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века. – СПб., 1996.

Мыльников 1999 – Мыльников, А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. – СПб., 1999.

Мысліцелі і асветнікі Беларусі 1995 – Мысліцелі і асветнікі Беларусі: энцыкл. давед. / Беларус. Энцыкл.; гал. рэд. Б. І. Сачанка [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1995. – 671 с.

Мялешка 1959 – Мялешка, В. І. Да пытання аб зараджэнні капіталістычных адносін у гарадской дробнай прамысловасці Беларусі першай палавіны XVIII ст. / В. І. Мялешка // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1959. – № 2.

Мялешка 1990 – Мялешка, В. І. Беларусь у канцы XV – сярэдзіне XVI ст. / В. І. Мялешка, З. Ю. Капыскі, П. А. Лойка // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 10–70.

Нікалаеў 1993 – Нікалаеў М. Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII стагоддзях. – Мінск, 1993.

Нарысы 1993 – Нарысы па гісторыі беларуска-рускіх літаратурных сувязей: у 4 кн. / Акад. навук Беларусі, Ін-т літ. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993–1994. – Кн. 1: Старажытны перыяд – XIX ст. / рэд.: В. А. Каваленка, І. Я. Навуменка. – 1993. – 476 с.

Нарысы гісторыі Беларусі 1994 – Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / М. П. Касцюк [і інш.]. – Мінск: Беларусь, 1994. – Ч. 1. – 527 с.

Нарысы гісторыі 1968 – Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968.

Насевіч 1993 – Насевіч, В. Да пытання пра саманазву беларусаў у перыяд ВКЛ / В. Насевіч // Беларусіка–Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 97–100.

Насевіч 1996a – Насевіч, В. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага ў XVI ст. / В. Насевіч, М. Спірыдонаў // З глыбі вякоў. Наш край: гіст.-культуралаг. зб. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – Вып. 1. – С. 4–27.

Насевіч 1996b – Насевіч, В. Л. Белая Русь / В. Л. Насевіч // Беларус. энцыкл.: у 18 т. / Рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1996. – Т. 3. – С. 73.

Немилов 1978 – Немилов, А. Н. Специфика гуманизма северного Возрождения (типология и периодизация) / А. Н. Немилов // Типология и периодизация культуры Возрождения. – М., 1978.

Немировский 1964 – Немировский, Е. Л. Возникновение книгопечатания в Москве. Иван Федоров / Е. Л. Немировский. – М., 1964.

Немировский 1971 – Немировский, Е. Л. Начало славянского книгопечатания. – М.: Кніга, 1971. – 269 с.

Немировский 1979 – Немировский, Е. Л. Иван Федоров в Белоруссии / Е. Л. Немировский. – М., 1979.

Немировский 1990 – Немировский, Е. Л. Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорус. просветителя / Е. Л. Немировский. – Мінск: Маст. літ., 1990. – 597 с.

Неусыхин 1956 – Неусыхин, А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв. – М.: АН СССР, 1956. – 422 с.

Никольский 1892 – Никольский, Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1892. – 229 с.

Ничик 1978 – Ничик, В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. / В. М. Ничик. – Киев, 1978.

Нікалаеў 1993 – Нікалаеў, М. В. Палата кнігапісная. Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII стагоддзях / М. В. Нікалаеў. – Мінск, 1993.

Нічик 1974 – Нічик, В. М. Внесок діячів Києво-Могилянськiй академії в єднанні духовних культур російського, українського й білоруського наородів / В. М. Нічик // Філос. думка. – 1974. – № 5.

Нічик 1978 – Нічик, В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії / В. М. Нічик. – Киев, 1978.

Нічик 1982 – Нічик, В. М. Філософія в Київській братській школі / В. М. Нічик // Філос. думка. – 1982. – № 2.

Новый мир 1989 – Письмо В. Соловьева Николаю II // Новый мир. – 1989. – № 1.

Нуцубидзе 1967 – Нуцубидзе, Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс / Ш. И. Нуцубидзе. – Тбилиси, 1967.

Олизаровский 1991 – Олизаровский, А. О политической общности людей / А. Олизаровский // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII вв. – Минск: Наука и техника, 1991. – С. 130–143.

Оргиш 1989 – Оргиш, В. П. Реформаторские взгляды Ф. Скорины / В. П. Оргиш // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: Сб. науч. тр. – Минск: Выш. шк., 1989. – С. 47–54.

Осиновский 1978 – Осиновский, И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, реформация / И. Н. Осиновский. – М., 1978.

Охріменко 1984 – Охріменко, П. П. Взаємозв'язки давніх української і білоруської літератур / П. П. Охріменко // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ: Наук. думка, 1984. – С. 80–95.

Очерк отношений Польского государства к православию и православной церкви 1866 – Очерк отношений Польского государства к православию и православной церкви. – Киев: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1866. – 26 с.

Очерки истории 1973 – Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / В. М. Конон [и др.]; АН БССР, Ин-т философии и права; редкол.: К. П. Буслов [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1973. – 557 с.

Піхура 1965 – Піхура, Г. Ян з Літвы // Божым шляхам. – Лёндан, 1965. – № 3.

Павучанне 1969 – Симеона, Епископа Тферьскаго наказание // Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). Б-ка всемирной литературы. Сер. 1. – М., 1969. – Т. 15.

Падокшын 1968 – Падокшын, С. А. Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы XV–XVII стст. / С. А. Падокшын // 450 год беларускага кнігадрукавання. – Мінск: Навука і тэхніка, 1968. – С. 69–83.

Падокшын 1977 – Падокшын, С. А. Роля антычных традыцый у развіцці культуры і грамадскай думкі на Беларусі ў XVI–XVII стст. / С. А. Падокшын // Беларус. літаратура. – 1977. – Вып. 5.

Падокшын 1988a – Падокшын, С. А. Антычная літаратура і філасофія на Беларусі ў 15–17 ст. / С. А. Падокшын // Францыск Скарына і яго час. Энцыкл. давед. – Мінск, 1988.

Падокшын 1988b – Падокшын, С. А. Арыстацелізм на Беларусі ў 11–16 стст. / С. А. Падокшын // Францыск Скарына і яго час. Энцыкл. давед. – Мінск, 1988.

Падокшын 1990 – Падокшын, С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 283 с.

Падокшын 1990a – Падокшын, С. А. Францыск Скарына і станаўленне беларускай грамадска-філасофскай думкі ў XVI – першай палавіне XVII ст. / С. А. Падокшын // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 278–310.

Падокшын 1990b – Падокшын, С. А. Светапогляд Скарыны і станаўленне паняццяў агульначалавечага і нацыянальнага ў філасофскай думцы Беларусі эпохі Адраджэння / С. А. Падокшын // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1990. – № 4. – С. 3–11.

Падокшын 1990c – Падокшын, С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 285 с.

Падокшын 1998 – Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз) / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 1998. – 111 с.

Падокшын 2000 – Падокшын, С. А. Прававая і палітычная думка Беларусі XVI–XVII стст. / С. А. Падокшын, С. Ф. Сокал. – Мінск: НАТАА «Біп-С», 2000. – 120 с.

Падокшын 2001 – Падокшын, С. А. Іпацій Пацей: Царк. дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культур.-гіст. эпох / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – 118 с.

Падокшын 2003 – Падокшын, С. А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 316 с.

Падокшын 2004 – Падокшын, С. А. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI–XVII вв. / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – 149 с.

Падокшын 2005a – Падокшын, С. А. Адраджэнне / С. А. Падокшын // Вялікае княства Літоўскае: Энцыкл.: у 2 т. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – С. 206–208.

Падокшын 2005b – Падокшын, С. А. Гуманізм / С. А. Падокшын // Вялікае княства Літоўскае: Энцыкл.: у 2 т. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1. – С. 560–561.

Пазнякоў 2005 – Пазнякоў, В. Гуды / В. Пазнякоў // Вялікае княства Літоўскае: Энцыкл.: у 2 т. / рэд. Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2005. – Т. 1: Абаленскі – Кадэнцыя. – С. 560.

Палуцкая 1991 – Палуцкая, С. В. Уніяцкая царква ў кантэксце культурна-гістарычнага развіцця Вялікага княства Літоўскага / С. В. Палуцкая // Наш Радавод: материалы Междунар. науч. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии». Гродно, 22 – 24.10.1991 / под ред. Д. В. Карева. – Гродно, 1991. – Кн. 3, ч. 2. – С. 218–226.

Палуцкая 1993 – Палуцкая, С. В. Этнічная ідэнтыфікацыя вернікаў-уніятаў у крыніцах XVII – першай паловы XIX стст. / С. Палуцкая // Беларусіка–

Albaruthenica / рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 298–306.
Палуцкая 1994 – Палуцкая, С. В. Беларусь канца XVI – пачатку XVII ст. (Напрамкі культурна-рэлігійнай арыентацыі) / С. Палуцкая // Беларусіка = Albaruthenica / рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – Кн. 3: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. – С. 138–154.
Палуцкая-Марозава 1997 – Палуцкая-Марозава, С. Сінтэз візантыйскай культурнай спадчыны, усходнеславянскіх традыцый і заходніх уплываў у беларускім уніяцтве / С. Палуцкая-Марозава // Беларусіка – Albaruthenica. – Кн. 6: Беларусь паміж Усходам і Захадам: Праблемы міжнац., міжрэліг. і міжкульт. узаемадзеяння, дыялогу і сінтэзу. Ч. 1 / рэд. Ул. Конан [і інш.]. – Мінск: ННАЦ імя Ф. Скарыны, 1997. – С. 192–199.
Пам’яткі 1906 – Пам’яткі полемічного письменства кінця XVI і початку XVII ст. Видав Др. Кирило Студиньскій. – Львів, 1906.
Пам’ятки 1988 – Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII): Тексти і дослідження. – Київ, 1988.
Памятники 1991 – Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 319 с.
Памятники полемической литературы 1878 – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1 (Рус. ист. б-ка. – Т. 4). – 1448 с.
Памятники полемической литературы 1903 – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип, 1903. – Кн. 3 (Рус. ист. б-ка. – Т. 19). – 1300 с.
Памятники этической 1987 – Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / составл., пер. с лат., вступ. ст. и примеч. М. В. Кашубы. – Киев, 1987.
Панофский 1998 – Панофский, Эрвин. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Эрвин Панофский; ред. В. Д. Дажина; пер. А. Г. Габричевский. – М.: Искусство, 1998. – 362 с.
Панофский 1999 – Панофский, Эрвин. Смысл и толкование изобразительного искусства: Ст. по ист. искусства / Эрвин Панофский. – СПб.: Гуманит. агентство «Акад. проект», 1999. – 393 с.
Папоў 1994 – Попов, Г. В. Древнейший русский лицевой проскинитарий / Г. В. Попов // Иерусалим в русской культуре / сост. А. Баталов и А. Лидов. – М.: Наука, 1994.
Парэцкі 1975 – Парэцкі, Я. І. Сымон Будны / Я. І. Парэцкі. – Мінск: Выд-ва БДУ, 1975. – 168 с.
Паславський 1984 – Паславський, І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці – першій третині XVII ст. / І. В. Паславський. – Київ, 1984.
Пахвала 2003 – Пахвала вялікаму князю Вітаўту // Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя. – Мінск, 2003. –С. 250–251.
Пачкова 2006 – Пачкова, С. П. Зарубинецкая культура и латенизированные культуры Европы / С. П. Пачкова. – Киев, 2006. – 372 с.
Пашуто 1982 – Пашуто, В. Т. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич. – М.: Наука, 1982. – 264 с.

ПГ-1 1977 – Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / ИИ СССР АН СССР; сост. А. Л. Хорошкевич. – М., 1977. – 228 с.
ПГ-2 1978 – Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / ИИ СССР АН СССР; сост. А. Л. Хорошкевич. – М., 1978. – Вып. II. – 219 с.
Переводная литература 1903 – Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографич. материалы академика А. И. Соболевского. – СПб., 1903.
Переписка 1895 – Переписка литовского канцлера Льва Ивановича Сапеги // Литовские епархиальные ведомости за 1893 год. – Вильна, 1895. – С. 72–75.
Переписка 1993 – Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
Перестрога 1851 – Перестрога зело потребная на потомные часы православным христианам // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографич. комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 203–236.
Перцаў 1948 – Перцаў, В. Н. Грамадская дзейнасць і светапогляд Г. Скарыны / В. Н. Перцаў // Весці АН БССР. – 1948. – № 6.
Петрашкевіч 2003 – Петрашкевіч, А. Здрапежаная зямля. Гіст. п’есы. – Мінск: Тэхнапрынт, 2003. – С. 135–206.
Пико делла Мирандола 1962 – Пико делла Мирандола, Джованни. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли / пер. Л. Брагина. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962.
Пилипенко 1991 – Пилипенко, М. Ф. Возникновение Белоруссии: Новая концепция / М. Ф. Пилипенко. – Минск, 1991. – 143 с.
Пичета 1923 – Пичета, В. И. Введение в русскую историю / В. И. Пичета. – М., 1923.
Пичета 1961 – Пичета, В. И. Белоруссия и Литва XV–XVI вв. / В. И. Пичета. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 816 с.
Пиккио 2002 – Пиккио, Р. Древнерусская литература / Р. Пиккио. – М., 2002.
Піліпенка 1995 – Піліпенка, М. Ф. Паходжанне беларускага народа / М. Ф. Піліпенка. – Мінск, 1995. – 38 с.
Пічэта 1926 – Пічэта, У. І. Беларускае Адраджэнне ў XVI сталецці / У. І. Пічэта // Чатырохсотлецце беларускага друку: 1525–1925. – Мінск, 1926.
Повесть временных лет 1950 – Повесть временных лет. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – Ч. 1: Текст и перевод. – 406 с.
Подокшин 1967 – Подокшин, С. А. Города и культура Возрождения / С. А. Подокшин // Неман. – 1967. – № 8.
Подокшин 1970 – Подокшин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.) / С. А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1970. – 224 с.
Подокшин 1974 – Подокшин, С. А. Скорина и Будный: Очерк филос. взглядов / С. А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1974. – 176 с.
Подокшин 1977 – Подокшин, С. А. Идеи античной философии в гуманистической мысли Белоруссии / С. А. Подокшин // Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Беларуси. – Минск, 1977.
Подокшин 1979 – Подокшин, С. А. Франциск Скорина и развитие этической мысли Белоруссии XVI–XVII вв. / С. А. Подокшин // Белорусский просветитель Франциск Скорина. – Минск, 1979.

Подокшин 1980 – Подокшин, С. А. Идеи материализма и диалектики в философской и общественно-политической мысли Белоруссии / С. А. Подокшин // Идеи материализма и диалектики в Белоруссии. – Минск, 1980.

Подокшин 1981 – Подокшин, С. А. Франциск Скорина / С. А. Подокшин. – М.: Мысль, 1981. – 216 с.

Подокшин 1984a – Подокшин, С. А. Проблема восточноевропейского Ренессанса и гуманизма / С. А. Подокшин // Иван Фёдоров и восточнославянское книгопечатание. – Минск, 1984.

Подокшин 1984b – Подокшин, С. А. Типология прогрессивной социально-политической мысли Беларуси эпохи Возрождения / С. А. Подокшин // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. – Киев, 1984.

Подокшин 1987 – Подокшин, С. А. Философская мысль эпохи Возрождения. Типология, периодизация, проблема общего и особенного / С. А. Подокшин // Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования. – Минск, 1987.

Подокшин 1990 – Подокшин, С. А. Возрождение / С. А. Подокшин // Франциск Скорина и его время: Энцикл. справ. / Белорус. Сов. Энцикл.; редкол. И. П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]. – Минск: БелСЭ, 1990. – С. 282–285.

Подокшин 1991a – Подокшин, С. А. Проблема «Восток – Запад» в общественно-философской мысли Белоруссии и России XVI–XVII вв. / С. А. Подокшин // Кніжная культура Беларусі: зб. навук. прац. – Мінск, 1991. – С. 40–44.

Подокшин 1991b – Подокшин, С. А. Философская, общественная и научная мысль Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / С. А. Подокшин, Л. А. Чернышева, А. Я. Цукерман // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 4–33.

Подокшин 1992 – Подокшин, С. А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни Беларуси XVI–XVII вв. / С. А. Подокшин // Наш Радавод / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 2. – С. 453–461.

Покровский 1893 – Покровский, Ф. В. Археологическая карта Виленской губернии / Ф. В. Покровский. – Вильна, 1893. – xvi, 166 с.

Поліщук 2003 – Поліщук, В. В. Офіційні свідки в структурі Луцького замкового уряду до реформ 1564–1566 років (службове підпорядкування і правові послуги): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип’якевича, Ін-т народознавства. – Київ, 2003. – 18 с.

Полное собрание русских летописей 1975 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. – Т. 32. – 235 с.

Полное собрание русских летописей 1980 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. – Т. 35. – 308 с.

Полоцкий 1953 – Полоцкий Симеон. Избр. соч. / Симеон Полоцкий / подгот. текста, вступ. ст. и коммент. И. П. Еремина. – М.; Л., 1953.

Полоцкий 1990 – Полоцкий, С. Вирши / С. Полоцкий. – Минск: Маст. літ., 1990. – 447 с.

Польская Правда 1957 – Польская Правда / Греков, Б. Д. Избр. тр. / Б. Д. Греков. – М., 1957. – Т. 1. – С. 411–439.

Помнікі 1975 – Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці / уклад., уступ. арт. і камент. А. Ф. Коршунава. – Мінск, 1975.

Помнікі 1983 – Помнікі мемуарнай літаратуры Беларусі XVII ст. / уклад., уступ. арт. і камент. А. Ф. Коршунава. – Мінск, 1983.

Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці 1975 – Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975. – 248 с.

Порецкий 1969 – Порецкий, Я. И. Цюрихская рукопись Симона Будного / Я. И. Порецкий // Весн. Бел. дзярж. ун-та. Сер. 4. – 1969. – № 1.

Порецкий 1983 – Порецкий, Я. И. Соломон Рысинский: Solomo Pantherus Leucorussus. Конец XVI – нач. XVII в. / Я. И. Порецкий. – Минск, 1983.

Послание 1955 – Послание Иосифа Санина архимандриту Вассиану о Троице // Казакова, И. А. Антифеодальные еретические движения на Руси 14 – начала 16 века / И. А. Казакова, Я. С. Лурье. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.

Потебня 1976 – Потебня, А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. – М., 1976.

Потебня 1991 – Потебня, А. Белая Русь / А. Потебня // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 25–27.

Православная Богословская энциклопедия 1906 – Православная Богословская энциклопедия. – СПб.: Странник, 1906. – Т. 7.

Прадмовы і пасляслоўі 1991 – Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У. Г. Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 309 с.

Прашковіч 1964 – Прашковіч, М. І. Паэзія Сімяона Полацкага (ранні перыяд 1648–1669): дыс. ... канд. філал. навук / М. І. Прашковіч. – Мінск, 1964.

Прокошина 1966 – Прокошина, Е. С. Мелетий Смотрицкий / Е. С. Прокошина. – Минск, 1966.

Прокошина 1986 – Прокошина, Е. С. Казимир Лыщинский / Е. С. Прокошина, В. Ф. Шалькевич. – Минск, 1986.

Прокошина 1989 – Прокошина, Е. С. Свободомыслие Ф. Скорины / Е. С. Прокошина // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: Сб. науч. тр. – Минск: Выш. шк., 1989. – С. 55–58.

Прокошина 1991 – Прокошина, Е. С. Казимир Лыщинский / Е. С. Прокошина, А. Я. Цукерман // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 174–190.

ПСРЛ 1980 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. – Т. 35.

ПСРЛ 2000 – Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки // Полное собрание русских летописей.– М.: Языки рус. культуры. – 2000. –Т. XVI.

ПСРЛ-5 – Полное собрание русских летописей. – 2-е изд. – Л.: Изд-во Рос. Акад. Наук, 1925. – Т. 5: Софийская первая летопись. – Вып. 1. – 240 с.

ПСРЛ-6 – Полное собраніе русскіхъ летописей, изданное по высочайшему повеленію Археографическою Коммиссіею. – СПб.: Въ типографіи Эдуарда Праца, 1853. – Т. 6: Софійскія летописи. – 359 с.

ПСРЛ-32 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. – Т. 32: Хроники: Литовская и Жмойтская, и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцырного.

ПСРЛ-35 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. – Т. 35: Летописи белорусско-литовские. – 306 с.

Пузікаў 1957 – Пузікаў, В. М. Новыя матэрыялы аб дзейнасці С. Полацкага / В. М. Пузікаў // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. – 1957. – № 4.

Пузиков 1958 – Пузиков, В. М. Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого / В. М. Пузиков // Науч. труды по философии. – 1958. – Вып. 2. – Ч. 2.

Пузиков 1962 – Пузиков, В. М. Общественно-политические и философские взгляды Симеона Полоцкого / В. М. Пузиков // Из истории философской и общественно-политической мысли Беларуси. – Минск, 1962.

Пытанні талерантнасці 2005 – Пытаньні талерантнасьці: гісторыя, сучаснасьць, перспектывы / Швецкая арганізацыя Міру і Арбітражу (Svenska Freds), Праваабарончы цэнтр «Вясна» (Беларусь); рэд. Т. Рэвяка; падрыхт. тэкстаў: М. Савушкіна, Т. Снітко, І. Макавецкая. – Менск, 2005. – 167 с.

Радаман 2006 – Радаман, А. Сойм / А. Радаман // Вялікае княства Літоўскае: энцыкл. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск, 2006. – Т. 2. – С. 606–607.

Радев 1975 – Радев, Р. Критика неотомизма / Р. Радев; пер. с болг. И. О. Попова; общ. ред. и вступ. ст. д-ра филос. наук, проф. В. И. Гараджи. – М., 1975.

Райнеке 2002 – Райнеке, Ю. С. Исторический роман постмодернизма и традиции жанра (Великобритания, Германия, Австрия) / Ю. С. Райнеке. – М.: Моск. гос. открытый пед. ун-т им. М. А. Шолохова, 2002. –212 с.

Рахуба 2008 – Рахуба, А. Вялікае княства Літоўскае ў парламенцкай сістэме Рэчы Паспалітай (1569–1763) / А. Рахуба; пер. М. Раманоўскі; навук. рэд. Г. Сагановіч. – Мінск, 2008.

РГАДА Ф. 389, спр. 560 – Расійскі дзяржаўны архіў старажытных актаў (Масква). – Ф. 389 («Литовская Метрика»). – Воп. 1. – Ч. 1. – Спр. 560.

Ревякина 1977 – Ревякина, Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. / Н. В. Ревякина. – М., 1977.

Реестр всем книгам – Реестр всем книгам, которые оказались при проверке Библиотеки бывшего Щучинского пиарского монастыря // отдел рукописей науч. б-ки Вильнюс. ун-та, ф. 3, д. 154.

Рекуц 1996 – Рекуц, И. Ф. Униатство и духовная культура Беларуси: учеб. пособ. для студентов филос.-эконом. и ист. фак-тов по одноименному спецкурсу / И. Ф. Рекуц. – Минск: Белгосуниверситет, 1996. – 44 с.

РИБ-6 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою коммиссіею. – СПб., 1880. – Т. 6: Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI–XV в.). – 680 с.

РИБ-27 1910 – Русская историческая библиотека. – СПб.: Сенатская типография, 1910. – Т. 27: Литовская Метрика. Отдел 1. Часть 1. Книги записей. Т. 1.

Рикёр 2004 – Рикёр, Поль. Память, история, забвение / ред. Л. Б. Комиссарова; пер. И. И. Блауберг [и др.]. – М.: Изд-во гуманит. лит., 2004. – 728 с.

Рогалев 1994 – Рогалев, А. Ф. Белая Русь и белорусы (В поисках истоков) / А. Ф. Рогалев. – Гомель, 1994. – 167 с.

Рогалев 1996 – Рогалев, А. Ф. Этнические и географические названия как источник для изучения этноязыковой истории: (На материале Беларуси) / А. Ф. Рогалев: автореф. дис. ... филол. наук: 10.02.19 / Белорус. гос. ун-т. – Минск, 1996.

Рогов 1963 – Рогов, А. И. Древнерусские переводы «Хроники» Стрыйковского / А. И. Рогов // Археографический ежегодник за 1962 год (к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова). – М.: Наука, 1963. – С. 206–214.

Рогов 1965 – Рогов, А. И. Maciej Stryjkowski i historiografia ukraińska XVII wieku / А. И. Рогов // Slavia Orientalis. – Warszawa, 1965. – R. XIV, N 3. – S. 311–329.

Рогов 1966 – Рогов, А. И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения. (Стрыйковский и его «Хроника») / А. И. Рогов. – М.: Наука, 1966. – 310 с.

Рогов 1967 – Рогов, А. И. Стрыйковский и русская историография первой половины XVIII в. / А. И. Рогов // Источники и историография славянского средневековья. Сб. ст. и материалов. – М.: Наука, 1967. – С. 145–157.

Рогов 1976 – Рогов, А. И. Основные особенности развития русско-польских культурных связей в эпоху Возрождения / А. И. Рогов // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения / под ред. акад. Б. А. Рыбакова. – М.: Наука, 1976. – С. 166–175.

Романов 1891 – Романов, Е. Р. Белорусский сборник / Е. Р. Романов. – Витебск, 1891. – Вып. IV: Сказки космогонические и культурные. – С. 174–176.

Россия XV–XVII вв. 1986 – Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. – Л.: Лениздат, 1986. – 543 с.

Роткирх 1985 – Роткирх, В. Полная литовская мифология и свод мнений различных авторов о ней. Т. 1–3 / В. Роткирх // Аддзел рукапіснай Расійскай Акадэміі навук у Санкт-Пецярбургу: Ф 31. – воп. 5. – адз. зах. 2.

Русско-белорусские связи 1963 – Русско-белорусские связи. Сб. док. (1570 – 1667 гг.). – Минск: Высш. шк., 1963. – 535 с.

Русско-белорусские связи 1972 – Русско-белорусские связи во второй половине XVII в. (1667–1686 гг.). Сб. док. – Минск: Изд-во БГУ, 1972. – 375 с.

Рэлігія і царква на Беларусі 2001 – Рэлігія і царква на Беларусі: энцыкл. давед. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2001. – 368 с.

Саверчанка 1989 – Саверчанка, І. В. Гімнаграфічная спадчына Ф. Скарыны: пошукі і праблемы / І. В. Саверчанка // Беларус. літ. – Мінск, 1989. – Вып. 17. – С. 24–36.

Саверчанка 1992a – Саверчанка, І. В. Канцлер Вялікага Княства: Леў Сапега / І. В. Саверчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 64 с.

Саверчанка 1992b – Саверчанка, І. В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. / І. В. Саверчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 254 с.

Саверчанка 1993a – Саверчанка, І. В. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І. В. Саверчанка. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – 223 с.

Саверчанка 1993b – Саверчанка, І. В. На сумежжы культур: Рэнесанс, Рэфармацыя і ранняе барока / І. В. Саверчанка // Нарысы па гісторыі беларуска-рускіх літаратурных сувязей. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 1. – С. 87–203.

Саверчанка 1993c – Саверчанка, І. Што такое Вялікае Княства Літоўскае? / І. Саверчанка // 100 пытанняў і адказаў з гісторыі Беларусі / уклад. І. Саверчанка, Зм. Санько. – Мінск: Звязда, 1993. – С. 26–27.

Саверчанка 1994a – Саверчанка, І. В. Апостал яднання і веры: Язэп Руцкі / І. В. Саверчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – 67 с.

Саверчанка 1994b – Саверчанка, І. В. «Сцерагчы спакой Айчыны»: Леў Сапега / І. В. Саверчанка // Вяртання маўклівая споведзь. – Мінск: Выш. шк., 1994. – С. 40–54.

Саверчанка 1994c – Саверчанка, І. В. Ля вытокаў Рэфармацыі на Беларусі: Мікалай Радзівіл Чорны / І. В. Саверчанка // Вяртання маўклівая споведзь. – Мінск, 1994. – С. 29–40.

Саверчанка 1996 – Саверчанка, І. Апалогія і крытыка уніі ў публіцыстыцы канца XVI – сярэдзіны XVII ст. / І. Саверчанка // Наш Радавод. Кн. 7: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўска-

га і Беларусі. XIII–XX стст.», Гродна, 3–5 ліп. 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – С. 345–347.

Саверчанка 1998a – Саверчанка, І. В. Литература Белоруссии эпохи Возрождения и немецкая реформационная мысль / І. В. Саверчанка // Weissrussland und der Westen. – Dresden, 1998. – S. 121–143.

Саверчанка 1998b – Саверчанка, І. В. Aurea mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока / І. В. Саверчанка. – Мінск: Тэхналогія, 1998. – 319 с.

Саверчанка 2003 – Саверчанка, Н. С. Правененцыі ў заходнееўрапейскіх кнігах другой паловы XVI ст. Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі. Шляхі фарміравання калекцыі / Н. С. Саверчанка // Здабыткі: дакументальныя помнікі Беларусі / Нац. б-ка Беларусі; склад.: Л. Г. Кірухіна, Т. І. Рошчына. – Мінск, 2005. – Вып. 7: матэрыялы Трэціх Міжнар. Кнігазнаўчых чытанняў «Кніга Беларусі: Повязь часоў» (Мінск, 16–17 вер. 2003 г.). Секцыя 2: Беларус. гіст. кнігазборы ў часе і прасторы. – С. 130–139.

Саверчанка 2004 – Саверчанка, Н. С. Заходнееўрапейскія старадрукі другой паловы XVI ст. у фондах Нацыянальнай бібліятэкі Беларусі / Н. С. Саверчанка // Здабыткі: Дак. помнікі на Беларусі / Нац. б-ка Беларусі; склад.: Л. Г. Кірухіна, Т. І. Рошчына. – Мінск, 2004. – Вып. 6. – С. 100–113.

Саверчанка 2006 – Саверчанка, Н. С. Заходнееўрапейскія філасофскія выданні эпохі Адраджэння на Беларусі / Н. С. Саверчанка // Здабыткі: дакументальныя помнікі на Беларусі / Нац. б-ка Беларусі; склад.: Л. Г. Кірухіна, Т. І. Рошчына. – Мінск, 2006. – Вып. 8. – С. 78–92.

Саверчанка 2007 – Саверчанка, Н. С. Заходнееўрапейскія гістарычныя выданні XV – XVI стст. у Беларусі / Н. С. Саверчанка // Гісторыя: праблемы выкладання – 2007. – № 1 (55). – С. 9–15.

Сагановіч 1991 – Сагановіч, Г. «Белая Русь» паводле Тацішчава / Г. Сагановіч // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 168–172.

Сагановіч 1992 – Сагановіч, Г. М. Да гісторыі назвы «Белая Русь» / Г. М. Сагановіч // Старонкі гісторыі Беларусі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – С. 63–73.

Сагановіч 1995 – Сагановіч, Г. М. Невядомая вайна: 1654–1667 / Г. М. Сагановіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1995. – 145 с.

Сагановіч 1996 – Сагановіч, Г. М. Царкоўная вунія 1596 г. і пытанне нацыянальнай тоеснасці беларусаў у XVIII ст. / Г. М. Сагановіч // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 353–357.

Сагановіч 1999 – Сагановіч, Г. Дзесяць вякоў беларускай гісторыі 862–1918: Падзеі. Даты. Ілюстрацыі / Г. Сагановіч, Ул. Арлоў. – Вільня: Наша Будучыня, 1999. – 223 с.

Сагановіч 2003 – Сагановіч, Г. Прывід нацыі ў імгле стэрэатыпаў / Г. Сагановіч // Беларус. Гіст. Агляд. – 2003. – Т. 10. – Сш. 1–2. – С. 297–298.

Санько 1991 – Санько, С. Загадкавая краіна Артанія / С. Санько, Х. Кашкурэвіч // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 172–180.

Санько 1994 – Санько, С. Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі / С. Санько // Kryuja: Crivica. Baltica. Indogermanica. – 1994. – № 1. – С. 5–24.

Санько 2005 – Санько, С. Імёны Бацькаўшчыны. Крыўя / С. Санько // Druvis. – 2005. – № 1. – С. 7–17.

Сапега 1989 – Сапега, Л. Прадмовы / Л. Сапега // Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент. / Беларус. Сав. Энцыкл; рэдкал.: І. П. Шамякін [і інш.]. – Минск: БелСЭ, 1989. – С. 42–45.

Сапега 2008 – Сапега, Л. Зварот да ўсіх станаў Вялікага Княства Літоўскага / Л. Сапега // Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / уклад., прадм., камент. І. Саверчанкі. – Мінск, 2007. – С. 252–253.

СБГПЗБ-1 – Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – Т. 1: А–Г. – 512 с.

Сборник документов 1865 – Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (Из ист. материалов, помещ. в «Вестнике Западной России»). – Вильна, 1865. – Вып. 1. – 132 с.

Сборник документов 1866 – Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (Из ист. материалов, помещ. в «Вестнике Западной России», и из др. печ. источников). – Вильна: Тип. губ. правл. 1866. – Вып. 2. – 281, VIII с.

Сборник статей 1885 – Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России / сост. С. Шолкович. – Вильна, 1885. – Вып. 1. – 325 с.

Свежинский 1989 – Свежинский, В. М. Факторы формирования языка скорининских изданий / В. М. Свежинский // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: Сб. науч. тр. – Минск: Выш. шк., 1989. – С. 97–100.

Свяжынскі 1990 – Свяжынскі, У. М. «Гістарычныя запіскі» Ф. Еўлашоўскага / У. М. Свяжынскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 123 с.

Седов 2000 – Седов, В. В. Голядь / В. В. Седов // Iš baltų kultūros istorijos: skiriama Adolfo Tautavičiaus 75-mečiui. – Vilnius: Diemedis, 2000. – P. 75–84.

Семенчук 1998 – Семенчук, А. Фольклорные традиции Великого Княжества Литовского в польских хрониках XVI века / А. Семенчук // Senosios rastijos ir tautosakos saveika: kulturine Lietuvos Didziosios Kunigaikstystes patirtis / Senoji Lietuvos literature. 6 knyga. – Vilnius, 1998. – S. 198–213.

Семянчук 1995 – Семянчук, А. Мацей Стрыйкоўскі ў Вялікім княстве Літоўскім / А. Семянчук // Спадчына. – 1995. – № 1.

Семянчук 1999 – Семянчук, А. Ігнат Даніловіч як даследчык беларускалітоўскіх летапісаў / А. Семянчук // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Białystok, 1999. – N 11.

Семянчук 2000 – Семянчук, А. А. Беларуска-літоўскія летапісы і польскія хронікі: вучэб. дапам. для студ. гуманіт. фак. вышэйш. навуч. устаноў / А. А. Семянчук. – Гродна: ГрДУ, 2000. – 161 с.

Семянчук 2002a – Семянчук, А. Роля рымскай легенды ў фармаванні дзяржаўнай ідэалогіі Вялікага Княства Літоўскага / А. Семянчук // Białoruskie Zeszyty Historyczne = Беларус. гіст. зб. – 2002. – Вып. 18. – С. 178–184.

Семянчук 2002b – Семянчук, А. Удзел Мацея Стрыйкоўскага ў Інфлянцкай вайне / А. Семянчук // Castrum, urbs et bellum: Зб. навук. прац. – Баранавічы, 2002. – С. 342–349.

Сергеевич 1910 – Сергеевич, В. И. Лекции и исследования по древней истории русского права / В. И. Сергеевич. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1910. – 667 с.

Серебряная 2006 – Серебряная, О. Экзистенциальная аналитика истории (1998–2006). Автореф. с маргиналиям / О. Серебряная // Неприкосновенный запас. – 2006. – № 6(50). – Рэжым доступу: http://www.intelros.ru/index.php?newsid= 300.

Скарга 1882 – Скарга, П. O iednosci kosciola Bozego pod iednym pasterzem. Y o Greckim od tey iednosci odstapieni / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Кн. 2 (Рус. ист. б-ка. – Т. 7). – С. 223–526.

Скарына 1519а – Скарына, Ф. Предословие доктора Франъциска Скорины с Полоцька въ книги первыи царств / Ф. Скарына // Книги первыи царств починаються. – Прага, 1519. – Арк. 4.

Скарына 1519b – Скарына, Ф. Предословие доктора Франъциска Скорины с Полоцька в книги «Судей Ізраилевых» / Ф. Скарына // Книга судей, еже от евреи называются «Шофтим». – Прага, 1519.

Скарына 1519с – Скарына, Ф. Сказание во первые книги Моисеовы, рекомые «Бытья» доктора Франъциска Скорины / Ф. Скарына // Книги Моисеовы. – Прага, 1519.

Скарына 1969 – Скарына, Ф. Прадмовы і пасляслоўі / Ф. Скарына. – Мінск: Навука і тэхніка, 1969. – 238 с.

Скарына 1990 – Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / Ф. Скарына; уступ арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А. Ф. Коршунава, паказальнікі А. Ф. Коршунава, В. А. Чамярыцкага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 207 с.

Скарына 2008 – Скарына, Ф. Выбр. тв. / Ф. Скарына; уклад., прадм., пер. на бел. мову І. В. Саверчанкі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 110 с.

Скарына і яго эпоха 1990 – Скарына і яго эпоха / В. А. Чамярыцкі [і інш.]; рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 482 с.

Слова 1985 – Слова пра паход Ігаравы. – Мінск, 1985.

Сматрыцкі 1994 – Сматрыцкі, М. Трэнас, альбо Плач Святой Усходняй Царквы / М. Сматрыцкі // Крыніца. – 1994. – № 11.

Смотрыцкі 1618 – Смотрыцкі, М. Грамматіка словенския правилное синтагма, потщанием многогрешного мниха Мелетия Смотрицкого, Братцва... Виленского при храме Сошествия Присвятого животворящего Духа... – В Евью, 1618. – Л. 12.

Соболевский 1980 – Соболевский, А. И. История русского литературного языка / А. И. Соболевский / ред. А. А. Алексеев. – Л.: Наука, 1980. – 194 с.

Собрание государственных и частных актов 1858 – Собрание государственных и частных актов, касающихся истории Литвы и соединенных с нею владений (от 1387 до 1710 года). – Вильно, 1858. – С. 9.

Сокол 1974 – Сокол, С. Ф. Социологическая и политическая мысль Белоруссии во второй половине XVI в. / С. Ф. Сокол. – Минск, 1974.

Сокол 1977 – Сокол, С. Ф. Идеи свободы личности в гуманистической мысли Белоруссии XVI в. / С. Ф. Сокол // Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период). – Минск: Наука и техника, 1977. – С. 28–35.

Сокол 1984 – Сокол, С. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. / С. Ф. Сокол; науч. ред. И. А. Юхо; АН Белорус. ССР, Ин-т философии и права. – Минск: Наука и техника, 1984. – 189 с.

Соколов 1964 – Соколов, В. В. Философия Спинозы и современность / В. В. Соколов. – М., 1964.

Соколов 1984 – Соколов, В. В. Европейская философия XV–XVII веков: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / В. В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1984. – 448 с.

Соловьев 1989 – Соловьев, В. С. Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев // Соловьев, В. С. Собр. соч.: в 2 т. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – Т. 1.

Соловьев 1990 – Соловьев, В. С. Избранное / В. С. Соловьев; сост. А. В. Гулыги, С. Л. Кравца; вступ. ст. А. В. Гулыги; примеч. С. Л. Кравца. – М.: Сов. Россия, 1990. – 496 с.

Соловьев 1991 – Соловьев, А. Великая, Малая и Белая Русь / А. Соловьев // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 40–66.

Сопиков 1813–1821 – Сопиков, В. С. Опыт российской библиографии, или Полный словарь сочинений и переводов, напечатанных на славянском и российском языках от начала заведения типографий до 1813 года / В. С. Сопиков. – СПб., 1813–1821. – С. 168.

Сорокин 1992 – Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

Спиноза 1967 – Спиноза, Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза // Спиноза, Б. Избр. соч.: в 2 т. – М., 1967. – Т. 2.

Спиридонов 1996 – Спиридонов, М. Ф. «Литва» и «Русь» в Беларуси в 16 в. / М. Ф. Спиридонов // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII–XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 206–211.

Спісанне 1903 – «Спісанне супраць лютараў» (1580) // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб., 1903. – Т. 19. – Стб. 47–182. – (Рус. ист. б-ка).

Срезневский 1989 – Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка. – М.: Книга, 1989. – Т. 3, ч. 1: Р – С. – 910 с.

Сталин 1946 – Сталин, И. В. Собр. соч. / И. В. Сталин. – М., 1946. – Т. 2.

Сталин 1947 – Сталин, И. В. Октябрьский переворот и национальный вопрос / И. В. Сталин // Сталин И. В. Собр. соч. – М., 1947. – Т. 4.

Станкевіч 1928 – Станкевіч, Ад. Беларуская мова ў школах Беларусі XVI і XVIII ст. / Ад. Станкевіч. – Вільня, 1928.

Станкевіч 1929 – Станкевіч, Ад. Родная мова ў святынях / Ад. Станкевіч. – Вільня, 1929.

Станкевіч 1942 – Станкевіч, Я. Крывія-Беларусь у мінуласьці / Я. Станкевіч. – Мінск, 1942. – С. 1–70.

Станкевіч 1951 – Станкевіч, Я. Кароткі начырк гісторыі Крывіч-Беларусі / Я. Станкевіч // Веда. – Нью-Ёрк, 1951. – люты–сак. – С. 33–56; крас.–чырв. – С. 65–90.

Станкевіч 1956 – Станкевіч, Я. Савецкае хвальшаваньне гісторыі Беларусі / Я. Станкевіч. – Мюнхен, 1956. – С. 1–166.

Станкевіч 1978 – Станкевіч, Я. Нарысы зь гісторыі Вялікалітвы – Беларусі / Я. Станкевіч. – Нью-Джэрзі: Крывіцкае (Вялікалітоўскае) Навуковае Таварыства Пранціша Скарыны, 1978. – 106 с.

Старажытная беларуская літаратура 2007 – Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / уклад., прадм., камент. І. Саверчанкі. – Мінск: Кнігазбор, 2007. – 608 с.

Старасценка 1996a – Старасценка, В. Талерантнасць як фактар нацыянальнай самасвядомасці беларусаў у XVI – першай палове XVII ст. / В. Старасценка // Полацк: карані нашага радавода / Полацкі дзярж. ун-т; рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Полацк: ПГУ, 1996. – С. 120–125.
Старасценка 1996b – Старасценка, В. Самаідэнтыфікацыя беларусаў у помніках палемічнай літаратуры канца XVI – першай чвэрці XVII стст. / В. Старасценка // Брэсцкая унія 1596 г.: гісторыя і культура (Тэматычны зб. навук. прац) / навук. рэд. С. А. Яцкевіч. – Брэст, 1996. – С. 29–31.
Старасценка 2003 – Старасценка, В. У. Фама Іяўлевіч / В. У. Старасценка // Весн. МДУ імя А. А. Куляшова. – 2003. – № 1. – С. 198–201.
Старасценка 2008a – Старасценка, В. У. Ідэі вальнадумства і свабоды рэлігіі ў айчыннай думцы эпохі Сярэднявечча / В. У. Старасценка // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. – Т. 1: Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэдкал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – С. 440–470.
Старасценка 2008b – Старасценка, В. У. Перадумовы фарміравання нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа / В. У. Старасценка // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. – Т. 1: Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]; рэдкал.: В. Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – С. 400–414.
Старостенко 1996a – Старостенко, В. В. История общественно-философской мысли Средневековья и Возрождения в Беларуси: учеб. пособие / В. В. Старостенко. – Могилев: МГПИ им. А. А. Кулешова, 1996. – 80 с.
Старостенко 1996b – Старостенко, В. В. Полемическая литература как источник изучения процесса становления национального самосознания белорусов / В. В. Старостенко // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII – XX стст.» (Гродна, 3–5 ліп. 1996 г.) / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 220–223.
Старостенко 1998a – Старостенко, В. В. Становление понятия «Белая Русь» и Могилевщина / В. В. Старостенко // Магілёўская даўніна. – 1998. – № 6. – С. 39–58.
Старостенко 1998b – Старостенко, В. Понятие «Белая Русь» в источниках по конфессиональной истории конца XVI – середины XVII вв. / В. Старостенко // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: матэрыялы III Міжнар. навук. канф. – Полацк: Полацкі гіст.-культ. музей-запаведнік, ПДУ, 1998. – С. 295–299.
Старостенко 1998c – Старостенко, В. В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича: Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилёва и Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 1998. – 60 с.
Старостенко 1998d – Старостенко, В. В. Национальная самоидентификация и проблемы национальной жизни белорусов в творчестве И. Потея / В. В. Старостенко // Этнасацыяльныя і культурныя працэсы ў Заходнім рэгіёне Беларусі: Гісторыя і сучаснасць: матэрыялы рэспубл. навук. канф., Гродна, 5–6 снеж. 1997 г. / ГрДУ імя Я. Купалы; пад рэд. І. П. Крэня. – Гродна, 1998. – С. 222–224.
Старостенко 1999 – Старостенко, В. В. Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI–XVII вв.: Очерки истории. Учеб. пособие / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 1999. – 112 с.

Старостенко 2000 – Старостенко, В. В. Идеи национального самосознания в белорусской мысли раннего Возрождения / В. В. Старостенко // Весн. МДУ імя А. А. Куляшова. – 2000. – № 4. – С. 3–8.
Старостенко 2001a – Старостенко, В. В. Развитие идей национального самосознания в ренессансно-гуманистической мысли Беларуси второй половины XVI века / В. В. Старостенко // Весн. МДУ імя А. А. Куляшова. – 2001. – № 4. – С. 10–17.
Старостенко 2001b – Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X–XVII вв.) / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2001. – 200 с.
Старостенко 2002 – Старостенко, В. В. Проблемы религии и свободы совести в полемике вокруг Брестской унии / В. В. Старостенко // Весн. МДУ імя А. А. Куляшова. – 2002. – № 4. – С. 10–17.
Старостенко 2004 – Старостенко, В. В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2004. – 266 с.
Старостенко 2005 – Старостенко, В. В. Общественная и философская мысль в Беларуси X–XVII вв.: учеб. пособие. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2005. – 216 с.
Старостенко 2006a – Старостенко, В. В. Парадигмы становления национального самосознания белорусского народа в отражении отечественной мысли X–XVII веков / В. В. Старостенко // Вестн. Полоцкого гос. ун-та. Сер. А. Гуманит. науки. – 2006. – № 1. – С. 20–24.
Старостенко 2006b – Старостенко, В. В. Свободомыслие и свобода совести в эпоху отечественного Ренессанса / В. В. Старостенко // Философия как самопонимание культуры и посредник в диалоге культур: материалы Междунар. науч. конф. (Минск, 9–10 нояб. 2006 г.) / науч. ред.: В. Н. Новиков [и др.]. – Минск: Белорус. наука, 2006. – С. 326–329.
Статут 1855 – Статут Великого княжества Литовского 1566 г. // Временник императорского московского общества истории и древностей российских. – М., 1855. – Кн. 23.
Статут 1960 – Статут Великого княжества Литовского 1529 г. Текст. – Минск: Изд-во АН БССР, 1960. – 254 с.
Статут 1989 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент. / Беларус. Сав. Энцыкл.; рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелСЭ, 1989. – 573 с.
Статут 2002 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 / пер. на бел. мову А. С. Шагун. – Мінск: Беларусь, 2002. – 207 с.
Статут 2003 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 года / Т. І. Доўнар, У. М. Сатолін, Я. А. Юхо; Рэдкал.: Т. І. Доўнар [і інш.]. – Мінск: ТАА «Тэсей», 2003. – 350 с.
Стаф 2002 – Стаф, И. К. Изображение книги и проблема авторства в издательской деятельности Антуана Верара / И. К. Стаф // Книга в культуре Возрождения. – М.: Наука, 2002.
Степанов 1993 – Степанов, Ю. С. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия / Ю. С. Степанов, С. Г. Проскурин. – М.: Наука, 1993. – 158 с.
Степанова 2000 – Степанова, Л. Г. Итальянская лингвистическая мысль XIV–XVI веков / Л. Г. Степанова. – СПб.: Рос. христианский гуманит. ин-т, 2000. – 504 с.

Стратий 1981 – Стратий, Я. М. Проблемы натурфилософии и философской мысли Украины XVII в. / Я. М. Стратий.– Киев: Наук. думка, 1981. – 208 с.

Сухов 1983 – Сухов, А. Д. Прогресс и история / А. Д. Сухов. – М.: Мысль, 1983. – 111 с.

Тарасаў 1993 – Тарасаў, К. Памяць пра легенды: Постаці беларус. мінуўшчыны / К. Тарасаў. – 2-е выд., дап. – Мінск: Полымя, 1993. – 270 с.

Тацит 2001 – Тацит, Публий Корнелий. О происхождении германцев и местоположении германцев / ред. А. С. Бобович; перев. Мария Сергеенко и Ананий Бобович // Тацит, Публий Корнелий. Анналы; Малые произведения; История: пер. с лат. – М.: АСТ – Науч.-изд. центр «Ладомир», 2001. – С. 458–482.

Теплова 1997 – Теплова, В. А. Брестская церковная уния. Предыстория, причины и следствия / В. А. Теплова // Уния в документах: Сб. / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 26–60.

Титаренко 1974 – Титаренко, А. И. Структуры нравственного сознания: опыт этико-филос. исследования / А. И. Титаренко. – М.: Мысль, 1974.

Тихонравов 1898 – Тихонравов, Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский / Н. С. Тихонравов // Тихонравов, Н. С. Соч. – М., 1898 – Т. 2.

Ткачоў 1994 – Ткачоў, М. А. Вайна Расіі з Рэччу Паспалітай 1654 –1667 / М. А. Ткачоў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Б. І. Сачанка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1994. – Т. 2. – С. 189–200.

Токць – Токць, С. Беларуская вёска на мяжы эпох. Змены этнічнай самасвядомасці сялянства ва ўмовах распаду традыцыйнага аграрнага грамадства (па матэрыялах Гарадзеншчыны 19 – першай трэці 20 ст.) / С. Токць [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: // http://autary.iig.pl/tokc/knihi_vioska_02.htm.

Толочко 1992 – Толочко, А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко. – Киев: Наукова думка, 1992. – 246 с.

Толочко 1996 – Толочко, О. Украïнский переклад «Хронікі…» Мацея Стрыйковського з колекціï О. Лазаревського та історіографічні пам'ятки XVII століття (Украïнський Хронограф і «Сінопсіс») / О. Толочко // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1996. – Т. 221. – С. 158–181.

Топоров 1979 – Топоров, В. Н. Прусский язык. Словарь. Е – Н / В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1979. – 352 с.

Топоров 1983a – Топоров, В. Н. Галинды в Западной Европе / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М.: Наука, 1983. – С. 129–140.

Топоров 1983b – Топоров, В. Н. Новые работы о следах пребывания пруссов к западу от Вислы / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования. 1982. – М.: Наука, 1983. – С. 263–273.

Топоров 1991 – Топоров, В. Н. Функция границы и образ «соседа» в становлении этнического самосознания (русско-балтийская перспектива) / В. Н. Топоров // Сов. славяноведение. – 1991. – № 1. – С. 29–37.

Трубачев 2003 – Трубачев, О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистич. исследования / О. Н. Трубачев; отв. ред. Н. И. Толстой. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2003. – 489 с.

Турчинович 1857 – Турчинович, О. Обозрение истории Белоруссии с древнейших времен / О. Турчинович. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1857. – 303 с.

У истоков 1959 – У истоков русского книгопечатания: исслед. и материалы / под ред. М. Н. Тихомирова [и др.]. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 267 с.

Уайт 1994 – Уайт, Ф. Л. Што ёсць нацыянальнасць? / Ф. Л. Уайт // Беларус. гіст. агляд. – Мінск, 1994. – Т. 1. – Сш. 1.

Улащик 1985 – Улащик, Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания / Н. Н. Улащик. – М.: Наука, 1985. – 262 с.

Улащик 1991 – Улащик, Н. Белая и Черная Русь в «Кронике» Матвея Стрыйковского / Н. Улащик // Імя тваё Белая Русь / уклад. Г. М. Сагановіч. – Мінск: Полымя, 1991. – С. 101–106.

Уния в документах 1997 – Уния в документах: Сб. / сост. В. А. Теплова, В. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.

Успенский 2000 – Успенский, Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки рус. культуры, 2000. – 144 с.

Философия эпохи 1983 – Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М., 1983.

Философская мысль 1982 – Философская мысль в Киеве. – Киев: Наук. думка, 1982. – 357 с.

Філіповіч 1887 – Філіповіч, А. Діарыуш, або Спісак деев правдивых в справе помножения и объяснения веры православное голошений ... Року 1646 / А. Філіповіч // Памятники полемической литературы Западной Руси. – Кн. 1. – СПб., 1887. – (Рус. ист. б-ка. – Т. 4).

Флоровский 1946 – Флоровский, А. В. Чешская библия в истории русской культуры и письменности (Фр. Скорина и продолжатели его дела) / А. В. Флоровский // Sbornik filolog. v Prahe. – 1946. – Т. 12. – № 4.

Франкскае грамадства 2001 – Франкскае грамадства ў VI ст. Зб. дакументаў / склад. І. А. Еўтухоў, В. У. Шылай. – Мінск: БДУ, 2001. – 60 с.

Франциск Скорина и его время 1990 – Франциск Скорина и его время: Энцикл. справочник / Белорус. Сов. Энцикл.; редкол. И. П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]. – Минск: БелСЭ, 1990. – 631 с.

Францыск Скарына 1988 – Францыск Скарына. Зб. дакументаў і матэрыялаў / прадм., уклад., паказ. В. І. Дарашкевіча. – Мінск: Навука і тэхніка, 1988. – 349 с.

Францыск Скарына 1990 – Францыск Скарына: Жыццё і дзейнасць: Паказ. літ. / склад. Я. Л. Неміроўскі, Л. А. Осіпчык; рэд. А. І. Мальдзіс. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 269 с.

Францыск Скарына і яго час 1988 – Францыск Скарына і яго час: Энцыкл. давед. – Мінск: БелСЭ, 1988. – 608 с.

Хазина 2002 – Хазина, А. В. Эллинизм и варвары: открытие Посидония / А. В. Хазина // Античный мир и археология. – Саратов, 2002. – Вып. 11. – С. 37–39.

Харлампович 1899 – Харлампович, К. Западно-русские православные школы XVII и начала XVIII века, отношение к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви / К. Харлампович. – Казань, 1899.

Хвостова 2009 – Хвостова, К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма / К. В. Хвостова. – СПб.: Алетейя, 2009. – 206 с.

Хёйзинга 2002 – Хёйзинга, Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – 3-е изд., испр. / пер. с нидерланд. Д. В. Сильвестрова. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 544 с.

Хлодовский 1985 – Хлодовский, Р. И. Франческо Петрарка и гуманизм Треченто / Р. И. Хлодовский // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1985. – Т. 3. – С. 68–77.

Хроника Быховца 1966 – Хроника Быховца – М.: Наука, 1966. – 152 с.
Хрэстаматыя 1959 – Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры / склаў А. Ф. Коршунаў. – Мінск: Дзярж. вуч.-пед. выд-ва М-ва Асветы БССР, 1959. – 473 с.
Цанн-кай-си 2009 – Цанн-кай-си, Фёдор. Маркс о гуманизме как решении «загадки истории» / Фёдор Цанн-кай-си, Людмила Андреева // Ежеквартальник «Здравый смысл» / ред. Валерий Кувакин [Электронный ресурс]. – 2009. – № 2 (51). – Режим доступа: http://www.atheismru.narod.ru/humanism/journal/51/zann_andr.htm.
Цветаев 1888 – Цветаев, Дм. Памятники к истории протестантизма в России / Дм. Цветаев, – М., 1888.
Цітоў 1996 – Цітоў, В. С. Этнаграфічная спадчына. Беларусь. Краіна і людзі: Вучэб.-метад. дапам. / В. С. Цітоў. – Мінск: Беларусь, 1996. – 208 с.
Цітоў 1997 – Цітоў, В. Беларусь на гістарычных картах: Эвалюцыя паняцця / В. Цітоў // Беларусіка = Albaruthenica 6. Беларусь паміж Усходам і Захадам: Праблемы міжнацыян., міжрэлігійн. і міжкульт. узаемадзеяння, дыялогу і сінтэзу. Ч. 1 / рэд. Ул. Конан [і інш.]. – Мінск: ННАЦ імя Ф. Скарыны, 1997. – С. 42–46.
Цукерман 1978 – Цукерман, А. Я. Помнік эпохі Рэфармацыі і Адраджэння: [Письма С. Будного к Г. Буллингеру] / А. Я. Цукерман, С. А. Падокшын // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1978. – № 5.
Цукерман 1980 – Цукерман, А. Я. Философская мысль Белоруссии середины XVIII века / А. Я. Цукерман. – Минск, 1980.
Цяпінскі 1576 – Цяпінскі, В. Предмова. Василей Тяпинский зацной монархии словенской, а злашча богобойным ласка и покой от Бога Отца и Пана нашего Ісуса Христа [1576] / В. Цяпінскі // Рукапіс РНБ у Санкт-Пецярбургу, ф. Пагодзіна I. I. N 29. Арк. 267 адв. – 270 адв.
Чаквин 1990 – Чаквин, И. В. Из истории становления национального самосознания белорусов (XIV–XX вв.) / И. В. Чаквин, П. В. Терешкович // Сов. этнография. – 1990. – № 6. – С. 42–54.
Чаквін 1985 – Чаквін, І. Гістарычная этнаніміка Палесся // Вест. Акад. навук Беларус. ССР. Сер. грамад. навук. – 1985. – № 4. – С. 79–80.
Чаквін 1989 – Чаквін, І. У. Да пытання аб этнічнай самасвядомасці беларусаў у часы Скарыны / І. У. Чаквін // Спадчына Скарыны: Зб. матэрыялаў першых Скарынаўскіх чытанняў (1986) / укл. А. І. Мальдзіс. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – С. 39–49.
Чаквін 1990 – Чаквін, І. У. Этнаграфія беларусаў эпохі Скарыны: сямейны і грамад. побыт, матэрыяльная і духоўная культура / І. У. Чаквін // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 71–156.
Чаквін 1997 – Чаквін, І. Нацыя ліцвінаў у этнагенезе беларусаў: Параўн.-тыпалагіч. і гіст. аспекты / І. Чаквін // Беларусіка = Albaruthenica 6. Беларусь паміж Усходам і Захадам: Праблемы міжнац., міжрэлігійн. і міжкульт. узаемадзеяння, дыялогу і сінтэзу. Ч. 1 / рэд. Ул. Конан [і інш.]. – Мінск: ННАЦ імя Ф. Скарыны, 1997. – С. 37–41.
Чалоян 1968 – Чалоян, В. К. Восток – Запад (преемственность в философии античного и средневекового общества) / В. К. Чалоян. – М.: Наука, 1968. – 223 с.
Чамярыцкі 1969 – Чамярыцкі, В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры: узнікненне і літ. гісторыя першых зводаў / В. А. Чамярыцкі; рэд. Я. С. Лурье. – Мінск: Навука і тэхніка, 1969. – 189 с.

Чамярыцкі 1990 – Чамярыцкі, В. А. Беларуская літаратура на рубяжы эпох / В. А. Чамярыцкі // Скарына і яго эпоха / рэд. В. А. Чамярыцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – С. 209–277.
Чамярыцкі 1995 – Чамярыцкі, В. Першая згадка пра Белую Русь – XIII ст. / В. Чамярыцкі, А. Жлутка // Адраджэнне: Гіст. альманах. – Мінск: Універсітэцкае, 1995. – Вып. 1. – С. 143–152.
Чамярыцкі 1996 – Чамярыцкі, В. Аб нацыянальным самавызначэнні Францішка Скарыны / В. Чамярыцкі // Полацк: карані нашага радавода / Полацкі дзярж. ун-т; рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Полацк, 1996. – С. 78–81.
Чаропка 1995 – Чаропка, В. Гісторыя нашага імя / В. Чаропка. – Мінск: Полымя, 1995. – 96 с.
Чарота 1996 – Чарота, І. А. Ідэалагема «Уніяцтва – нацыянальная рэлігія беларусаў» у сучаснай свядомасці / І. Чарота // Материалы науч.-богослов. конф., посвящ. памяти преподобномученика Афанасия, игумена Брестского, и 400-летию Брестских церковных соборов. Брест, 16–19 сент. 1996 г. – Минск: Православное братство Архистратига Божия Михаила, 1997. – С. 50–54.
Чатырохсотлецьце беларускага друку 1926 – Чатырохсотлецьце беларускага друку. 1525–1925. – Менск: Інбелкульт, 1926. – 356 с.
Чекмонас 1999 – Чекмонас, В. К этимологии литовского этнонима *gùdas* / В. Чекмонас // Linguistica et philologica: Сб. ст. к 75-летию проф. Юрия Владимировича Откупщикова / А. И. Зайцев (отв. ред.). – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – С. 147–154.
Черепанова 2003 – Черепанова, Е. С. Региональный принцип в историко-философском исследовании / Е. С. Черепанова // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманит. науки, философия и компаративистика / ред. проф. А. С. Колесников. – СПб., 2003. – С. 35–38.
Чтоб вовек едины были 1987 – Чтоб вовек едины были. Век XVII / сост., предисл. и коммент. Я. Д. Исаевича. – М.: Молодая гвардия, 1987. – 493 с.
Шаблюк 1996 – Шаблюк, В. У. Сельскія паселішчы Верхняга Панямоння, XIV–XVIII стст. / В. У. Шаблюк; рэд. Я. Г. Звяруга. – Мінск: Беларус. навука, 1996. – 119 с.
Шабульдо 2000 – Шабульдо, Ф. Мацей Стрыйковский как историк Синеводской битвы / Ф. Шабульдо // Kulturu Sankirtos. Skiriama doc. dr. Inges Luksaites 60. meciui. – Vilnius, 2000. – P. 142–156.
Шакун 1994 – Шакун, Л. М. Современные исследователи о языке изданий Ф. Скорины / Л. М. Шакун // Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. – М.: Подвиг, 1994. – С. 66–73.
Шалькевіч 2002 – Шалькевіч, В. Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В. Ф. Шалькевіч. – Мінск: Маладзёжнае навук. суполніцтва, 2002. – 248 с.
Шатон, Падокшын 1981 – Шатон, У. К. Андрэй Волан і яго трактат «Пра шчаслівае жыццё, або Найвышэйшае чалавечае дабро» / У. К. Шатон, С. А. Падокшын // Весці АН Беларусі. Сер. грамад. навук. – 1981. – № 1.
Шахматов 1938 – Шахматов, А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв.: ист. лит. / А. А. Шахматов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. – 372 с.
Шевкина 1972 – Шевкина, Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. / Г. В. Шевкина. – М., 1972.
Ширяев 1991 – Ширяев, Е. Е. Беларусь: Русь Белая, Русь Чёрная и Литва в картах / Е. Е. Ширяев. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 119 с.

Шматов 1990 – Шматов, В. Ф. Искусство книги Франциска Скорины / В. Ф. Шматов. – М.: Книга, 1990. – 207 с.
Экземплярский 1891 – Экземплярский, А. В. Белая Русь / А. В. Экземплярский // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – Пб.: Типолитография И. А. Ефрона, 1891. – Т. 5. – С. 173–174.
Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1993–2003 – Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993–2003.
Энцыклапедыя гісторыі Беларусі Т. 3 – Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 1996. – Т. 3. – 527 с.
Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва – Энцыклапедыя літаратуры і мастацтва Беларусі: у 5 т. – Мінск: БелСЭ, 1984–1987.
Эразм Роттердамский 2001 – Роттердамский, Эразм. Воспитание христианского государя // Роттердамский, Эразм. Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного; Похвальное слово глупости / Эразм Роттердамский; пер. с лат., коммент. А. В. Тарасовой; пер. А. В. Тарасова. – М.: Мысль, 2001. – 366 с. – (Из классического наследия).
ЭСБМ-6 – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / уклад. І. І. Лучыц-Федарэц; рэд. В. У. Мартынаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – Т. 6: Л – М. – 287 с.
Эстетика Ренессанса 1981а – Эстетика Ренессанса: Антология: в 2 т. / сост. и авт. предисл. В. П. Шестаков. – М.: Искусство, 1981. – Т. 1.
Эстетика Ренессанса 1981б – Эстетика Ренессанса: Антология: в 2 т. / сост. и авт. предисл. В. П. Шестаков. – М.: Искусство, 1981. – Т. 2.
ЭСУМ-3 – Етимологічний словник української мови: в 7 т. – Київ: Наук. думка, 1989. – Т. 3: Кора – М. – 552 с.
Эткинд 2001 – Эткинд, Александр. Новый историзм, русская версия / Александр Эткинд // НЛО. Независимый филологический журнал. – М., 2001. – Т. 47.
Этнаграфія беларусаў 1985 – Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 215 с.
Этнаграфія Беларусі 1989 – Этнаграфія Беларусі: Энцыкл. / Беларус. Сав. Энцыкл.; рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелСЭ, 1989. – 575 с.
Юрганов 1998 – Юрганов, А. Л. Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М.: МИРОС, 1998. – 448 с.
Юхо 1978 – Юхо, И. А. Правовое положение населения Белоруссии в XVI в. / И. А. Юхо. – Минск: Изд-во БГУ, 1978. – 143 с.
Юхо 1991 – Юхо, І. Крыніцы беларуска-літоўскага права / І. Юхо. – Мінск: Беларусь, 1991. – 238 с.
Юхо 1992 – Юхо, Я. А. Кароткі нарыс гісторыі дзяржавы і права Беларусі: Вучэб. дапаможнік / Я. А. Юхо. – Мінск: Універсітэцкае, 1992. – 270 с.
Юхо 1993 – Юхо, Я. А. Белая Русь / Я. А. Юхо // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: М. В. Біч [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993. – Т. 1. – С. 492–493.
Янин 1998 – Янин, В. Л. Новгород и Литва. Пограничные ситуации XIII–XV веков / В. Л. Янин. – М.: МГУ, 1998. – 212 с.
Янушкевіч 2007a – Янушкевіч, А. М. Вялікае княства Літоўскае і Інфлянцкая вайна 1558–1570 гг. / А. М. Янушкевіч. – Мінск: Медисонт, 2007. – 356 с.

Янушкевіч 2007b – Янушкевіч, А. М. Палітычная эмансіпацыя шляхты ВКЛ у сярэдзіне XVI ст.: патрэба перагляду праблемы / А. М. Янушкевіч // Ягелоны: дынастыя, эпоха, спадчына: матэрыялы Міжнарн. навук. канф. (8–10 вер. 2006 г., Гальшаны-Навагрудак). – Мінск: Беларус. навука, 2007.
Ясинский 1904 – Ясинский, М. Н. Закупы Русской Правды и памятников западнорусского права / М. Н. Ясинский // Сб. ст. по истории права, посвящ. М. Ф. Владимирскому-Буданову его учениками и почитателями. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1904. – С. 430–460.
Ясинский 1906 – Ясинский, М. Н. «Село» и «вервь» Русской правды / М. Н. Ясинский. – Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, АО печ. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1906. – С. 23.
Яскевіч 1995 – Яскевіч, А. А. Творы Ф. Скарыны: Жанравая структура, філас. погляды, мастацтва слова / А. А. Яскевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1995. – 144 с.
Яскевіч 1998 – Яскевіч, А. Францыск Скарына як духоўны пісьменнік / А. Яскевіч // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў. – Мінск: Беларус. навука, 1998. – С. 64–86.
Яўлевіч 1999 – Яўлевіч, Тумаш. Лябірынт, альбо Заблытаная дарога / Тумаш Яўлевіч / пер. Р. Барадуліна; камент. І. Саверчанкі // Спадчына. – 1999. – № 2. – С. 83–109.
Adams 2001 – Adams, Laurie Schneider. Italian Renaissance Art / Laurie Schneider Adams. – Boulder: Westview Press, 2001. – 432 p.
Ady 1913 – Ady, Cecilia M. Pius II (Aeneas Silvius Piccolomini): The Humanist Pope / Cecilia M. Ady. – London: Methuen & Co., 1913. – 367 p.
Akta 1913 – Akta, to iest sprawy Zboru krzescianskiego Wilenskiego, ktore sie poczeli r. p. 1557 miesiaca decembra dnia 14 // Monumenta Reformationis Polonicae et Lithuanicae. – Wilno, 1913.
Alexandrowicz 1989 – Alexandrowicz, S. Rozwój kartografii Wielkiego Księstwa Litewskiego od XV do połowy XVIII wieku / S. Alexandrowicz. – Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 1989. – 278 s.
Ankersmit 2005 – Ankersmit, Franklin R. Sublime historical experience / Franklin R. Ankersmit. – Stanford: Stanford University Press, 2005. – 481 p.
Archiwum 1885 – Archiwum domu Radziwiłłów // Scriptores rerum Polonicarum. – Kraków, 1885. – T. 8. – S. 178–179.
Assman 1994 – Assman, Aleida. Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis / Aleida Assman, Jan Assman // Die Wirklichkeit der Medien: eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft / Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt, Siegfried Weischenberg (hrsg.). – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994. – S. 114–140.
Avižonis 1982 – Avižonis, K. Lietuvių kilmo iš romėnų teorija XV ir XVI a. / K. Avižonis // Rinktiniai Raštai. – Roma: Lietuvių Katalikų Mokslo Akademija, 1982. – T. III. – P. 245–275.
Axer 2007 – Axer, Jerzy. Central-Eastern Europe / Jerzy Axer (with assistance of Katarzyna Tomaszuk) // A companion to the Classical tradition / Craig Kallendorf (ed.). – Malden, USA – Oxford, UK – Carlton, Australia: Blackwell Publishing, 2007. – P. 132–155.
Bak 2006 – Bak, Janos M. The Customary Law of the Renowned Kingdom of Hungary: A Work in Three Parts (the «Tripartitum») Stephen Werboczy / Janos M. Bak, Peter Banyo and Martyn Rady [Book]. – Budapest: Central European University Press, 2006. – Vol. 1–5.

Baliński 1843 – Baliński, M. Andrzej Wolan, jego życie uczone i publiczne / M. Baliński // Pisma historyczne. – Warszawa, 1843. – T. III.

Baniulytė 2004 – Baniulytė, Aušra. Pacai ar Pazzi? Nauja Palemono legendos versija LDK raštijoje / Aušra Baniulytė // Senoji lietuvos literatūra. – 2004. – XVIII. – P. 140–166.

Bardach 1967a – Bardach, J. «Ryskun» i szpieg. Z dziejow służby wywiadowczej w Wielkim Księstwie Litewskim XVI stolecia / J. Bardach // Zeszyty Naukowe WAP. Seria historyczna. – 1967. – N 15(48). – S. 39–46.

Bardach 1967b – Bardach, J. Kronika Macieja Stryjkowskiego i jej rozpowszechnienie w Rosji / J. Bardach // Przegląd Historyczny. – 1967. – N 2. – S. 326–335.

Bardach 1970a – Bardach, J. Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII w. / J. Bardach. – Warszawa, 1970.

Bardach 1970b – Bardach, J. Maciej Stryjkowski i jego tworczość w świetle najnowszych badań / J. Bardach // Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. – Warszawa, 1970. – S. 68–85.

Bardach 1979 – Bardach, J. Rec.: J. Radziszewska. Maciej Stryjkowski poeta-historyk z epoki Odrodzenia / J. Bardach // Kwartalnik Historyczny. – 1979. – N 86/1. – S. 196–197.

Barszczewski 1845 – Barszczewski, J. Szlachcic Zawalnia czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach / J. Barszczewski. – Petersburg: Karol Kraj, 1845. – T. II. – S. 6–7.

Bartlett 1993 – Bartlett, Robert. The making of Europe: conquest, colonization, and cultural change, 950–1350 / Robert Bartlett. – London: Allen Lane, 1993. – 432 p.

Baryczowa 1936–1937 – Baryczowa, M. Augustyn Rotundus, wójt wileński, pierwszy historyk i apologeta Litwy / M. Baryczowa // Ateneum Wileńskie. – 1936–1937. – R. 10–11. – S. 71–96, 117–172.

Baryczowa 1976 – Baryczowa, M. Augustyn Rotundus Mieleski – pierwszy historyk i apologeta Litwy / M. Baryczowa // Z dziejów polskiej kultury umysłowej w XVI i XVII w. – Wrocław etc.: W–wo PAN, 1976. – S. 77–156.

Bembo 1955 – Bembo, Pietro (1470–1547). Prose della volgar lingua, Pietro Bembo / Marti Mario (Ed.). – Padova: Liviana, 1955. – xxv, 221 p.

Bennett 1993 – Bennett, Brian C. Ideological Accommodation and Reconciliation in a Croatian Community / Brian C. Bennett // Anthropology of East Europe Review. – 1993. – Vol. 11, N 1–2 // Special Issue: War among the Yugoslavs [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http:// condor. depaul. edu/~rrotenbe/aeer/aeer11_1/aeer11_1. html.

Bercovitch 1986 – Bercovitch, Sacvan. Afterword / Sacvan Bercovitch // Ideology and Classical American Literature. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – P. 418–442.

Beresnevičius 2003 – Beresnevičius, Gintaras. Palemono mazgas: Palemono legendos periferinis turinys. Religinė istorinė studija / Gintaras Beresnevičius. – Vilnius: Sapnų sala, 2003. – 110 p.

Beresnevičius 2006 – Beresnevičius, Gintaras. Palemonidai. Lietuvių nacionalinis identitetas ir palemono «romėniškųjų» legendų įtaka jo formavimuisi nuo XVI a. / Gintaras Beresnevičius // Literatūra. – 2006. – T. 48, N 7. – P. 119–128.

Biblia 1563 – Biblia. – Brześć, 1563.

Black 2003 – Black, Jeremy. Italy and the Grand Tour / Jeremy Black. – New Haven; London: Yale University Press, 2003. – xi, 255 pp.

Bloch 1968 – Bloch, Marc Léopold Benjamin. La Société féodale / Marc Léopold Benjamin Bloch. – Paris: A. Michel, 1968. – 704 p.

Boele 1996 – Boele, Otto. The North in Russian Romantic Literature / Otto Boele. – Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1996. – 303 p.

Borek 2002 – Borek, P. Ruś w Kronice Macieja Stryjkowskiego / P. Borek // Szlakami dawnej Ukrainy. – Kraków, 2002.

Bourdieu 1975 – Bourdieu, P. La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison / P. Bourdieu // Sociologie et sociétés. – 1975. – Vol. 7. – P. 91–118.

Bourdieu 1979 – Bourdieu, P. Le Sens pratique / P. Bourdieu. – Paris: Minuit, 1979.

Bourdieu 1992 – Bourdieu, P. An Invitation to Reflexive Sociology / P. Bourdieu, L. Wacquant. – Chicago: University of Chicago Press, 1992. – 332 p.

BRMŠ-I – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Norbertas Vėlius (sudar.). – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996. – T. I: Nuo seniausių laikų iki XV amžiaus pabaigos. – 742 p.

BRMŠ-II – Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai / Norbertas Vėlius (sudar.). – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutes, 2001. – T. II: XVI amžius. – 824 p.

Brückner 1889 – Brückner, A. Rec.: Tarnowski, S. Pisarze polityczni XVI wieku / A. Brückner // Archiv für slavische Philologie. – 1889. – T. XII. – S. 160–162.

Brückner 1904 – Brückner, A. Starożytna Litwa. Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne / A. Brückner. – Warszawa: Księgarnia Naukowa, 1904. – 166 s.

Budka 1969 – Budka, W. Do życiorysu Macieja Stryjkowskiego. Sprostowania i uzupełnienia / W. Budka // Ruch Literacki. – 1969. – T. X. – S. 31–37.

Budny 1564 – Budny, S. Przedmowa / S. Budny // Justynus. Swiętego Justyna filozofa y męczennika Rozmowa z Tryfonem Żydem. – Nieświż, 1564. – P. 1–9b.

Budny 1570 – Budny, S. Napominanie ku krześćianskiemu czytelnikowi / S. Budny // Nowy Testament. Apokryfa. – Nieśwież, 1570. – P. 1.

Budny 1572a – Budny, S. Oswieconemu książęciu y panu, panu Mikołaiowi Radziwiłłowi, książęciu na Dubingach z Bierżach, woiewodzie Wilenskiemu, Wielkiego Księstwa Litewskiego kanclerzowi, starośćie mozerskiemu, lidskiemu etc., etc., panu naszemu miłośćiwemu / S. Budny // Biblia, to iest Księgi Starego y Nowego Przymierza z nowu z ięzyka ebreyskiego, greckiego y lacinskiego na polski przelożone. – Uzda, 1572. – P. 1–3b.

Budny 1572b – Budny, S. Pobożnemu czytelnikowi, Symon Budny tych ksiąg tłumacz, laski y pokoiu od Boga Oyca naszego y Syna Jezusa Christa, żąda / S. Budny // Biblia, to iest Księgi Starego y Nowego Przymierza z nowu z ięzyka ebreyskiego, greckiego y lacinskiego na polski przelożone. – Uzda, 1572. – P. 4–6.

Budny 1574a – Budny, S. Wielmożnemu panu jego miłosci panu Janowi Kiszce, krajczemu w Wielkiem Księstwie Litewskim, etc. etc. panu swemu miłosciwemu / S. Budny // Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyśćiony y krotkiemi przypiskami po kraioch obiasniony. – Łosk, 1574. – P. 1–6b.

Budny 1574b – Budny, S. Ku wszem wiernym tych książek czytelnikom przedmowa Sim. Budnego na nowy Nowego Testamentu przeklad / S. Budny // Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyśćiony y krotkiemi przypiskami po kraioch obiasniony. – Łosk, 1574. – P. 7–25b.

Budny 1576 – Budny, S. O przedniejszych wiary christiańskiej artikulech, to iest o Bogu iedynem, o Synu iego y o Duchu Swiętem. Wyznanie proste s Pisma Świętego przez Symona Budnego krotko spisane, a za zezwoleniem braciej niektorej w Litwie y na Rusi wydane. K temu Obrona tegoż Wyznania broniąca, przez tegoż napisana / S. Budny. – Drukowano w Losku, przez Jana Karcana z Wieliczki. Roku od narodzenia Syna Bożego 1576.

Budny 1577a – Budny, S. Arma magnifici domini, d. Nikolai Olechnovvitz Monividi Dorohostayski / S. Budny // Modrzewski A.-F. O poprawie rzeczpospolitej księgi czwore. – Losk, 1577. – S. 2.

Budny 1577b – Budny, S. Laskawemu Czytelnikowi zdrowia y wszego dobra Sim. Bud. Od Boga vprzeymie winszuie / S. Budny // Modrzewski, A.-F. O poprawie rzeczpospolitej księgi czwore. – Losk, 1577. – S. 9.

Budny 1580 – Budny, S. Arma illustris ac magnifici principis, d. Iohanis Kiscae / S. Budny // Paleolog J. Defensio verae sententiae de magistraty politico in Ecclesiis Christia nis retinendo. – Losk, 1580. – P. 1b.

Budny 1583 – Budny, S. O urzędzie miecza używającem. Wyznanie Zboru Pana Christusow, który w Litwie z Pisma świętego krotko spisane / S. Budny. – Łosk: Drukarnia Jana Karcana, 1583.

Budny 1614 – Budny, B. Krótkich a węzłowatych powieśći którze po grecku zowią apophtegmata księgi IV / B. Budny – Wydrukokowano w Lubczu u Piotra Błastusa, 1614.

Budny 1913 – Budny, S. «Przypiski Budnego do tłumaczenia tekstu Nowego Testamentu» / S. Budny // Merczyng H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych. – Kraków, 1913. – S. 139–178.

Budny 1932 – Budny, S. O urzędzie miecza uzywającem. Wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, ktory w Litwie, z Pisma Świętego krótko spisane. Przytem tegoż urzędu Obrona przeciw wszem jego sprzeciwnikom przez Simona Budnego napisana. K temu jasne z Pisma Świętego pokazanie że chrystyanin może mieć poddane wolne i niewolne, gdyby ich tylo bogobojnie używał. Nadto List zacnego męża Marcina Krowicskiego też o urzędzie, że ji może chrystyanin z dobrym sumnieniem trzymać i złoczyńce wedle rozkazania Bożego karać / S. Budny. – Łosk, 1583. (Zabytki Literatury z doby Reformacji. – Warszawa, 1932. – № 1).

Budny 1959 – Budny, S. O przednieyszych wiary christiańskiej artykulech / S. Budny // Literatura ariańska w Polsce XVI weku: Antologia. – Warszawa, 1959.

Budny 1974a – Budny, S. Ad argumenta Simleri et aliorum quorumdam pro duabus in Christo naturis dimicantium, quaecumque Stanislaus Grochovius contra Simonem Budnaeum excerpsit, eiusdem Simonis B. Simplex et succincta e sacris Literis responsio. Item, Nikolai Parutae De uno vero Deo Iehova, sobriae orthodoxaeque disputationes (1575) / S. Budny // Firpo? M. Antitrinitari nel' Europa orientale del '500. – Firenze, 1974. – P. 277–288 (Паводле рукапісу Гамбургскай публічнай б-кі. Код: theolog. 1972).

Budny 1974b – Budny, S. Ad argumenta Stanislai Grochovii, quibus duas in uno eodemque Christo nititur ostendere naturas brevis e sakris Literis responsio / S. Budny // Firpo, M. Antitrinitari nel' Europa orientale del '500. – Firenze, 1974. – P. 289–328.

Budny 1974c – Budny, S. Brevis demonstratio quod Christus non sit ipse Deus qui est pater nec eidem aequalis / S. Budny // Firpo, M. Antitrinitari nel' Europa orientale del '500. – Firenze, 1974. – P. 361–365.

Bull 2006 – Bull, Malcolm. The Mirror of the Gods: Classical Mythology in Renaissance Art / Malcolm Bull. – London: Penguin, 2006. – 464 p.

Burckhardt 1860 – Burckhardt, Jacob. Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch / Jacob Burckhardt. – Basel: Druck und Verlag der Schweighauserschen Verlagsbuchhandlung, 1860. – 576 s.

Callimachus 1893 – Callimachus, Buonacorsi Philippo. Vita et mores Sbignei cardinalis / Philippo Buonacorsi Callimachus / Ludwik Finkel (wyd.) // Monumenta poloniae historica = Pomniki dziejowe Polski. – Kraków: Nakładem Akademii umiejętności, 1893. – T. VI. – S. 217–256.

Callinicos 1995 – Callinicos, Alex. Postmodernism as Normal Science / Alex Callinicos // The British Journal of Sociology. – 1995. – Vol. 46, N 4. – P. 734–739.

Calvinus 1599 – Calvinus, I. O zwierzchności świeckiej według Pisma Świętego opisanie / I. Calvinus. – [Kraków], 1599.

Chaney 1998 – Chaney, Edward. The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations since the Renaissance / Edward Chaney. – London; Portland: Routledge, 1998. – 404 p.

Chartier 1998 – Chartier, Roger. Au bord de la falaise: l'histoire entre certitudes et inquiétude / Roger Chartier. – Paris: A. Michel, 1998. – 292 p.

Chmaj 1957 – Chmaj, L. Bracia polscy: Ludzie, idee, wpływy / L. Chmaj. – Warszawa, 1957.

Cidzikaitė 2006 – Cidzikaitė, Dalia. Searching for National Allegories in Lithuanian Prose: Saulius Tomas Kondrotas's «The Slow Birth of Nation» / Dalia Cidzikaitė // Baltic postcolonialism / Violeta Kelertas (ed.). – Amsterdam; New York: Rodopi, 2006. – P. 291–307.

Cioffari 2000 – Cioffari, Gerardo. Bona Sforza: donna del Rinascimento tra Italia e Polonia / Gerardo Cioffari. – Bari: Centro studi nicolaiani, 2000. – 418 p.

Cizauskas 1984 – Cizauskas, Albert C. A Venetian Diplomat in 15th Century Lithuania / Albert C. Cizauskas // Lithuanian quarterly journal of arts and sciences. – 1984. – Vol. 30, N 3. – P. 33–45.

Cromerus 1586 – Martini Cromeri Varmiensis Episcopi Polonia: sive De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX / Martinus Cromerus. – Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica, 1586. – xxvii, 904 p.

Crosnievicio 1613 – Crosnievicio, B. In octo libros Politicos Aristotelis introduction / B. Crosnievicio. – Noribergae, 1613.

Czermak 1902 – Czermak, W. Parlamentaryzm litewski przed unią lubelską / W. Czermak// Sprawodzania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie r. 1901. – 1902. – N 8. – S. 10–16.

David 1812 – Preussische Chronik von M. Lucas David / hrsg. von Ernst Hennig. – Königsberg: Georg Karl Haberland, 1812. – Bd. 1. – 178 s.

Davies 1997 – Davies, R. R. Presidential Address: The Peoples of Britain and Ireland 1100–1400: IV. Language and Historical Mythology / R. R. Davies // Transactions of the Royal Historical Society. Sixth Series. – 1997. – Vol. 7. – P. 1–24.

Dembiński 1888 – Dembiński, B. Stosunek włoskiej literatury polemicznej do Polski XVI wieku / B. Dembiński. – Kraków, 1888.

DGRG I – Dictionary of Greek and Roman Geography: in 2 vol. / ed. by William Smith. – Boston: Little, Brown & Co., 1870. – Vol. I: Abacaenum – Hytanis. – xii, 1108 p.

DGRG II – Dictionary of Greek and Roman Geography: in 2 vol. / William Smith (ed.). – Boston: Little, Brown and Co., 1857. – Vol. II: Iabadius – Zymethus. – 1384 p.

Dini 1999 – Dini, Pietro U. Der Paläokomparativismus und das Baltische. Bericht über die Erforschung der früheren baltische Linguistik / Pietro U. Dini // Florilegium

Linguisticum: Festschrift für Wolfgang P. Schmid zum 70. Geburtstag / Eckhard Eggers (ed.). – Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. – S. 63–86.
Dini 2003 – Dini, Pietro U. Dar kartą apie lietuvių romėniškosios kilmės teoriją: lingvistinė valakiškojo varianto samprata / Pietro U. Dini // Archivum Lithuanicum. – 2003. – № 5. – P. 195–206.
Dini 2004 – Dini, Pietro U. Baltic palaeocomparativism and the idea that Prussian derives from Greek / Pietro U. Dini // Studies in Baltic and Indo-European Linguistics: In Honor of William R. Schmalstieg / Philip Baldi, Pietro U. Dini [eds.]. – Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004. – P. 37–50.
Dini 2006 – Dini, Pietro U. A lesser known Variant (the Valachian Connection) and its Place within the Renaissance Theory of the Roman Origin of Lithuanian / Pietro U. Dini // Этнокультурные и этноязыковые контакты на территории Великого княжества Литовского: материалы Междунар. науч. конф. – М.: Новое изд-во, 2006. – С. 87–101.
Drew 1991 – The laws of the Salian Franks. Katherine Fischer [trans.]. Drew [ed.]. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1991. – p. 256.
Du Choul 1581 – Du Choul, Guillaume. Discours de la religion des anciens Romains / Guillaume du Choul. – Lyon: Guillaume Roville, 1581. – 162 p.
Duby 1978 – Duby, Georges. Les Trois ordres ou l'Imaginaire du féodalisme / Georges Duby. – Gallimard: Paris, 1978. – 428 p. – (Bibliothèque des histories).
Dwa listy 1559 – Dwa listy na polski ięzyk wyłożone, jeden A. Lippomana, papieskiego w Polsce posła, do księcia Mik. Radziwiłła, woiewody wileńskiego a drugi tegoż woiewody do A. Lippomana, z których się, snadnie każdy chrześciański człowiek sprawić może, iako się słusznie w swej poczciwej powinności zachować ma. W. Brześciu Litewskim. Drukował Stanisław Murmelius. Nakładem oswięconego książęcia pana Mikołaia Radziwiłła, woiewody wileńskiego etc. 1559.
Dwa listy łacińskie 1905 – Dwa listy łacińskie A. Lipomana i M. Radziwiłła / przekł. M. Reja; wyd. I. Chrzanowski. – Warszawa, 1905.
Dybliński 1639 – Dybliński, A. Centuria astronimica ... ab Alberto Dybliński Phisicae et Matheseos auditore / A. Dybliński. – Vilnae, 1639.
Dzienniki sejmów 1869 – Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta króla polskiego, W. X. Litewskiego 1555–1558 w Piotrkowie złożonych / wyd. braci Lubomirskich; krypt. rozm. T. J. Lubomirski. – Kraków, 1869.
Ekblom 1959 – Ekblom, R. Balt. gudas und schw. gute 'Gotländer' / R. Ekblom // Rakstu krājums. Veltījums akadēmiķim profesoram Dr. Jānim Endzelīnam viņa 85 dzīves un 65 darba gadu atcerei. – Rīgā: Latvijas PSR Zinātnu Akadēmijas izdevniecība, 1956. – Lp. 91–99.
Emerton 1917 – Emerton, Ephraim. The beginnings of modern Europe (1250–1450) / Ephraim Emerton. – Boston: Ginn & Co., 1917. – xiv, 550 p.
Engels 1962 – Engels, Friedrich. Dialektik der Natur. Einleitung / Friedrich Engels // werke / buchverf. Friedrich Engels und Karl Marx. – Berlin: Dietz Verlag, 1962. – Bd. 20.
Firpo 1977 – Firpo, M. Antitrinitary nell'Europa orientale del'500: Nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Iacopo Paleologo / M. Firpo. – Firence, 1977.
Foote 1970 – Foote, Peter. The Viking achievement: the society and culture of early medieval Scandinavia / Peter Foote, David M. Wilson. – London: Sidgwick & Jackson, 1970. – 473 p.

Frankiewicz 1922 – Frankiewicz, C. Starania Zygmunta Augusta w Rzymie o sobór narodowy / C. Frankiewicz // Reformacja w Polsce. – 1922. – R. 2, N 8. – S. 266–271.
Friedrich 2006a – Friedrich, Karin. History, Myth and Historical Identity / Karin Friedrich // Early Modern Europe: Issues and Interpretations / James B. Collins, Karen L. Taylor [eds.]. – Malden – Oxford: Blackwell Publishing, 2006. – P. 41–54.
Friedrich 2006b – Friedrich, Karin. The Other Prussia: Royal Prussia, Poland and Liberty, 1569–1772 / Karin Friedrich. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 308 p.
Gadol 1969 – Gadol, Joan. Leon Battista Alberti: universal man of the early Renaissance / Joan Gadol, Joan Kelly. – Chicago: University of Chicago Press, 1969. – 266 p.
Geary 2003 – Geary, Patrick J. The myth of nations: the medieval origins of Europe / Patrick J. Geary. – Princeton, NJ; Oxford, UK: Princeton University Press, 2003. – 261 p.
Godwin 2002 – Godwin, Joscelyn. The pagan dream of the Renaissance / Joscelyn Godwin. – London: Thames & Hudson, 2002. – 292 p.
Goleman 1996 – Goleman, W. Wielkie Księstwo Litewskie i jego mieszkańcy w oczach Macieja Stryjkowskiego / W. Goleman // Uniwersalizm i regionalizm w kronikarstwie Europy środkowo-wschodniej. Średniowiecze – początek czasów nowożytnych, red. U. Borkowska. – Lublin, 1996. – S.71–82.
Grabowski 1920 – Grabowski, T. Literatura luterska w Polsce wieku XVI. 1530–1630 / T. Grabowski. – Poznań, 1920.
Grunau 1875 – Simon Grunau's Preussische Chronik / hrsg. von M. Perlbach. – Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1875. – Bd. I. – 274 s.
Gudavičius 1999 – Gudavičius, Edvardas. Lietuvos istorija / Edvardas Gudavičius. – Vilnius: Lietuvos rašytojų sajungos leidykla; Akademinio skautų sąjūdžio Vydūno fondas Čikagoje, 1999. – T. 1: Nuo seniausių laikų iki 1569 metų. – 664 p.
Gudmantas 2004 – Gudmantas, Kęstutis. Vėlyvųjų lietuvos metraščių veikėjai ir jų prototipai: «Romėnai» / Kęstutis Gudmantas // Senoji lietuvos literatūra. – Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2004. – Kn. 18. – P. 113–139.
Gwagnin 1578 – Gwagnin, A. Sarmatiae Europeae Descriptio / A. Gwagnin. – Cracoviae, 1578.
Hadfield 2009 – Hadfield, Andrew. The Idea of the North / Andrew Hadfield // Journal of the Northern Renaissance. – 2009. – Vol. 1, N 1. – P. 1–18.
Halbwachs 1992 – Halbwachs, Maurice. On collective memory / Maurice Halbwachs, Lewis A. Coser (ed.). – Chicago: University of Chicago Press, 1992. – 244 p.
Halecki 1914 – Halecki, O. Sejm obozowy szlachty litewskiej pod Witebskiem 1562 r. i jego petycja o unię z Polską (Przyczynek do dziejów parlamentaryzmu litewskiego i unii lubelskiej) / O. Halecki // Przegląd Historyczny. – 1914. – T. 18, z. 3. – S. 320–352.
Halecki 1997 – Halecki, O. Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej / O. Halecki; przekł. A. Niclewicz. – Lublin; Rzym: Instytut Europy Srodkowo-Wschodniej; Fundacja Jana Pawła II, 1997. – T. I. – 270 s.
Heather 1991a – Heather, Peter J. Goths and Romans, 332–489 / Peter J. Heather. – Oxford: Oxford University Press, 1991. – 378 p.
Heather 1991b – Heather, Peter J. The Goths in the fourth century / Peter J. Heather, John Matthews. – Liverpool: Liverpool University Press, 1991. – xiii, 210 p. – (Translated texts for historians. – Vol. 11).

Heather 1998 – Heather, Peter J. The Goths / Peter J. Heather. – Wiley-Blackwell, 1998. – xvii, 376 p. – (The Peoples of Europe).
Helmoldus 1868 – Helmoldi Presbyteri Chronica Slavorum / Helmoldus. – Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1868. – 220 p.
Herberstein 1557 – Herberstein, Sigmund, Freiherr von. Rervm moscoviticarvm commentarij, Sigismundo libero authore. Rvssiae breuissima descriptio, & de religione eorum varia inserta sunt. Chorographia totius imperij moscici, vicinorum quorundam mentio / Sigmund Herberstein. – Antverpia: In aedibus Ioannis Steelsij, 1557. – [8], 198 p.
Herberstein 2007 – Herberstein, Sigmund Freiherr von. Rerum Moscoviticarum Commentarii. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Basel 1556 und Wien 1557 / Sigmund Herberstein; ed. Frank Kämpfer, Eva Maurer and Andreas Fülberth. – München: Osteuropa-Institut, 2007. – 588 s.
Herodotus 1849 – Herodoti Historia: cum vita Homeri / Herodotus. – Oxonii: Johannes Henricus Parker, 1849. – T. I. – xii, 398 p.
Hessels 2004 –Lex Salica: The Ten Texts with the Glosses, and the Lex Emendata / J. H. Hessels [ed.]. – Boston : Adamant Media Corporation, 2004.
Hohl 1992 – Hohl, Hanna. Saturn, Melancholie, Genie / Hanna Hohl / hrsg. Jenns E. Howoldt. – Hamburg, Stuttgart: Hamburger Kunsthalle, Verlag G. Hatje, 1992. – S. 61. – (Published on the occasion of an exhibition of the same name held Mar. 31–May 31, 1992, Hamburger Kunsthalle and in honor of Erwin Panofsky's 100th birthday).
Hosius 1562 – Hosius, S. Ksyęgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym (...) Sygmuntowi Augustowi (...) przypisane / S. Hosius. – Kraków, 1562.
Huizinga 1974 – Huizinga, Johan. Das Problem der Renaissance: Renaissance und Realismus (Unverän̈d. reprograf. Nachdr. d. 1. Aufl., Tu̇bingen, 1953) / Johan Huizinga. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. – 94 s. – (Reihe Libelli; Bd. 6).
Jablonskis 1933 – Jablonskis, K. Zinute apie Motieju Stryjkovski / K. Jablonskis // Archyvyne smulkenos. Praeitis. – Kaunas, 1933. – T. II. – 436 p.
Jakubowski 1912 – Jakubowski, J. Studia nad stosunkami narodowościowymi na Litwie przed Unią Lubelską / J. Jakubowski. – Warszawa, 1912.
Jarra 1931 – Jarra, E. Aron Aleksander Olizarowski jako filozof prawa / E. Jarra. – Warszawa: Staraniem UW, 1931. – 40 s.
Jarra 1945 – Jarra, E. Andrew Wolan – Sixteen Century Polish Calvinist Writer and Philosopher / J. Jarra // Studies in Polish and Comparative Low. – London, 1945. – P. 124–155.
Jasnowski 1939 – Jasnowski, J. Mikołaj Czarny Radziwiłł (1515–1565). Kanclerz i marszałek ziemski Wielkiego Księstwa Litewskiego, wojewoda wileński / J. Jasnowski. – Warszawa, 1939.
Jay 1994 – Jay, Gregory S. American Literature and the New Historicism. The Example of Frederick Douglass / Gregory S. Jay // Revisionary Interventions into the Americanist Canon / ed. Donald A. Pease. – Durham: Duke University Press, 1994. – P. 211–242.
Jeauneau 1995 – Jeauneau, Édouard. Translatio studii = The transmission of learning: a Gilsonian theme / Édouard Jeauneau. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995. – 54 p.
Jordanes 1861 – Jordanis de Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis / Jordanes / C. A. Closs (ed.). – Stuttgartiae: Impensis Eduardi Fischhaber, 1861. – xii, 226 p.
Jurginis 1965 – Jurginis, J. Renesans ir humanizmas Lietuvoje / J. Jurginis. – Vilnius, 1965.

Karaliūnas 2004 – Karaliūnas, Simas. Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose / Simas Karaliūnas. – Vilnius: Lietuvių kalbos instituto leidykla, 2004. – T. 1. – 220 p.
Karbowiak 1923 – Karbowiak, A. Dzije wychowania i szkół w Polsce w wiekach średnich / A. Karbowiak // Lwów. – 1923. – T. 1–3.
Kempfi 1974 – Kempfi, A. Frycz a Wolan / A. Kempfi // Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia. – Wroclaw [etc.], 1974. – S. 203–218.
Kerr 1824 – Kerr, Robert. A General History and Collection of Voyages and Travels, Arranged in Systematic Order: Forming a Complete History of the Origin and Progress of Navigation, Discovery, and Commerce, by Sea and Land, from the Earliest Ages to the Present Time / Robert Kerr. – Edinburgh: William Blackwood; London: T. Cadell, 1824. – Vol. II. – P. 117–171.
Kiaupiene 2000 – Kiaupiene, J. Lietuvos Didžiosios Kunigaikśtystes riterio vaizdinys Motiejaus Stryjkovskio tekstuose / J. Kiaupiene // Kulturu Sankirtos. Skiriama doc. dr. Inges Lukśaites 60-mečiui. – Vilnius, 2000. – P. 117–141.
Kidwell 2004 – Kidwell, Carol. Pietro Bembo: Lover, Linguist, Cardinal / Carol Kidwell. – Montreal; Kingston, ON: McGill-Queen's University Press, 2004. – xiv, 538 p.
Klibansky 1964 – Klibansky, Raymond. Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art / Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Fritz Saxl. – New York: Basic Books, Inc., 1964. – xviii, 429 p.
Koch 2006 – Koch, John T. Celtic culture: a historical encyclopedia / John T. Koch. – Santa Barbara; Denver; Oxford, UR: ABC-CLIO, 2006. – 2128 p.
Kolankowski 1930 – Kolankowski, L. Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów / L. Kolankowski. – Warszawa, 1930. – T. 1 (1377–1499).
Kopecký 1962 – Kopecký, Milan. Daniel Adam z Veleslavína / Milan Kopecký. – Praha: Svobodné slovo, 1962. – 172 s.
Kopecký 1988 – Kopecký, Milan. Cesky humanismus / Milan Kopecký. – Praha: Melantrich, 1988. – 282 s.
Korczak 1998 – Korczak, L. Litewska rada wielkoksiążęca w XV wieku / L. Korczak. – Kraków, 1998.
Korvela 2005 – Korvela, Paul-Erik. Machiavelli's Critique of Christianity / Paul-Erik Korvela // Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History / Kari Palonen, Pasiu Ihalainen, Tuija Pulkkinen, Lisa Disch (eds.). – Berlin; Hamburg; Münster: LIT Verlag, 2005. – Vol. 9. – P. 183–213.
Kosman 1973 – Kosman, M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim księstwie Litewskim w świetle propogandy wyznaniowej / M. Kosman. – Wrocław [etc.], 1973.
Kosman 1978 – Kosman, M. Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku / M. Kosman. – Wrocław [etc.], 1978.
Kot 1911 – Kot, S. Wpływ starożytności klasycznej na teorye polityczne Andrzeja Frycza z Modrzewa / S. Kot. – Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1911. – 95 s.
Kowalska 1969 – Kowalska, H. Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560 / H. Kowalska. – Wrocław [etc.], 1969.
Kristeller 1990 – Kristeller, Paul Oskar. Renaissance thought and the arts: collected essays / Paul Oskar Kristeller. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. – xiv, 266 p.
Kulisiewicz 1981 – Kulisiewicz, W. Maciej Stryjkowski – renesansowy dziejopis Litwy / W. Kulisiewicz // Studia Zrodłoznawcze. – 1981. – T. XXV. – S. 207–210.

Kuolys 1992 – Kuolys, D. Asmuo, tauta, valstybė Lietuvos didžiosios kunigaikštystės istorinėje literatūroje (renesansas, barokas). – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1992. – P. 91.

Kutrzeba 1914 – Kutrzeba, S. Historia ustroju Polski w zarysie. – 2-e wyd. / S. Kutrzeba. – Lwów: B. Połoniecki, 1914. – T. 2: Litwa.

Kutrzeba 1921 – Kutrzeba, S. Historia ustroju Polski w zarysie. – 2-e wyd. / S. Kutrzeba. – Lwów; Warszawa, 1921. – T. 2: Litwa.

Łaski 2003 – Łaski, J. Listy trzy wielce czytania godne o dobrym i prawidłowym sposobie urządzenia Kościołów / J. Łaski / przetłum. z łac. T. Płóciennik; wyd. A. Sękowska; przedmowa Z. Trandy, J. Maciuszko. – Warszawa, 2003.

Łaski 2004 – Łaski, J. Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania / J. Łaski / przetłum. z łac. T. Płóciennik; przedmowa, pod red. J. Maciuszko. – Warszawa, 2004.

Lassels 1670 – Lassels, Richard. The Voyage of Italy; or A compleat journey through Italy. In two parts... by Richard Lassels, Gent. who travelled through Italy five times, as tutor to several of the English nobility and gentry / Richard Lassels. – Paris: V. dv Movtier, 1670.

Latham 1851 – Latham, Robert Gordon. The Germania of Tacitus: with ethnological dissertations and notes / Robert Gordon Latham. – London: Taylor, Walton and Maberly, 1851. – cxxviii, 180, clxxii p.

Łatyszonek 2006 – Łatyszonek, Oleg. Polityczne aspekty przedstawienia średniowiecznych dziejów ziem białoruskich w historiografii Wielkiego Księstwa Litewskiego XV–XVI w. / Oleg Łatyszonek // Беларускі Гістарычны Зборнік – Białoruskie Zeszyty Historyczne. – 2006. – № 25. – S. 5–44.

Le Roy Ladurie 1982 – Le Roy Ladurie, Emmanuel. Montaillou, village occitan de 1294 à 1324 / Emmanuel Le Roy Ladurie. – Paris: Gallimard, 1982. – 642 p.

Leerssen 2007 – Leerssen, Joseph Theodoor. National Thought In Europe: A Cultural History / Joseph Theodoor Leerssen. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007. – 312 p.

Lenard 1990 – Lenard, E. Państwowość i narodowość w kronikach litewskich od końca XIV do początku XVI w. Próba analizy treści / E. Lenard // Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich // Warszawa. – 1990. – S. 130–148.

Leśnodorski 1947 – Leśnodorski, B. «Polski Makiawel» / B. Leśnodorski // Studia z dziejów kultury polskiej. Książka zbiorowa. – Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolffa, 1947. – S. 257–279.

Lex Salica 2004 – Lex Salica: The Ten Texts with the Glosses and the Lex Emendata / ed. J. H. Hessels. – Boston: Adamant Media Corporation, 2004. – 352 p.

Lietuviškoji enciklopedija II – Lietuviškoji enciklopedija / Vaclovas Biržiška (red.). – Kaunas: Spaudos Fondas, 1934. – T. II: Atskilėlis – Batoras. – XVI p., 1534 sklt.

Literatura arianska 1959 – Literatura arianska w Polsce XVI wieku. Antoloqia. – Warszawa: Ksiazka i wiedza, 1959. – 664 s.

Lituanus 1615 – Michalonis Lituani De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum: Fragmina X / Michalo Lituanus. – Basileae: Apud Conradum Waldkirchium, 1615. – vii, 64 p.

Lubamersky 2001 – Lubamersky, Lynn. National self-perception among the Lithuanian nobility: Evidence from the Radziwiłł family / Lynn Lubamersky // Journal of Baltic Studies. – 2001. – Vol. 32, N 1. – P. 5–18.

Łukaszewicz 1842–1843 – Łukaszewicz, J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie / J. Łukaszewicz. – Poznań, 1842–1843.

Lukšaitė 2003 – Lukšaitė, I. Reformacja a przemiany kulturowe w Wielkim Księstwie Litewskim / I. Lukšaitė. – Poznań, 2003.

Lyszczyński 1957 – Lyszczyński, K. De non existetia Dei / K. Lyszczyński / Pięc fragmentów z dzieła ogłosiłi przełozył A. Nowicki // Euhemer. Pregląd Religioznawczy. – 1957. – R. 1, N 1.

Magister Vincentius 1862 – Magistri Vincentii episcopi Cracoviensis Chronica Polonorum sive originale regum et principum Poloniae / Vincentius Kadłubek; Alexander ex Comitibus Przezdziecki (ed.). – Cracoviae: Typis Ż. J. Wywiałkowski, 1862. – xiv, 260 p.

Malinowski 1984 – Malinowski, Bronislaw. Crime and custom in savage society / Bronislaw Malinowski. – Westport: Greenwood Press, 1984. – 132 p.

Malone 1930 – Malone, Kemp. King Alfred's North: A Study in Mediaeval Geography / Kemp Malone // Speculum: A Journal of Mediaeval Studies. – 1930. – Vol. 5, N 2. – P. 139–167.

Mańczak 1982 – Mańczak, Witold. Kamen die Goten aus Skandinavien? / Witold Mańczak // Indogermanischen Forschungen. – 1982. – Vol. 87. – S. 127–137.

Mańczak 1987 – Mańczak, Witold. L'habitat primitif des Goths / Witold Mańczak // Folia Linguistica Historica. – 1987. – Vol. 7, N 2. – P. 371–380.

Mańczak 1990 – Mańczak, Witold. The object of philology and object of linguistics / Witold Mańczak // Historical linguistics and philology / Jacek Fisiak (ed.). – Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1990. – P. 261–272.

Markham 1893 – Markham, Clements R. Pytheas, the Discoverer of Britain / Clements R. Markham // The Geographical Journal. – 1893. – Vol. 1, N 6. – P. 504–524.

Merriam-Webster 2000 – Merriam-Webster, Inc. Webster's third new international dictionary, unabridged. [1 CD-ROM; 4 3/4 in. + 1 insert + 1 user's guide (iv, 28 p.: ill.; 24 cm.)] V[ersion] 2.5. – Springfield, MA: Merriam-Webster, 2000.

Merczyng 1911 – Merczyng, H. Polscy deisci i wolnomysliciele za Jagiellonów / H. Merczyng // Przegląnd historyczny. – 1911. – T. 12, № 4.

Merszyng 1913 – Merszyng, H. Zymon Budny jako krytyk textow biblijnych / H. Merszyng. – Kraków, 1913.

Michelet 1855 – Michelet, Jules. La Renaissance / Jules Michelet. – Paris: Chamerot, 1855. – 334 p.

Mickūnaitė 2006 – Mickūnaitė, Giedrė. Making a great ruler: Grand Duke Vytautas of Lithuania / Giedrė Mickūnaitė. – Budapest; New York: Central European University Press, 2006. – xxi, 337 p.

Milosz 1984 – Milosz, Czeslaw. History of Polish Literature / Czeslaw Milosz. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984. – xix, 583 p.

Mironowicz 1997 – Mironowicz, A. Prawoslawie i unia za panowania Jana Kazimierza / A. Mironowicz. – Bialystok: Orthdruk, 1997. – 326 s.

Modrzewski 1957 – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski. – Warszawa, 1957. – T. 4: Pisma. 1560–1562 / przetłum. E. Jędrkiewicz, I. Lichońska, W. Germain; wstęp. L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. K. Górskiego.

Modrzewski 1959 – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski. – Warszawa, 1959. – T. 5: Sylwy / przetłum. L. Joachimowicza; wstęp L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. K. Górskiego.

Modzelewski 1987 – Modzelewski, Karol. Chłopi w społeczeństwie polskim / Karol Modzelewski; red. Czesław Madajczyk. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987. – T. 1: Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej.– 295 s.

Modzelewski 1997 – Modzelewski, Karol. Człowiek istnieje w kolektywie: Jednostka w kręgu wspólnoty krewniaczej, sąsiedzkiej i plemiennej / Karol Modzelewski // Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym / red. Roman Michałowski. – Warszawa: Wydawnictwo DiG, 1997. – S. 27–30.

Modzelewski 2004 – Modzelewski, Karol. Barbarzyńska Europa / Karol Modzelewski. – Warszawa: Iskry, 2004. – Wyd. 1. – 519 s.

Mommsen 1942 – Mommsen, Theodore E. Petrarch's Conception of the Dark Ages / Theodore E. Mommsen // Speculum. – 1942. – Vol. XVII. – P. 226–242.

Monumenta Germaniae Historica XIX – Monumenta Germaniae Historica / G. H. Pertz (ed.). – Hannoverae: Impensis bibliopolii Aulici Hahniani, 1866. – T. XIX. – xxxiv, 772 p.

Nagel 1974 – Nagel, T. What is Like to Be a Bat? / T. Nagel // Philosophical Review. – T. LXXXIII, N 4. – 1974. – P. 435–450.

Napominanie 1906 – Napominanie braciej stanu rycerskiego // Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia / wydał Jan Czubek. – Kraków, 1906.

Narbutas 1998 – Narbutas, S. History of the Grand Duchy of Lithuania in the works Motiejus Strijkovskis / S. Narbutas // Martynas Mažvydas and Old Lithuania (collection of papers) / red. R. Koženiauskiene. – Vilnius, 1998. – S. 287–309.

Narbutt 1835 – Narbutt, Teodor. Dzeje starożytne narodu Litewskiego / Teodor Narbutt. – Wilno: Nakładem i drukiem A. Marcinowski, 1835. – T. 1: Mitologia litewska. – xv, 502 s.

Narbutt 1847 – Narbutt, Teodor. Dzieje narodu litewskiego w krótkości zebrane z dołączeniem potoku pochodzeń ludów narodu litewskiego i cztérech tablic rodowych xiążąt litewskich / Teodor Narbutt. – Wilno: Nakładem Rubena Rafałowicza, 1847. – x, 244 s.

Newton 1994 – Newton, Judith Lowder. History as Usual? Feminism and the New Historicism (1987) / Judith Lowder Newton // Newton, Judith Lowder. Starting Over: Feminism and the Politics of Cultural Critique. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. – P. 27–58.

Nietzsche 1984 – Nietzsche, Friedrich Wilhelm. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben / Friedrich Wilhelm Nietzsche; hrsg. Landmann Michael. – Zürich: Diogenes, 1984. – 111 s.

Nisbet 1908 – Nisbet, Bain Robert. Slavonic Europe: a political history of Poland and Russia from 1447 to 1796 / Bain Robert Nisbet. – Cambridge: Cambridge Univeristy press, 1908. – 452 p.

Nora 2005 – Nora, P. L'avenement mondial de la memorize / P. Nora // Eurozine. – 27.04.2005.

Norkus 2007 – Norkus, Z. The Grand Duchy of Lithuania in the Retrospective of Comparative Historical Sociology of Empires / Z. Norkus // World Political Science Review. – 2007. – Vol. 3, N 4. – P. 23–27.

Nowak 1970 – Nowak, Frank. Medieval Slavdom and the rise of Russia / Frank Nowak. – New York: Cooper Square Publishers, 1970. – 132 p.

Nowak-Dłużewski 1966 – Nowak-Dłużewski, J. Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce: czasy Zygmuntowskie / J. Nowak-Dłużewski. – Warszawa, 1966.

Nowicki 1970 – Nowicki, A. Centralne kategorie filozofii Vaniniego / A. Nowicki. – Warszawa, 1970.

O furjiach 1576 – O furjiach, albo o szalenstwach francuskich, to iest o strasznym a niesluszne Admirala Kasztyllionskiego i wielu innych zacnych mezow zamordowaniu, z Ernesta Waramundo Friza przeklad na iezyk polski przez Szymona Budnego. – Drukowano w Losku Litewskim przez Jana Karcana z Wieliczki, 1576.

Ochmański 1976 – Ochmański, J. Michalon Litwin i jego traktat o zwyczajach Tatarów, Litwinów i Moskwicinów z połowy XVI wieku / J. Ochmański // Kwartalnik Historyczny. – 1976. – R. 83, z. 4. – S. 765–783.

Ogonowski 1954 – Ogonowski, Z. Racjonalizm w polskiej myśli ariańskiej / Z. Ogonowski // Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. – Warszawa, 1954. – T. 2.

Ogonowski 1966 – Ogonowski, Z. Socynianism a Oswiecenie: Studia nad myślą filozoficzno-religijna arian w Polsce XVIII wieku / Z. Ogonowski. – Warszawa, 1966.

Ogonowski 1997 – Ogonowski, Z. Trzy postawy wobec tolerancji. Włodkowic – Modrzewski – socynianie / Z. Ogonowski // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – 1997. – T. 37. – S. 141–149.

Olizarovius 1651 – Olizarovius, A. De politica hominum societate, libri tres auctore / A. Olizarovius. – Dantiscum, sumpt. Georgii Forsteri, 1651. – 330 s.

Orzechowski 1858 – Orzechowski, S. Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony / S. Orzechowski / wyd. K. J. Turowskiego. – Warszawa, 1858.

Orzechowski 1984 – Orzechowski, S. Policyja Królestwa Polskiego na kształt Arystotelesowych Polityk napisana / S. Orzechowski; oprac. J. Starnawski. – Przemyśl, 1984.

Ossoliński 1822 – Ossoliński, J. M. Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiey, o pisarzach polskich, także postronnych [...]: w 4 t. / J. M. Ossoliński. – Kraków, 1822. – T. III, cz. II.

Panofsky 1970 – Panofsky, Erwin. Renaissance and renascences in Western art / Erwin Panofsky. – London: Paladin, 1970. – 242 p.

Parker 1960 – Parker, W. H. Europe: How Far? / W. H. Parker // The Geographical Journal. – 1960. – Vol. 126, N 3. – P. 278–297.

Patzelt 1924 – Patzelt, Erna. Die Karolingische renaissance; beiträge zur Geschichte der kultur des frühen Mittelalters / Erna Patzelt. – Wien: Österreichischer Schulbücherverlag, 1924. – 169 s.

Phillips 1949 – Phillips, Margaret Mann. Erasmus and the Northern Renaissance / Margaret Mann Phillips. – London: Hodder and Stoughton for the English Universities Press, 1949. – xxv, 236 p. – (Teach Yourself History Library).

Piccolomini 2004 – Piccolomini, Eneas Silvio. Papa Pío Segundo. Poemas / Eneas Silvio Piccolomini; Introducción, texto latino y notas de Ana Pérez Vega. – Orbis Dictus, 2004. – 100 p.

Pico della Mirandola 1953 – Pico della Mirandola, Giovanni. Oratio de hominis dignitate. [Oration on the dignity of man] / Giovanni Pico della Mirandola / trans. by Forbes Elizabeth Livermore. – Lexington: Anvil Press, 1953. – 48 p.

Plutarch 1599 – [Plutarch]. Krótkich a węzłowatych opowieści, które po grecku zową, Apophthegmata. Ksiągi IV. Przez Bieniasza Budnego... teraz nowo z rozmaitych przednieyszych autorow zebrane y wydane. – Drukowano w Wilnie, v Jana Karcana. Roku 1599.

Ptaszycki 1903 – Ptaszycki, S. Wiadomości bibliograficzne o rękopisie nieswieskim «Kroniki» M. Stryjkowskiego / S. Ptaszycki // Pamiętnik Literacki. – Warszawa, 1903. – P. II. – S. 220–246.

Ptaszycki 1933 – Ptaszycki, S. Ruskie przekłady kronik Bielskiego i Stryjkowskiego / S. Ptaszycki // Pamiętnik Literacki. – 1933. – T. 30, z. 1–4. – S. 168–184.

Ptolemaeus I – Claudii Ptolemaei Geographia / Claudius Ptolemaeus; ed. Carolus Fridericus Augustus Nobbe. – Editio stereotypa.– Lipsiae: Sumptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1843. – T. I. – 278 p.

Rackus 1929 – Rackus, Alexander M. Guthones (the Goths) kinsmen of the Lithuanian people: A treatise on the Gothic ethnology, history of the Gothic dominion in Italy and Spain, numismatics, language, and proper names / Alexander Michaels Rackus. – Chicago: Draugas publishing company, 1929. – 432 p.

Rady 2006 – Rady, Martyn. Werbőczy's prologue and its sources / Martyn Rady // The English Historical Review. – London, 2006. – Vol. CXXI, N 490. – P. 104–145.

Radziszewska 1978 – Radziszewska, J. Maciej Stryjkowski – historyk-poeta z epoki Odrodzenia / J. Radziszewska. – Katowice, 1978.

Rechowicz 1975 – Rechowicz, M. Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI w. / M. Rechowicz // Dzieje teologii katolickiej w Polsce. – Lublin, 1975. – T. 2, cz. 1.

Reformacja 1936 – Reformacja w Polsce // Warszawa. – 1936. – N 7–8. – S. 316–323.

Richental 1882 – Richental, Ulrich von. Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418 / Ulrich von Richental; hrsg. Buck Michael Richard. – Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart, 1882. – 255 s.

Rivlin 2009 – Rivlin, Geoffrey. Understanding the law / Geoffrey Rivlin. – 5th ed. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. – 400 pp.

Rocka 1988 – Rocka, Marcelinas. Mykolas Lietuvis / Marcelinas Rocka. – Vilnius: Mokslas, 1988. – 210 p.

Rorty 1984 – Rorty, R. The Historiography of Philosophy: Four Genres / R. Rorty // Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / ed. Rorty R. and Schneewind J. B. – Cambridge: U. P. Queniin Skinner, 1984. – 350 pp.

Rotundus 1890 – [Rotundus A.] Rozmowa Polaka z Litwinem, z ktorej tu snadnie każdy obaczyć może, co jest prawa wolność, abo swoboda i jakoby uniją Korony Polska z Księstwem Litewskim przyjąc miała. Przeciw sromotnemu i omylnemu Stanisława Orzechowskiego pisaniu, którym niewinne sławne Księstwo Litewskie zebżyć chciał, uczyniona (1564) / wydał J. Korzeniowski. – Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. – 91 s.

Rozmowa 1890 – Rozmowa Polaka z Litwinem (1564). Wydał dr Józef Korzeniowski. – Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. – 91 s.

Rudzki 1990 – Rudzki, Edward. Polskie królowe / Edward Rudzki. – Warszawa: Novum, 1990. – 2-e wyd. – T. 1: Żony Piastów i Jagiellonów. – 301 s.

Rybicki 1959 – Rybicki, P. Z dziejów polskiego arystotelizmu: «De politica hominum societate» Arona Aleksandra Olizarowskiego / P. Rybicki // Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. Ser. A. Historia nauk społecznych. Zesz. 3. – Warszawa, 1959. – S. 83–136.

Sajkowski 1965 – Sajkowski, A. Sirotki do Rybeńki: W kręgu radziwiłłowskiego mecenatu / A. Sajkowski. – Poznań, 1965.

Sajkowski 1969 – Sajkowski, A. Czytając Stryjkowskiego / A. Sajkowski // Pamiętnik Literacki. – 1969. – T. 60, N 4. – S. 239–251.

Sajkowski 1981 – Sajkowski, A. Nowe stryjkoviana / A. Sajkowski // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1981. – T. XXV. – S. 238–244.

Salmi 1993 – Salmi, Hannu. Ein Alltäglicher Genius oder ein Genialer Handwerker? Die Arbeitsweisen und Arbeitspläne Richard Wagners / Hannu Salmi // Archiv für Kulturgeschichte / hrsg. Neuhaus Helmut. – Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1993. – S. 113–122.

Sapiegowie 1890 – Sapiegowie. Materyały historyczno-gieniologiczne. – Petersburg, 1890. – T. 1.

Savercanka 2002 – Savercanka, I. V. Zur Theologie der Ubersetzungen und der Vorworte / I. V. Savercanka // Biblija ruska. Apostol. Wilna, 1525. «Ferdinand Schoningh». – Paderborn; Zurich, 2002. – S. 104–130.

Savigny 1815–1829 – Savigny, Freidrich Karl von. Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter / Freidrich Karl von Savigny. – Heidleberg: Mohr und Zimmer, 1815–1829. – Bd. 6:6.

Saxl 1939 – Saxl, F. Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance / F. Saxl // Journal of the Warburg Institute. – 1939. – Vol. 2, N 4. – P. 346–367.

Schachermeyr 1983 –Schachermeyr, Fritz. Die griechische Rückerinnerung / Fritz Schachermeyr. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983. – 392 S. – (Sitzungsberichte. Bd. 404; Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse).

Schnapp 2008 – Schnapp, Alain. Between Antiquarians and Archaeologists – Continuities and Ruptures / Alain Schnapp // Histories of Archaeology: A Reader in the History of Archaeology / Tim Murray, Christopher Evans [eds.]. – New York: Oxford University Press US, 2008. – P. 393–405.

Scott 1930a – Scott, K. Drusus, Nicknamed «Castor» / K. Scott // Classical Philology. – 1930. – Vol. 25, N. 2. – P. 155–161.

Scott 1930b – Scott, K. The Dioscuri and the Imperial Cult / K. Scott // Classical Philology. – 1930. – Vol. 25, N 4. – P. 379–380.

Scriptores rerum prussicarum 1 – Scriptores rerum prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit / Theodor Hirsch, Max Töppen, Ernst Strehlke (herausgeg.). – Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1861. – Bd. 1. – 818 s.

Scriptores rerum prussicarum 4 – Scriptores rerum prussicarum. Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft / herausgeg. von Theodor Hirsch, Max Töppen, Ernst Strehlke (herausgeg.). – Leipzig: Verlag von S. Hirzel. 1870. – Bd. 4. – 800 s.

Simlerus 1575 – Simlerus, J. Assertio ortodoxae doctrinae de duabus naturis Christi... opposite blasphemiis et sophismatis... Simonis Budnaei nuper ab ipso in Lithuania evulgatis. – Tiguri, 1575.

Skarga 1912 – Skarga, P. Kazania sejmowe / P. Skarga. – Warsawa, 1912. – 324 s.

Skarga 1985 – Skarga, P. Kazania sejmowe / P. Skarga / oprac. J. Tazbir. – 3-e wyd. – Wrocław [etc.]: Wydawnictwo – Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1985. – 198 s.

Smolka 1889 – Smolka, S. Najdawniejsze pomniki dziejopisarstwa rusko-litewskiego. Rozbiór krytyczny / S. Smolka. – Kraków, 1889.

Spitz 1972 – The northern Renaissance / Lewis William Spitz (ed.). – Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1972. – 179 pp.

Stanciene 1998 – Stanciene, Dalia Marija. The Historical Roots of Tolerance and Liberalism in Lithuania / Dalia Marija Stanciene // National, cultural, and ethnic identities: harmony beyond conflict / Jaroslav Hroch, David Hollan, George F. McLean [eds.]. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1998. – P. 273–280.

Starowolski 1625 – Starowolski, S. Scriptorum Polonicorum Hekatontas, seu centum illustrium Poloniniae scriptorum elogia et vitae / S. Starowolski. – Frankfurt, 1625.

Stechow 1966 – Stechow, Wolfgang. Northern Renaissance Art, 1400–1600: Sources and Documents / Wolfgang Stechow. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966. – 187 p.

Stryjkowski 1582 – Stryjkowski, M. Która przedtym nigdy światła nie widziała Kronika Polska, Litewska, Zmódzka y wszystkiej Rusi... – Królewiec, 1582.

Stryjkowski 1846a – Stryjkowski, M. Kronika Polska, Litewska, Zmódzka i Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego. Wydanie nowe, będące dokładnem powtorzeniem wydania pierwotnego krolewieckiego z roku 1582, poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Stryjkowskiego przez Mikołaja Malinowskiego, oraz Rozpawą o latopiscach Ruskich przez Daniłowicza, pomnożone przedrukiem dzieł pomniejszych Stryjkowskiego według pierwotnych wydań / M. Stryjkowski. – Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glucksberga, 1846. – T. I.

Stryjkowski 1846b – Stryjkowski, M. Kronika Polska, Litewska, Zmódzka i Wszystkiej Rusi Macieja Stryjkowskiego / M. Stryjkowski. – Warszawa, 1846. – T. II.

Stryjkowski 1978 – Stryjkowski, M. O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone, ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia / M. Stryjkowski; opracowała J. Radziszewska. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.

Studnicki 1935 – Studnicki, W. Kosciół ewangelicko-reformowany w Wilnie / W. Studnicki. – Wilno, 1935.

Suchocki 1967 – Suchocki, J. Geneza litewkiej legendy etnogenetycznej. Aspekty polityczne i narodowe / J. Suchocki // Zapiski Historyczne. – 1967. – T. 52, z. 1. – S. 27–67.

Suchocki 1983 – Suchocki, J. Formowanie się i skład narodu politycznego w Wielkim Księstwie Litewskim póznego średniowiecza / J. Suchocki // Zapiski historyczne. – 1983. – T. XLVIII.

Szaraniewicz 1882 – Szaraniewicz, I. O latopisach i kronikach Ruskich XV–XVI wieku a zwłaszcza o «Latopisie Wielikoho kniaztwa Litowskoho i Zomojtskoho» / I. Szaraniewicz // Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności. – Kraków, 1882. – T. 15. – S. 351–423.

Szczucki 1959 – Szczucki, L. Jan Licinius Namysłowski / L. Szczucki // Studia nad arianizmem. – Warszawa, 1959.

Szyrwid 1713 – Dictionarium trium lingvarum, in usum studiosae iuventutis, auctore R. P. Constantino Szyrwid / Constantino Szyrwid. – Quinta edition. – Vilnae: Typis Academicis Societatis Jesu, 1713. – 470 p.

Šimėnas 1994 – Šimėnas, Valdemaras. Legenda apie Videvutį ir Brutenį (legendos šaltinių klausimu) / Valdemaras Šimėnas // Prūsijos kultūra. – Vilnius, 1994. – P. 18–63.

Tacitus Germania – Cornelii Taciti Germaniae sive De origine, situ, moribus ac populis Germanorum liber / Cornelius Tacitus; Theodor Finck (herausgeg.). – Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1857. – 250 s.

The Italian Renaissance 2002 – The Italian Renaissance: the essential readings / Paula Findlen (ed.). – Malden, USA; Oxford, UK; Carlton, Australia; Berlin, Germany: Blackwell Publishing, 2002. – xii, 354 p. – (Blackwell essential readings in history).

The laws... – The laws of the Salian Franks / Trans. by Katherine Fischer Drew. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. – 256 p.

Thomas 1988 – Thomas, Keith. Vergangenheit, Zukunft, Lebensalter. Zeitvorstellungen im England der frühen Neuzeit / Keith Thomas. – Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1988. – 96 s.

Toporov 2004 – Toporov, V. N. Once more about the «North-Russian» Литва and its mythologized image / V. N. Toporov // Studies in Baltic and Indo-European Linguistics: In Honor of William R. Schmalstieg / Philip Baldi, Pietro U. Dini [eds.]. – Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004. – P. 209–230.

Trawicka 1963 – Trawicka, Z. Działalność polityczna i reformacyjna Piotra Kochlewskiego / Z. Trawicka// Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1963. – T. 21.

Trinkaus 1970 – Trinkaus, Charles. In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Though / Charles Trinkaus. – Chicago: University of Chicago Press, 1970. – Vol. 1. – 985 p.

Ulčinaitė 2000 – Ulčinaitė, Eugenija. Lietuvos vardo kilmės aiškinimas XVI–XVII amžiaus raštuose / Eugenija Ulčinaitė // Archivum Lithuanicum. – 2000. – № 2. – P. 51–60.

Ullmann 1969 – Ullmann, Walter. The Carolingian Renaissance and the idea of kingship / Walter Ullmann. – London: Methuen, 1969. – xiv, 201 p.

UNWTO – UNWTO World Tourism Barometer. – NY: UNWTO, 2009. – Vol. 7, N 2. – P. 1–15.

Urban 1991 – Urban, William. Renaissance Humanism in Prussia: The Court of the Grandmasters / William Urban // Journal of Baltic Studies. – 1991. – Vol. XXII, N 2. – P. 95–122.

Urzędnicy 1994 – Urzędnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy / opracowali H. Lulewicz i A. Rachuba. – Kórnik: Biblioteka Kórnicka, 1994. – 255 s.

Vansina 1985 – Vansina, Jan. Oral tradition as history / Jan Vansina. – Madison: University of Wisconsin Press, 1985. – 258 p.

Vasari 1997 – Vasari, Giorgio. Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori / Giorgio Vasari / a cura di Marini Maurizio. – Roma: Grandi tascabili economici Newton, 1997. – Ed. integrale, 3. ed. –1403 p.

Vasari 1998 – Vasari, Giorgio. The Lives of the Artists / Giorgio Vasari / trans. by Julia Conway Bondanella and Peter Bondanella. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 616 p.

Viault 1990 – Viault, Birdsall S. Modern European History: The History of Europe Since the Late Middle Ages / Birdsall S. Viault. – New York: McGraw-Hill Professional, 1990. – xiv, 594 p.

Warszewicki 1598 – Warszewicki, K. De optimo statu libertatis, libri duo / K. Warszewicki. – Cracoviae: In officina Lazari, 1598.

Warszewicki 1935 – Warszewicki, K. O pośle i poselstwach. Opracował J. Życki / K. Warszewicki. – Warszawa: Nakładem księgarni F. Hoesicka, 1935. – 273 s.

Wartberge 1863 – Wartberge, H. de. Chronicon Livoniae / H. de Wartberge // Scriptores Rerum Prussicarum. – Leipzig, 1863. – T. II.

Wasilewski 1962 – Wasiliwski, T. Testament Ostafiego Wołłowicza / T. Wasiliwski // Odrodzenia i Reformacja w Polsce. – 1962. – T. 7.

Wegele 1893 – Wegele, F. X. von. Stella, Erasmus / F. X. von Wegele // Allgemeine deutsche Biographie. – Leipzig: Verlag von Dunder und Humblot, 1893. – Bd. 36: Steinmetz – Stürenburg. – S. 30–31.

Wigand 1575 – Wigand, J. Nebulae arianae discussiae / J. Wigand. – [Б. м.], 1575.

Wigand 1576 – Wigand J. De Jesu Christo / J. Wigand. – [Б. м.], 1576.

Wind 1958 – Wind, Edgar. Pagan mysteries in the Renaissance / Edgar Wind. – New Haven: Yale University Press, 1958. – 230 p.

Wojtkowiak 1980 – Wojtkowiak, Z. Stryjkowski chyba nadal zagadkowy (w związku z pracą Julii Radziszewskiej, Maciej Stryjkowski – historyk-poeta z epoki Odrodzenia, Katowice 1978, s.165) / Z. Wojtkowiak // Przegląd Historyczny. – 1980. – N 1. – S. 121–129.

Wojtkowiak 1990 – Wojtkowiak, Z. Maciej Stryjkowski – dziejopis Wielkiego Księstwa Litewskiego: Kalendarium życia i działalności / Z. Wojtkowiak. – Poznań: Wydawnictwo naukowe uniwersytetu im. a. mickiewicza, 1990. – 245 s.

Wolan 1859 – Wolan, A. O wolności rzeczpospolitej, albo Szlacheckiej, książka godna ku czytaniu przedtem od niemałego czasu od pana Andrzeja Wolana sekretarza K. J. M. pisana, a dopiero nowo z łacińskiego języka na polski przełożona od Stanisława Dubingowicza (1601) / A. Wolan // Biblioteka Polska. Serya na r. 1859, zeszyt 11, 12, 13. – Kraków, 1859. – 93 s.

Zaborskaite 1965 – Zaborskaite, V. Renesanso kulturos apraiskos M. Stryjkovskio «Kronikoje» / V. Zaborskaite // Lietuvos TSR Mosklu Akademijos Darbai, seria A–2 (12). – Vilnius, 1965. – P. 73–89.

Zachara-Wawrzyńczyk 1963 – Zachara-Wawrzyńczyk, M. Geneza legendy o rzymskim pochodzeniu litwinow / M. Zachara-Wawrzyńczyk // Zeszyty Historyczne. – Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1963. – III. – S. 5–35.

Zakrzewski 1985 – Zakrzewski A. Wiż w prawie Litewskim XVI w. / A. Zakrzewski // Czasopismo Prawno-Historyczne. – 1985. – T. XXXVII, z. 2. – S. 153–165.

Zinkevičius 1987 – Zinkevičius, Zigmas. Lietuvių kalbos istorija / Zigmas Zinkevičius. – Vilnius: Mokslas, 1987. – T. II: Iki pirmųjų raštų. – 304 p.

Źródłopisma 1856 – Źródłopisma do dziejów unii: w 3 cz. / wyd. A. T. Działyński. – Poznań, 1856. – Cz. II, oddz. I.

Żebrowski 1597 – Żebrowski, Sz. Recepta na plastr Czechowica / Sz. Żebrowski. – Kraków, 1597.

Żychiewicz 1986 – Żychiewicz, T. Jozafat Kuncewicz // T. Żychiewicz. – Wydawnictwo Calvarianum, 1986.